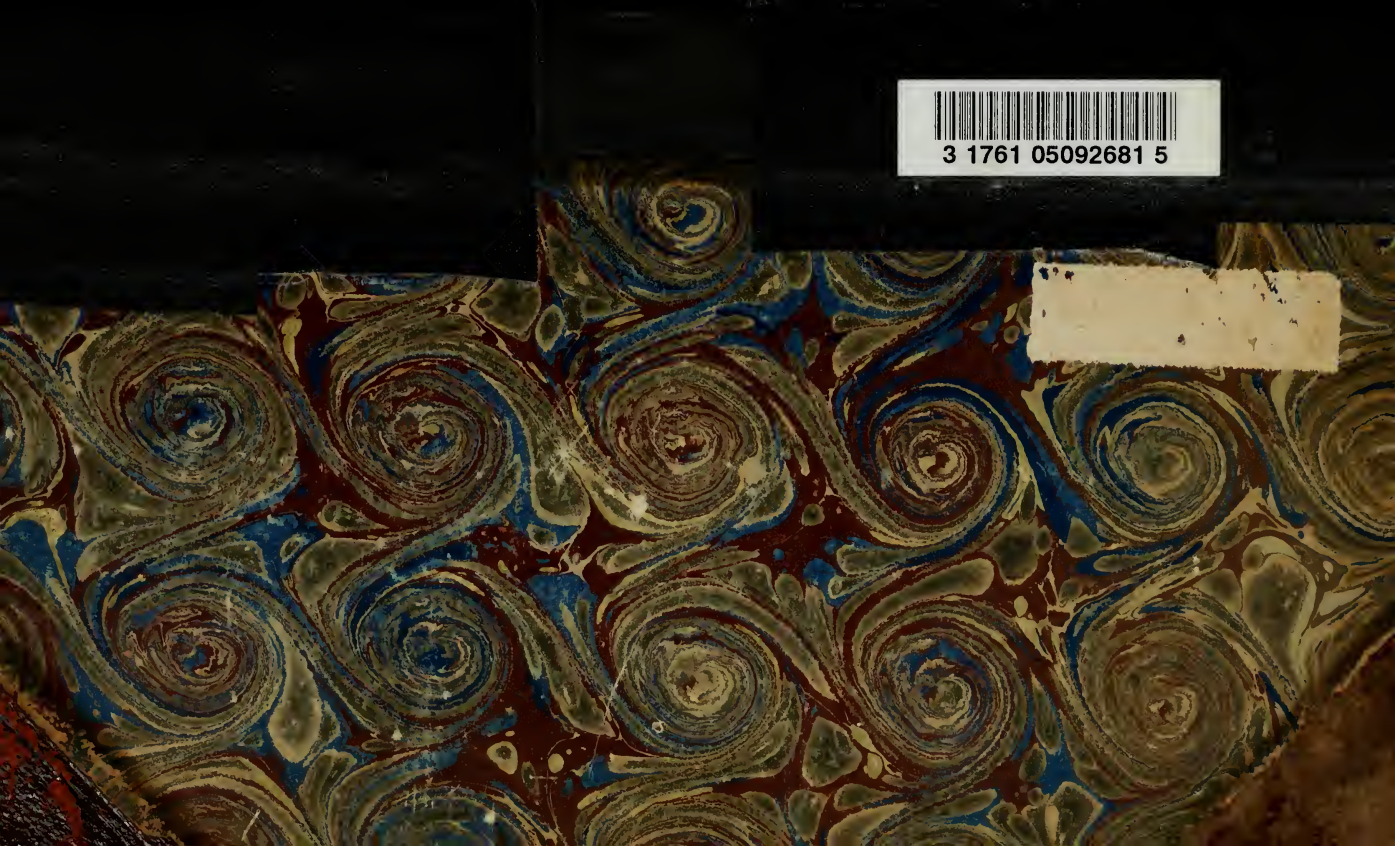
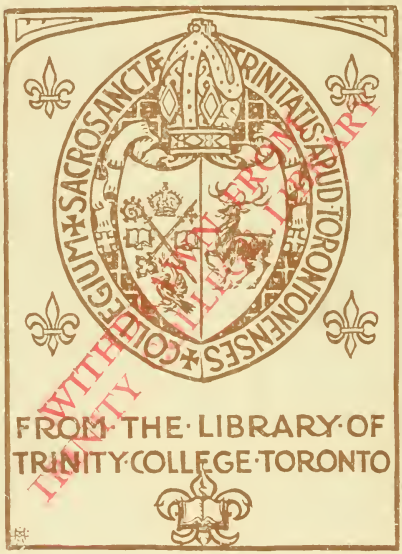
3 1761 05092681 5





WITHDRAWN FROM TRINITY COLLEGE LIBRARY

TRINITY UNIVERSITY
LIBRARY,
S.N. 7 S.H. 39 No. 13

*Presented to the*

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

*by*

**TRINITY COLLEGE**
**LIBRARY**

# MORALE D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME I

## MORALE A NICOMAQUE

LIVRES I ET II

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE.

rue des Grès, 5;

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

rue St-André-des-Arts, 41.

1856

LIBRARY
JUN 16 1998
UNIVERSITY OF TORONTO

92134
19.VI.79

# A M. P. F. DUBOIS

DÉPUTÉ DE NANTES DE 1831 A 1848

AU PATRIOTE CONSTANT
QUI DURANT SA VIE ENTIÈRE
A ÉTÉ DU PARTI DE LA LIBERTÉ
ET FUT SOUVENT PERSÉCUTÉ POUR ELLE

AU DÉFENSEUR DE L'UNIVERSITÉ

AU MORALISTE
ET AU CRITIQUE
QUI A DIRIGÉ LE GLOBE DE 1824 A 1830

A L'AMI
QUI A SOUTENU MES PREMIERS PAS
DANS LA SCIENCE

# PRÉFACE.

De la science morale. Méthode qu'elle doit suivre. Faits incontestables sur lesquels elle se fonde. Conséquences certaines de ces faits psychologiques. Applications de la science morale. Rapports de la morale et de la politique. — Des systèmes de philosophie morale. — Platon. Sa théorie est la plus complète et la plus pratique de toutes; guidé par Socrate, il a résolu d'une manière presqu'infaillible toutes les principales questions qui regardent la nature et la destinée de l'homme. Beauté et vérité éternelles de ce système. — Aristote. Ses rapports et ses différences avec Platon. Il s'est trompé en prenant le bonheur pour le but suprême de la vie. Explication et défense de la théorie des milieux. Portraits moraux. Admirables théories de la justice et de l'amitié. — Stoïcisme grec. Sa valeur; ses défauts. — Kant, le plus grand des moralistes modernes. Insuffisance de sa méthode. Son scepticisme. Mérites de son système. — Considérations de morale pratique applicables à notre siècle.

Aristote, en terminant la Morale à Nicomaque par les considérations les plus élevées sur l'influence et l'utilité de la science morale, a dit :

« Dans les choses de pratique, la fin véritable » n'est pas de connaître théoriquement les règles;

» c'est de les appliquer. Ainsi, pour ce qui regarde » la vertu, il ne peut pas suffire de savoir ce qu'elle » est ; il faut en outre s'efforcer de la posséder et de » la mettre en usage. Si les discours et les écrits » étaient capables à eux seuls de nous rendre hon- » nêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théo- » gnis, d'être recherchés par tout le monde et payés » au plus haut prix. Mais, par malheur, tout ce que » peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déter- » miner quelques jeunes gens généreux à persévérer » dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et » spontanément honnête, un ami inébranlable de la » vertu. »

Ce ne serait pas déjà si peu de chose, quoi qu'en ait pensé le philosophe ; et par son livre, n'eût-il sauvé qu'une seule âme, il n'aurait pas à se repentir de l'avoir fait. En voyant l'ignorance incurable de la foule, « que la raison ne peut à elle seule per- » suader, et qui obéit à peine aux châtiments les » plus rudes », Aristote a cédé un peu trop au décou- ragement ; et l'on pourrait presque croire, à l'en- tendre, qu'il regrettait d'avoir consacré tant de méditations et de veilles à un ouvrage que si peu de gens pouvaient lire, et dont bien moins encore devaient savoir profiter.

Mais la science morale, malgré cet arrêt sévère d'un de ses maîtres les plus vénérés, est-elle donc si vaine et si stérile ? Doit-elle abdiquer, parce qu'elle ne règne point sur le genre humain ? Le philosophe, parce qu'il n'est pas législateur d'une nation entière, doit-il renoncer à se comprendre lui-même ? Parce qu'il ne peut pas instruire les peuples, doit-il s'abstenir d'étudier sa propre nature ? En supposant que les autres hommes restent aveugles et méchants, doit-il demeurer comme eux dans les ténèbres et le vice ? Parce qu'ils obéissent à des instincts grossiers, quoique d'ailleurs assez sûrs, doit-il renoncer pour sa part à la réflexion ? Non, sans doute ; et fût-il le seul à tirer avantage de ses labeurs, ce serait encore son devoir de s'y livrer et de les poursuivre. Non pas qu'il lui soit interdit de songer au bien de ses semblables, et que, en travaillant, il ne puisse nourrir le noble espoir de les éclairer en même temps qu'il s'éclaire. Mais ce n'est pas là son principal objet. Il ne doit avoir en vue que la vérité ; et j'entends la vérité absolue, c'est-à-dire, sans égard aux conséquences, quelles qu'elles soient, qui peuvent en sortir, fût-ce même le salut de l'humanité. C'est une question assez grande par elle seule de savoir ce qu'est l'homme et sa loi morale ici-bas ; il n'est pas besoin

de la compliquer de questions secondaires, qui la restreignent et la rapetissent. Le philosophe a bien assez de sonder ce problème à la lueur de sa propre conscience. Son légitime orgueil peut s'en contenter, quand il sait le placer assez haut. Découvrir ces secrets de la sagesse vaut mieux que de gouverner le monde. La vérité sur ces grands objets une fois conquise, on peut s'en fier à l'humanité du soin de la féconder par les applications. Mais ces applications ne concernent pas le philosophe ; et il a presque toujours beaucoup à perdre en devenant homme d'État.

Certainement, Aristote ne pouvait plonger ses regards dans la postérité, et voir, à vingt siècles de distance, son livre servir à Bossuet pour l'éducation de l'héritier de Louis XIV. Mais sans parler de la gloire méritée que sa modestie pouvait bien se promettre, il n'avait qu'à jeter les yeux sur le passé. Que d'emprunts ne faisait-il pas à son maître, appuyé lui-même sur Socrate ? Que de leçons ne recueillait-il point de tous leurs prédécesseurs, dont il citait avec tant de complaisance les sages préceptes ? Croyait-il que, personnellement et par ses seuls efforts, il eût amené si haut la science morale, s'il n'avait été à leur école ? Les travaux de ses devan-

ciers n'étaient donc pas perdus. Pourquoi les siens, qui les accroissaient encore de toute la puissance de son génie, devaient-ils l'être davantage ? Si Pythagore, Socrate, Platon avaient été si utiles à Aristote, comment Aristote ne pourrait-il pas à son tour l'être également à d'autres ? Il ne savait pas qu'il serait un jour l'instituteur de l'esprit humain, comme il l'avait été du fils de Philippe. Mais c'était méconnaître son propre mérite que de croire qu'il resterait infécond. Le passé qu'il connaissait si bien lui devait répondre de l'avenir, auquel du reste il s'en remettait quelquefois pour compléter « les esquisses » qu'il essayait de tracer.

Si la science morale est condamnée à ne s'adresser qu'à quelques-uns, elle n'est pas en cela plus mal partagée que toutes les autres sciences. Les moins hautes et les plus simples ne parlent jamais non plus qu'au petit nombre. Bien qu'accessible à tous, la science en général n'en reste pas moins un privilége assez limité, dont la plupart des hommes sont exclus par les causes les plus diverses. La science morale ne fait pas exception. Par sa nature, elle peut être comprise de tout le monde ; par son importance, elle devrait être cultivée plus que toute autre ; par les sujets qu'elle traite, elle devrait charmer autant

qu'elle instruit. Et cependant, combien peu de disciples elle a comptés dans tous les temps ! Combien peu de cœurs ont été séduits par elle ! Il est vrai que ce sont les plus nobles et les plus grands, qui se sont laissé prendre à ses grâces austères. Mais si comme Aristote on ne pense qu'au nombre, il y aurait presque à désespérer, et la plume tomberait des mains. Cependant, si les autres sciences ne se lassent pas, pourquoi la science morale se lasserait-elle ? Le prix qu'elle poursuit ne vaut-il pas le prix de tant d'autres ? Et savoir ce qu'est la vertu n'est-il pas aussi beau que de savoir comment vit l'homme et comment il s'enrichit ?

Ainsi, la science morale est une nécessité de l'esprit humain et un devoir de la philosophie ; elle n'est pas plus stérile que toutes les autres sciences ; elle s'accroit par des progrès successifs, ainsi qu'elles. Evidemment, elle les dépasse toutes par la grandeur de son objet ; et si elle est encore moins recherchée de la foule, elle peut aisément s'en consoler, loin de s'en plaindre.

Ces réflexions, qui peuvent servir de réponse à celles d'Aristote, ne sont peut-être pas non plus inutiles à la science morale de nos jours Elle aussi pourrait quelquefois perdre courage. En face de tant

de vices, dont les sociétés lui présentent le déplorable spectacle, elle doute de son utilité et de sa puissance. Elle se dit que la foule ne l'écoute et ne la suit pas plus aujourd'hui qu'au temps du philosophe grec. A l'exemple d'Aristote, elle serait presque tentée de se taire, sous prétexte que sa voix est méconnue, et que, dans ce tumulte de passions, d'intérêts, de vices et de crimes, elle ne peut faire entendre ses conseils, tout salutaires qu'ils sont. Mais il semble au contraire que ce devrait être un motif encore plus impérieux de prendre la parole. Plus une société est corrompue et plus la foule est ignorante et vicieuse, plus il faudrait essayer de les guérir, si c'était là le but véritable de la science morale. Mais la philosophie, sans entrer dans cette route, où l'attendent tant de mécomptes et de difficultés insurmontables, doit se dire que, si elle ne peut songer à réformer les siècles, elle peut toujours sauver son propre honneur. Il est bon au milieu de la défaillance universelle qu'elle conserve son courage et sa foi inébranlable. Il y aura bien toujours dans cette corruption générale quelques âmes pour la comprendre et garder son saint dépôt. Cela suffit ; et le philosophe, quand même il devrait rester dans son isolement, aurait encore pour se soutenir, cette

pensée qu'en ne se manquant point à lui-même, il contribue à relever son temps, et que dût le monde entier déserter la vertu, c'est un devoir plus étroit pour lui de savoir lui rester fidèle. Il est assez probable que c'est au fond ce qu'Aristote a dû se dire, puisqu'en dépit de son découragement, il n'en a pas moins écrit son admirable ouvrage. C'est là ce que nous devons penser et faire avec lui ; et moins les circonstances sont favorables à la science morale, plus nous devons nous attacher à elle. A défaut du succès, ce sera du moins une protestation, dont la postérité saura peut-être tenir compte, si les contemporains l'ignorent ou la dédaignent. Laissons la société pour ce qu'elle est, sans lui jeter l'anathème, mais aussi sans l'imiter.

D'ailleurs cette action immédiate de la philosophie sur le temps où elle vit, est une prétention et une chimère dont l'orgueil peut quelquefois se repaître, mais qui ne s'est jamais réalisée, et qui par la nature des choses est impossible. La vérité ne peut faire si vite son chemin ; ses pas seraient trop peu sûrs s'ils étaient si rapides ; et c'est avec les siècles qu'il faut compter pour agir profondément sur eux. Tout est faible à l'origine. La religion elle-même, qui a sur les peuples cette immense et bienfaisante influence

qu'on lui connaît, n'est guère plus forte à ses débuts que la philosophie. Elle est bien chancelante et bien humble quand elle commence. Le nombre des apôtres est toujours bien petit, non pas seulement parce que les apôtres sont exposés à être des martyrs, mais parce que la lumière, quand elle se lève, n'est jamais aperçue que par quelques yeux. Pourquoi la philosophie serait-elle plus impatiente? La Grèce n'a point été aux genoux de Platon, dont elle avait immolé le maître; c'est à peine si elle a entendu l'enseignement d'Aristote. Mais cette indifférence, dont la philosophie n'a point à s'étonner ni à s'inquiéter, a-t-elle empêché que Platon et Aristote aient instruit les âges, et soient encore, à bien des égards, les maîtres du nôtre? La science morale n'a donc qu'à continuer son œuvre, bien assurée qu'elle portera des fruits, même sur les terres les plus ingrates, pourvu qu'elle ait su trouver ou agrandir la vérité.

Et puis à bien considérer les choses, quel avantage la science morale n'a-t-elle pas sur toutes les autres, sans en excepter aucune? Qui d'entre elles peut égaler son incomparable clarté? Sans doute, il ne faut point rabaisser la certitude des sciences physiques ni surtout des sciences mathématiques. Mais qu'elles sont loin encore de la certitude de la science

morale ! Les faits que ces sciences nous apprennent, et les vérités qu'elles nous découvrent, ou sont contestables, ou exigent de qui veut les comprendre des facultés que tous les esprits ne possèdent point. Pour les uns, ils sont étrangers à l'homme ; et ils demandent des observations extérieures, souvent difficiles et douteuses, et parfois même impossibles. Pour les autres, ce sont de longs enchaînements de raisonnements qu'il n'est guère plus aisé de suivre. Dans la science morale au contraire, chacun de nous porte en soi tous les faits dont elle s'occupe ; et toujours vérifiables, ils posent sans cesse sous nos yeux. Nous n'avons pas à sortir de nous pour les connaître ; il suffit de nous interroger nous-mêmes avec attention et sincérité pour obtenir d'infaillibles réponses. Dans un cœur honnête et droit, qui sait faire taire l'égoïsme et la passion, ces réponses sont des oracles, qu'on peut écouter toujours, parce qu'ils ne trompent jamais. En admettant que dans des temps moins avancés elles aient pu varier, ou même qu'elles varient encore chez des peuples moins favorisés, elles sont parmi nous identiques et immuables. Nous pouvons laisser de côté des dissidences, incertaines, quand elles ne sont pas tout à fait fausses ; et nous pouvons affirmer, sans crainte d'erreur, qu'à

l'heure qu'il est, chez les nations civilisées, les vérités de la science morale sont désormais indiscutables pour toutes les âmes vertueuses, et absolument hors d'atteinte. On peut contester les théories ; mais comme, en fait, la conduite pour tous les honnêtes-gens est absolument la même, il faut bien qu'il y ait entr'eux un fonds commun de vérité sur lequel chacun s'appuie, sans d'ailleurs pouvoir souvent en rendre compte à autrui, ni s'en rendre bien compte à soi-même. Il est très-rare que l'exposition d'un système, quelque habile et quelque vraie qu'elle soit, réunisse tous les suffrages. Mais comme il est des actes qui sont universellement approuvés, ils le sont évidemment en vertu des principes universels sur lesquels ils se fondent et qu'ils suivent, bien que ce soit le plus souvent à l'insu de celui qui agit.

Rechercher ces principes, les classer, les approfondir; en faire voir toute la vérité et toute l'importance pratique; démontrer les obligations qu'ils imposent à l'homme, avec toutes les conséquences qu'ils renferment, voilà l'objet de la science morale.

Ici Kant a parfaitement raison [1]. La science

(1) Voir les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, dans l'excellente traduction de M. J. Barni, pages 8, 9 et 36.

morale ne doit emprunter absolument rien à l'expérience de la vie. La pratique qu'elle doit régler ne peut pas lui fournir les solides matériaux dont elle a besoin pour son édifice; et, si elle admettait un seul élément empirique, elle courrait le danger de ne faire qu'une construction ruineuse. On le comprend sans peine. Comme une action n'est moralement bonne que par l'intention qui l'inspire, indépendamment du résultat qu'elle peut avoir; et comme les intentions sont invisibles à nos faibles yeux, attendu que Dieu s'est réservé le secret des cœurs, il serait impossible de prouver absolument qu'aucune action observée sur la scène du monde, et parmi les hommes, soit réellement bonne. Kant a bien l'air de porter le doute plus loin, et de soupçonner qu'il n'y a jamais eu d'action vraiment bonne, dans toute l'extension de ce mot. Mais c'est un scepticisme exagéré et par trop misanthropique. Il faut se borner à dire qu'en admettant que de telles actions existent dans toute la pureté désirable, il serait hors de notre pouvoir de le démontrer. Tout en croyant au témoignage de nos semblables, nous ne pouvons être dans leur conscience; et il n'est pas impossible qu'une action qui a toutes les apparences de la vertu, soit profondément perverse par les motifs qui l'ont dictée,

cachés mais tout puissants. D'ailleurs à quoi bon aller observer si loin, quand on a toutes les conditions de l'observation en soi-même? Pourquoi demander à autrui ce qu'on possède? Pourquoi emprunter des lumières étrangères, quand on en a de mille fois plus sûres et plus éclatantes?

Mais où Kant se trompe, c'est lorsqu'il repousse la psychologie au même titre qu'il repousse l'empirisme. A quelle source va-t-il donc puiser, s'il trouve que celle-là n'est point encore assez pure? C'est à la logique qu'il s'adresse, ou à la métaphysique, qui, toutes deux, ne sont vraies que quand elles reposent sur la psychologie et ses fermes données. Ne pas vouloir s'en fier à elle, c'est courir grand risque de s'égarer; et c'est introduire dans la morale quelque chose de ce scepticisme inconsistant, qui, sous couleur de critique et de prudence, a mis en pièces les plus chères croyances de la raison humaine. C'est ébranler la raison pratique comme on a ébranlé la raison pure, et l'on ne sort de cet affreux péril qu'au prix des contradictions les plus bizarres et les plus gratuites. Non sans doute; la morale ne peut s'en rapporter aux exemples d'un monde où elle est violée trop souvent. Mais elle aurait tort de s'en rapporter à une dialectique qui peut varier d'un individu à

un autre, aussi souvent que varie l'empirisme lui-même. C'est à la conscience seule qu'elle doit s'adresser. La voix qu'elle y entendra sera toujours assez sonore pour qu'elle ne puisse jamais se méprendre à ses vrais accents ; et puisque cette voix suffit souvent, si ce n'est toujours, pour assurer à l'homme la vertu, elle lui assurera bien plus aisément encore la vérité, quand il saura la chercher avec attention et simplicité de cœur.

Sans l'observation psychologique, pas de science morale, ou bien une science arbitraire, tel est le principe supérieur de la méthode qu'il faut suivre dans ces délicates recherches.

Nous ne devons pas d'ailleurs nous effrayer d'un scrupule que Kant soulève et qui l'agite bien vainement. Il rejette la psychologie, entachée d'empirisme à ses yeux, parce qu'il craint qu'elle ne compromette la sainte autorité de la loi morale. Les préceptes qu'elle nous révèle n'ont de valeur, dit-il, que dans les conditions contingentes de l'humanité [1] ; et ils ne peuvent légitimement, à ce qu'il pense, réclamer de nous ce respect sans bornes, dont nous entourons

(1) Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, page 37, trad. de M. Barni.

les préceptes qui s'appliquent universellement à tous les êtres raisonnables. C'est être vraiment par trop timoré. L'homme, en étudiant sa conscience avec le soin convenable, y trouve des conseils impérieux auxquels il se sent moralement obligé d'obéir, bien que souvent sa conduite y soit rebelle. Il n'a que faire, pour s'y soumettre, de savoir si ces lois sont valables pour l'universalité des êtres doués de raison ; il n'a point à stipuler pour eux ; surtout il n'a point à les régir. Il lui suffit de savoir que ces lois sont applicables à lui, pour qu'il soit tenu de ne point les enfreindre. Que leur juste compétence s'étende plus loin, et que de l'homme elles remontent aux autres créatures raisonnables que Dieu a pu faire, et jusqu'à Dieu lui-même, ce sont là des questions fort graves et fort curieuses ; mais elles sortent du domaine de la morale, et il faut les renvoyer à la métaphysique, sous peine de confondre toutes les régions de la philosophie. Aller croire que ce que nous enseignera la conscience régulièrement interrogée n'a point de valeur, en tant que purement humain et contingent ; et croire, d'un autre côté, que la raison pure aura le droit incontestable de nous instruire, parce qu'elle portera ses regards au-delà de l'humanité, c'est une contradiction flagrante et une subti-

lité. Ce qui fait la prééminence et le droit antérieur de la psychologie, c'est précisément qu'elle peut être un sujet d'expérience et d'observation. Les faits de la conscience bien interprétés suffisent à donner à l'homme le secret de toute sa destinée morale; et le priver de cette lumière, c'est risquer de le mener par les ténèbres aux abîmes. Partir des faits bien analysés pour remonter aux principes, est la seule voie qui soit sûre; et ce n'est pas pour rien qu'a été donné à l'homme le privilége de s'interroger lui-même. La loi morale, révélée par la conscience, est sacrée pour nous. Peu nous importe qu'elle le soit aussi pour d'autres êtres, supérieurs à notre nature. Elle ne serait ni moins claire, ni moins inviolable, quand même elle serait restreinte au cercle, assez beau déjà, de l'humanité. « C'est un bien humain, que nous cherchons, un bien praticable à l'homme, » disait Aristote, critiquant bien à tort la théorie des Idées de Platon. On pourrait à bien plus forte raison faire la même objection à Kant, prêt à douter d'un bien qui ne dépasserait point les limites humaines. Mais encore une fois, la psychologie avec ses analyses fidèles doit être notre seul guide, et nous pouvons nous fier pleinement à elle.

Que nous apprend-elle donc?

Quand l'homme veut s'examiner et rentrer en lui, voici le grand et unique spectacle qu'il y découvre. A la pensée de certains actes qu'il a faits ou même qu'il médite seulement, il entend, dans les profondeurs de sa raison, une voix qui tantôt le loue et qui tantôt le blâme. Sans parler de ses semblables, chez qui il peut trouver parfois le fidèle écho de cette voix intérieure, il lui est impossible à lui-même de ne pas y prêter l'oreille. Comme il la porte en lui, il ne peut ni la méconnaître ni lui imposer silence. Quand il l'écoute, il sent qu'il fait bien ; quand il y résiste, il sent qu'il fait mal ; et c'est dans les alternatives de son obéissance ou de sa révolte que consiste toute sa vie morale, vertueuse dans un cas et vicieuse dans l'autre. Se mettre absolument, et sans aucun retour, au service de ces ordres intérieurs, se dévouer à les exécuter dans toute leur étendue, sans aucune considération des choses du dehors, et être toujours prêt à leur faire tous les sacrifices qu'ils imposent ; telle est la loi suprême à laquelle l'homme se sent soumis, quoiqu'il ne sache que bien rarement l'accomplir dans toute sa rigueur. Tel est l'idéal presque inaccessible qu'il a sous les regards de son âme, dont il s'écarte le plus souvent, mais auquel il est sans cesse ramené. Tel est le fait vivant et incon-

testable, simple et solennel tout ensemble, qui constitue la moralité tout entière. L'homme est-il le seul à le connaître et à le posséder ? Peu importe ; il le possède bien certainement ; et c'est là ce qui le distingue de toute la création, dans laquelle il vit et qui n'en jouit pas.

A ce premier fait s'en ajoute un second, non moins évident et non moins admirable.

L'homme en face de cette loi qui parle à sa conscience, quelquefois avec tant de hauteur et de pouvoir, sent toujours qu'il y peut résister. Elle a beau lui commander ce qu'il trouve juste de faire, la raison a beau joindre son acquiescement ; il peut toujours repousser, à ses risques et périls, de si pressantes et si légitimes injonctions. C'est qu'il est en lui, à côté de son intelligence et de sa raison, une autre faculté, plus puissante en quelque sorte, puisqu'elle peut toujours, quand il lui plaît, briser le joug. C'est la volonté, que rien ne peut soumettre, si ce n'est elle-même. Qu'une telle faculté soit en nous, qu'elle y joue ce rôle indépendant et souverain, dans le domaine secondaire qui lui est propre, c'est là ce que le scepticisme peut révoquer en doute, quand il fait à la vérité et au sens commun ces violences où il se complaît. Mais c'est là ce que reconnaît unanime-

ment le genre humain, et ce que confesse le sceptique lui-même, si ce n'est par ses paroles, dont le sophisme dispose, du moins par ses actions où éclate malgré lui l'évidence irrésistible du principe qu'il nie. La volonté dans l'homme est ce pouvoir qu'il exerce de se décider dans un sens ou dans l'autre, sans que rien au monde soit capable de le contraindre, du moment qu'il n'accepte pas de lui-même la contrainte. Il est manifeste que ce pouvoir est tout l'homme, et qu'il nous constitue essentiellement. Cette voix qui parle à notre conscience, est bien en nous ; mais elle n'est pas nous, puisque c'est une loi qui nous oblige ; nous ne l'avons pas faite, puisque nous sommes impuissants à la changer, malgré toutes les suggestions de l'intérêt ou tous les aveuglements de la passion. La volonté, au contraire, c'est nous-mêmes, et notre personne ; c'est nous seuls, avec notre grandeur et notre faiblesse, avec notre double pouvoir de soumission ou de désobéissance.

C'est là ce qu'on appelle la liberté, don prodigieux et redoutable, qui fait la force de l'homme, et qui, selon qu'il l'emploie bien ou mal, fait son bonheur ou son infortune, son élévation ou son abaissement. C'est là ce qu'il faut appeler, d'un mot tiré du vocabulaire de Kant, l'autonomie de la volonté, non pas

que la volonté de l'homme, comme Kant paraît le croire, se prescrive à elle-même ses lois et se les donne, mais parce que la volonté peut toujours se soumettre ou résister aux lois que lui dictent la raison et la conscience. La volonté est autonome, en ce sens qu'elle peut se décider comme bon lui semble, même contre toute raison et contre tout intérêt.

Ainsi, la loi qui parle dans la conscience de l'homme et à sa raison, voilà le principe supérieur et surhumain ; la volonté libre qui observe ou qui viole cette loi, voilà le principe humain et subordonné. A eux deux, ils sont la source et la clef de toute la morale. L'homme porte donc en lui une législation, et en quelque sorte un tribunal, qui l'absout ou le condamne selon les cas, et qui a pour sanction, ou la satisfaction délicate d'avoir bien fait, ou le regret et le remords d'avoir fait mal. L'homme se sent le sujet d'une puissance qui est au-dessus de lui, bienfaisante et douce s'il l'écoute, implacable s'il lui résiste, et, quand la justice l'exige, anticipant le châtiment du dehors par ses tortures invisibles, dont le coupable a le douloureux secret, même quand il échappe à la vindicte sociale.

Ces deux grands faits de la loi morale et de la

liberté sont au-dessus de toute contestation possible. Qui les nie, abdique son titre d'homme, et se ravale, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, au-dessous même de la brute ; plus intelligent qu'elle sans doute, mais dépravé, tandis que la brute ne l'est pas.

Les conséquences ne sont point ici moins claires ni moins admirables que les principes. L'homme, en acceptant de sa libre volonté le joug de la loi, s'ennoblit loin de s'abaisser. Par sa soumission volontaire, il s'associe de son plein gré à quelque chose de plus grand que lui ; il se sent rattaché à un ordre de choses qui le dépasse et qui le fortifie. Loin de perdre à l'obéissance, il y gagne une grandeur et une dignité que sans elle il n'a pas. Le monde moral où il entre par cette dépendance éclairée de sa liberté, est le vrai monde où son âme doit vivre, tandis que son corps vit dans un monde tout différent, où la liberté n'a presque plus rien à faire. C'est une sphère de pureté et de paix, où il n'y a de souillures et de tempêtes que celles qu'il veut bien y laisser pénétrer. Le calme et la lumière n'y dépendent que de lui seul ; et, quand il sait le vouloir, il peut établir dans ce ciel intérieur une inaltérable sérénité. Sa raison de plus en plus soumise devient de plus en plus forte, et le terrain sur lequel elle s'appuie, de

plus en plus inébranlable et fécond. Les convictions de la conscience s'affermissent à mesure qu'elles s'exercent ; et, dans cet échange d'obéissance consentie d'une part, et de force communiquée de l'autre, l'homme prend à ses propres yeux une valeur qu'il ne se connaissait pas, et que son humilité la plus sincère peut accepter, parce qu'il en place l'origine au-dessus de lui. C'est là qu'il puise ce sentiment étrange et noble qui se nomme le respect de soi, gage assuré du respect que lui devront et que lui donneront ses semblables et qu'il leur rendra.

En comparaison de ces biens intérieurs et sans prix, de ces biens divins, comme disait Platon, les biens du dehors sont assez peu estimables. Ils sont à sacrifier sans hésitation, si ce n'est sans douleur, à des biens qu'ils ne valent pas. La fortune, la santé, les affections, la vie même ne tiennent point ; on les immole, s'il le faut, pour conserver ce qui est au-dessus d'elles. On ne peut pas les préférer à ce qui seul leur confère quelque prix :

*Nec propter vitam vivendi perdere causas.*

Pour une âme éclairée et suffisamment énergique, tous les biens se subordonnent dans cette proportion

et ce rapport; et, quand le moment de la décision arrive, elle est déjà toute prise, parce qu'elle est indubitable. Ce n'est guère qu'un calcul dont le résultat est prévu et infaillible. Seulement, c'est un calcul en sens inverse des calculs vulgaires ; on perd tout au dehors pour tout gagner au dedans ; et, quand l'épreuve est bien tout ce qu'elle doit être, on se trouve avoir gagné beaucoup plus encore qu'on n'a perdu, jusqu'au sacrifice dernier où l'existence peut être mise en jeu. C'est que la loi morale, en même temps qu'elle fait tout l'honneur de l'homme, est aussi la règle de sa vie. Elle ne dirige pas seulement les pensées, elle gouverne les actes ; elle prononce dans les conflits qu'elle tranche souverainement ; et dans l'échelle des biens divers, c'est elle qui assigne et maintient les rangs. Il serait déraisonnable de dédaigner les biens extérieurs, en tant que biens; ils ont leur utilité; mais ce ne sont que des instruments pour un but plus haut; et quelque valeur qu'ils aient en eux-mêmes, ils la perdent du moment qu'on les met en balance avec ce qui pèse davantage.

Mais la loi morale n'est pas une loi individuelle, c'est une loi commune. Elle peut être plus puissante et plus claire dans telle conscience que dans telle autre; mais elle est dans toutes à un degré plus ou

moins fort. Elle parle à tous les hommes le même langage, quoique tous ne l'entendent pas également. Il suit de là que la loi morale n'est pas uniquement la règle de l'individu ; c'est elle encore qui fait à elle seule les véritables liens qui l'associent à ses semblables. Si les besoins rapprochent les hommes, les intérêts les séparent, quand ils ne les arment pas les uns contre les autres ; et la société qui ne s'appuierait que sur des besoins et des intérêts, serait bientôt détruite. Les affections même de la famille qui suffiraient à la commencer, ne suffiraient point à la maintenir. Sans la communion morale, la société humaine serait impossible. Peut-être les hommes vivraient-ils en troupes comme quelques autres espèces d'animaux ; mais ils ne pourraient jamais avoir entr'eux ces rapports et ces liens durables qui forment les peuples et les nations, avec les gouvernements plus ou moins parfaits qu'ils se donnent et qui subsistent des siècles. C'est parce que l'homme sent, ou se dit, que les autres hommes comprennent aussi la loi morale, à laquelle il est soumis lui-même, qu'il peut traiter avec eux. Si des deux parts on ne la comprenait pas, il n'y aurait point de liaisons ni de contrats possibles. De là cette sympathie instinctive qui rassemble les hommes, et donne tant

de charmes à la vie commune, même dans le large cercle d'une nationalité ; de là aussi cette sympathie bien autrement vive, parce qu'elle est plus éclairée, qui forme ces liens particuliers qu'on appelle des amitiés. Sans l'estime mutuelle que deux cœurs se portent, parce qu'ils obéissent avec une égale vertu à une loi pareille, l'amitié n'est pas ; et elle a besoin, pour être sérieuse et durable, de la loi morale, tout autant qu'en a besoin la société. De là enfin cette sympathie qui réunit deux êtres de sexes différents, et qui constitue leur réelle union, que l'amour même serait impuissant à cimenter assez solidement. C'est parce que l'homme aime la loi morale à laquelle il doit obéir, qu'il aime tous ceux qui de plus près ou de plus loin la pratiquent avec lui, dans la mesure où il nous est donné de pouvoir la pratiquer.

Je viens de parcourir en quelques mots le cercle à peu près entier de la science morale, depuis la conscience individuelle, où éclate la loi qui régit l'âme humaine, jusqu'à ces grandes agglomérations d'individus qui forment les sociétés. Mais ce serait se tromper que de croire que la science morale ne s'étend pas encore au-delà. Elle va plus haut ; et la raison se manquerait à elle-même, si elle s'arrêtait à

moitié chemin. Une loi suppose de toute nécessité un législateur qui l'a faite ; l'obéissance suppose nécessairement l'empire; et la raison n'a pas de route plus assurée, si elle en a de plus profondes, pour arriver à Dieu, le connaître et l'aimer. Les lois humaines ne peuvent être le fondement de la loi morale ; car c'est elle qui les inspire, qui les juge et les condamne, quand elles s'écartent de ses ordres légitimes. L'éducation, invoquée par quelques philosophes, n'explique pas plus la loi morale qui la domine que les lois publiques. Au fond, l'éducation, quelque particulière qu'elle puisse être, n'est sous une autre forme qu'une législation, imposée à l'enfant au lieu de l'être à des hommes ; et cette législation restreinte n'a pas d'autres bases que les législations civiles. La loi morale, de quelque côté qu'on l'envisage, n'a donc rien d'humain quant à son origine. Elle gouverne l'homme précisément parce qu'elle ne vient pas de lui ; et quand il veut étudier en elle les voies de Dieu, il en reconnaît avec une entière évidence la puissance et la douceur.

Dans le monde matériel tout entier, quelque beau, quelque régulier qu'il soit, l'observation la plus attentive ne rencontre rien qui puisse nous donner la moindre idée de la loi morale. Les traces que par fois

nous croyons en découvrir dans les animaux les mieux organisés, ne sont que des illusions. Nous leur prêtons alors ce que nous sommes ; nous leur supposons notre nature, soit par une ignorance qui peut être coupable quand elle tend à nous rabaisser à leur niveau, soit même par une sorte de sympathie assez puérile. Mais au vrai, il n'y a de loi morale que dans le cœur de l'homme ; et celui qui a créé les mondes avec les lois éternelles qui les régissent, n'a rien fait d'aussi grand que notre conscience. La liberté, même avec toutes ses faiblesses, vaut mieux que la nature avec son immuable constance ; et pour une intelligence qui se comprend elle-même, la comparaison n'est pas même possible, parce qu'elle est absurde, et que la supériorité du monde moral est absolument incommensurable. La puissance de Dieu se manifeste donc au dedans de nous, bien plus vivement qu'au dehors ; et prouver l'existence de Dieu par cette loi que nous portons dans nos cœurs et que confesse notre raison, c'est en donner une des preuves les plus frappantes et les plus délicates.

Mais la mansuétude de Dieu égale au moins sa puissance. Dans ces législations imparfaites que les hommes sont obligés de faire à leur usage, il y a toujours dans leurs injonctions et dans leurs châtiments

quelque chose de grossier et de brutal, même quand elles sont les plus justes. La peine qui frappe le coupable, peut le détruire ; mais elle ne le touche pas; elle l'effraie sans le corriger. La menace le détourne sans l'améliorer. Ici rien de pareil. Dans la législation de Dieu, l'homme est son propre juge, provisoirement du moins ; et c'est parce qu'il peut se juger lui-même qu'il peut aussi éviter la faute dont il sent l'énormité. La voix qui parle en lui l'a d'abord averti; elle lui adresse des conseils avant de lui adresser des reproches ; et c'est quand il est resté sourd qu'elle sévit. Il impliquerait contradiction que pour se faire obéir, la loi morale employât des moyens qui ne seraient pas purement moraux. Aussi dans cette répression, que de ménagements pour le coupable ! Que d'efforts dont lui seul a conscience, et que rien ne divulgue au dehors, pour le ramener au bien ! Quelle réserve et quelle discrétion ! L'homme abuse sans doute plus d'une fois de cette clémence ; mais ce serait joindre l'ingratitude à la perversité que de s'en plaindre. C'est bien assez de la dédaigner, en n'en profitant pas ; il n'y a pas de cœur, même le plus endurci, qui ne doive l'admirer, et remercier le législateur suprême de tant de bienveillance à côté de tant de pouvoir.

Une autre conséquence non moins certaine et non moins grave de ce mécanisme divin, c'est que l'homme, se sentant libre d'obéir ou de résister à la loi de la raison, se sent par cela même responsable de ses actes devant l'auteur tout-puissant de cette loi et de sa liberté. Il n'a point à le craindre de cette crainte qui ne convient qu'à l'esclave, puisque, par sa soumission, il peut s'associer à un père plutôt qu'à un maître. Mais il doit craindre de l'offenser, en violant la loi dont il reconnaît lui-même toute l'équité. Si l'homme s'indigne en son cœur contre la faute à laquelle il succombe, à bien plus forte raison doit-il croire que le législateur s'indigne contre celui qui, pouvant éviter cette faute, l'a cependant commise. L'homme qui, par la loi morale, a dans ce monde une destinée privilégiée, a donc à rendre un compte de l'emploi qu'il aura fait de cette destinée. Ce n'est pas à ses semblables qu'il le doit ; car ils peuvent tout au plus connaître de ses actes, qu'ils châtient quelquefois. Comme ils sont des sujets ainsi que lui, ils ne sont que ses égaux ; ils ne peuvent être ses vrais juges. Les intentions, les pensées, mobiles invisibles de tous les actes, leur échappent absolument ; et ce sont cependant les pensées et les intentions, en un mot, tout ce qui se dérobe nécessairement aux

justices humaines, qu'il s'agit de juger. Ou il faut nier la loi morale, la liberté de l'homme et sa responsabilité, ou il faut admettre, comme conséquence inévitable, une autre vie à la suite de celle-ci, où Dieu saura distribuer les récompenses et les peines. Ce qu'elles seront, c'est lui seul qui en a l'inviolable secret. Mais la science morale ne dépasse pas ses justes bornes en affirmant que cette justice définitive est indispensable, et que la vie de l'homme ici-bas ne peut se comprendre sans ce complément qui doit la suivre.

Ce n'est pas, comme on l'a dit, et Kant en particulier, qu'il y ait en ce monde un désaccord inique entre la vertu et le bonheur. Ce monde, tel qu'il est fait, est en général assez équitable ; et il est à présumer que c'est la faiblesse de l'homme plutôt que sa raison qui en murmure. Il n'y a donc point à rétablir un équilibre qui n'est pas rompu, comme on se plaît à le répéter ; et il ne faut pas que la vertu, si elle veut rester pure, pense trop à un salaire dont la préoccupation suffirait à la flétrir. D'ailleurs, en observant bien ce monde, il est facile de voir que le bonheur y dépend presque entièrement de nous ; il est le plus souvent le résultat de notre conduite, et il manque bien rarement à qui sait le chercher là où il

est. Les âmes vertueuses sont en général fort résignées. Il n'y a guère que le vice qui se révolte. Kant, tout en parlant de l'équilibre nécessaire, qu'il ne voit que dans la vie future, ne s'est pas trouvé, j'en suis sûr, trop malheureux dans celle-ci. Socrate, malgré sa catastrophe, n'a pas gémi sur son sort ; et il n'a pas douté de la justice de Dieu, même en ce monde, parce qu'il a y fini par la ciguë. Mais si le rapport du bonheur et de la vertu est suffisant dès ici-bas, ce qui ne l'est point, c'est le rapport moral de l'âme à Dieu. Indépendamment des lois extérieures, l'homme avait une loi tout intérieure à observer. Jusqu'à quel point y est-il resté fidèle ? Lui-même, tout sincère qu'il peut être avec sa propre conscience, ne le sait pas. Le souvenir de la plupart de ses pensées et de ses intentions, même les plus vives, périt à chaque instant en lui. Il voudrait juger sa propre vie avec la plus stricte impartialité qu'il ne le pourrait point. Il faut bien cependant quelqu'un qui la juge; car autrement elle serait une énigme sans mot, et l'homme ne serait guère qu'un monstre.

Ainsi la science morale, dépassant cette existence terrestre, pénètre de l'homme d'où elle part jusqu'à Dieu ; et elle affirme la vie future avec les récompenses et les peines, aussi résolument qu'elle affirme

la vie présente. Ce ne sont pas là des hypothèses gratuites ; ce ne sont pas même des postulats de la raison pratique, comme dirait Kant en son bizarre langage. Mais ce sont des conséquences aussi certaines que les faits incontestables d'où la raison les tire. On peut même ajouter que ces théories sont en parfait accord avec les croyances instinctives du genre humain, et que les religions les plus éclairées les sanctionnent, en même temps que la philosophie les démontre.

Arrivée là, la science morale a épuisé la meilleure part de son domaine ; elle a rempli sa tâche presque entière. Il ne lui reste plus qu'à montrer comment l'homme, soumis à une loi si sainte et si douce, la viole cependant, et à expliquer d'où vient en lui cette lutte, où il est si souvent vaincu, et cette révolte qui le perd. La raison voit et comprend le bien ; la liberté fait souvent le mal. Comment cette chute est-elle possible ? La cause en est assez manifeste, et l'homme n'a pas besoin de s'étudier bien longtemps pour la découvrir. C'est de son corps, de ses passions et de ses besoins diversifiés à l'infini, que lui viennent ces assauts d'où il sort si rarement victorieux ; c'est d'un principe contraire à celui de son âme que lui viennent ces combats, terminés le plus

ordinairement par des défaites. Ce serait exagérer que de croire que le vice tout entier vient du corps, et que l'âme n'a pas ses passions propres qui la ruinent, quand elles sont mauvaises, comme celles que le corps lui suggère. Mais on peut dire sans injustice que la grande provocation au mal, dans l'âme de l'homme, lui vient du corps auquel elle est jointe, qu'elle peut dominer sans doute, puisqu'elle va quand elle veut jusqu'à l'anéantir, mais qui, dans bien des cas, la domine elle-même et la souille par les insinuations les plus cachées et les plus sûres. Modérer le corps, le dompter dans une certaine mesure, lui faire la part de ses justes besoins, lui résister dans tout ce qui les dépasse, en un mot, faire du corps un instrument docile et un serviteur soumis, voilà l'une des règles essentielles de la vie morale, et par conséquent, une des parties considérables de la science. L'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire, de l'esprit et de la matière, est un mystère dont elle n'agite point la solution, qui appartient à la métaphysique. Mais il est de son devoir de rechercher les conditions de cette union, et de les expliquer à la lumière de la loi. C'est un fait qu'elle étudie comme les faits de conscience, et qui n'est pas moins important. L'omettre serait une grave

lacune ; et l'on risquerait, en le supprimant, de ne pas comprendre assez clairement la vie morale, qui, au fond, n'est qu'une sorte de duel entre ces deux principes opposés.

Il semblerait résulter de cet antagonisme que l'ennemi de l'homme, c'est son corps, qui sert tout au moins d'intermédiaire au vice, quand il n'en est pas directement la cause. Cependant cet ennemi, sans être nous précisément, est une partie indispensable de nous. C'est un compagnon nécessaire, quoique dangereux ; et durant cette vie, nous ne pouvons pas nous en séparer un seul instant, puisque, sans lui, notre destinée morale n'est pas même possible. Il y a donc à le ménager, tout en le combattant ; il faut s'en servir en le surveillant, et s'en défier en le conservant avec le soin obligé. La limite est des plus délicates à tracer, et il faut prendre garde d'outrer l'indulgence ou la sévérité. Mais comme l'indulgence est notre pente naturelle, il est bon que la science morale incline plutôt en sens contraire, et elle n'est pas assez sage quand elle n'est pas austère. De là, dans tous les systèmes de morale dignes des regards de la postérité, tant de règles sur la tempérance et sur l'éducation.

L'homme aurait d'ailleurs grand tort de se plaindre

de cette union de l'esprit et de la matière en lui, redoutable seulement quand il ne sait point en user. Elle est d'abord la condition essentielle de la vertu, ce prix dernier de la vie morale et son trésor. Sans combats, la vertu n'est point ; car il est par trop évident que, sans lutte, il n'y a point de triomphe. De plus, l'homme éclairé par l'expérience et sincèrement ami du bien, peut faire tourner à son profit cette influence possible du physique sur le moral. En réglant le corps de certaine façon, on tempère les passions de l'âme ; et par un régime bien entendu, on tire, en partie du moins, la santé de l'âme de la santé du corps : *Mens sana in corpore sano.* C'est l'âme qui d'abord a réglé le corps ; c'est elle qui l'a soumis au gouvernement convenable, et qui l'a restreint dans ses vraies limites. Mais, par un retour inexplicable, le corps rend à l'âme ce qu'il en a reçu ; et loin de la troubler désormais, il lui transmet un calme et une paix qu'elle emploie à mieux comprendre le devoir et à le mieux accomplir. L'union de l'âme et du corps est donc un bienfait, et ce n'est pas assez le reconnaître que d'en gémir, comme le font quelquefois les cœurs les plus purs, et d'anticiper la dissolution du pacte, soit par des vœux téméraires, soit par un ascétisme exagéré.

Tel est à peu près l'ensemble de la science morale et des questions qu'elle doit étudier dans tous leurs détails, sous toutes leurs faces. Elle apprend à l'homme où est en lui la source du bien et la source du mal ; elle le rattache à lui-même, à ses semblables et à Dieu par des liens indissolubles, et sa mission est remplie quand elle lui a enseigné, non pas précisément la vertu, mais ce qu'est la vertu et à quelles conditions elle s'acquiert. La vertu ne résulte que de l'accomplissement réel du devoir. On n'est pas vertueux parce qu'on sait ce qu'on doit faire ; on l'est parce qu'on a fait ce qu'on doit, en sachant, à titre de créature raisonnable, pourquoi l'on agit de telle façon et non point de telle autre. Mais éclairer l'humanité sur les caractères de la vertu, lui montrer avec pleine lumière la fin obligatoire de toutes les actions humaines, et lui indiquer les voies qui mènent à cette fin, c'est un immense service; et l'on n'a point à s'étonner de l'estime et de la gloire qui le récompensent. Sur la scène du monde, où ce sont cependant les mêmes principes qui s'agitent et qui se combattent, il est bien plus difficile de les discerner ; ils y sont le plus souvent obscurs et douteux, même pour les yeux les plus attentifs. Sur le théâtre de la conscience, ils brillent d'un éclat splendide,

où rien ne les ternit que l'ignorance intéressée d'un cœur pervers.

Le point essentiel et le plus pratique de la science, c'est donc de démontrer irrévocablement à l'homme que sa loi est de toujours faire le bien, quelles que soient les complications que le jeu des choses humaines puisse amener ; et que faire le bien, c'est obéir sans réserve, sans murmure, avec résignation et, quand il le faut, avec une fermeté héroïque, aux décrets de la raison, promulgués dans la conscience, acceptés par une volonté soumise autant qu'intelligente, et qui peuvent passer dans le for individuel pour les décrets mêmes de Dieu. C'est là le centre de la vie, comme c'est le centre de la science ; mais c'est là aussi que se livrent, dans la théorie et dans la pratique, les grands combats. En général, c'est par inattention ou par ignorance que l'individu fait le mal, et ce n'est presque jamais de propos délibéré qu'il commet la faute, en sachant qu'il la commet, bien qu'il y ait des natures assez malheureuses pour qu'en elles les dons les plus beaux ne servent qu'au vice. Mais dans la science, l'ignorance et l'inattention ne sont pas permises ; et si, dans le cours de la vie, il faut beaucoup d'indulgence, même envers les coupables, il n'en faut avoir aucune envers les

fausses théories. On doit les flétrir sans pitié et en faire ressortir l'erreur pour les rendre moins dangereuses ; on doit les traîner devant le tribunal incorruptible de la conscience et les y condamner sans appel. Or, à côté de la théorie du bien, seul devoir de l'homme, il n'y a qu'une autre solution possible : c'est la théorie de l'intérêt, avec les replis et les dédales où elle se diversifie et s'égare. L'intérêt peut se présenter sous plusieurs formes : d'abord assez grossier, et c'est alors la fortune, avec tous les biens secondaires qui la constituent ; puis un peu plus raffiné, sous l'aspect du plaisir, avec ses séductions et ses attraits trop souvent irrésistibles ; et enfin, moins déterminé et plus acceptable, sous le spécieux prétexte du bonheur.

La loi morale, et par conséquent aussi la science, doit repousser et combattre l'intérêt, sous quelque masque qu'il se dissimule ; fortune, plaisir, bonheur même, elle ne peut accepter aucun de ces mobiles pour la conduite de l'homme. Ce sont eux, sans doute, qui le gouvernent le plus fréquemment dans la réalité ; et l'on peut même accorder que, dans une certaine mesure, il est bon qu'ils le gouvernent. Mais pas un d'eux n'a le droit de prétendre à l'empire, ni de se substituer par une usurpation men-

teuse à l'exclusive souveraineté du bien. La loi morale, que les cœurs ignorants ou faibles se représentent sous des couleurs si sévères, afin de la mieux éluder, n'interdit à l'homme ni la richesse, fruit ordinaire et mérité de son labeur, ni le plaisir, besoin de sa nature, ni le bonheur, tendance spontanée et constante de tous ses efforts. Mais elle lui dit, sans qu'il puisse se méprendre à la sagesse obligatoire de ces conseils, qu'il doit dans certains cas, assez rares d'ailleurs, sacrifier au bien fortune, plaisirs, bonheur, vie même ; et que s'il ne sait pas accomplir ce sacrifice, ce sont des idoles qu'il adore, et non le vrai Dieu. Ces immolations, toutes rares qu'elles sont, suffisent à qui sait les comprendre pour révéler dans sa splendeur suprême la loi du bien ; et puisque c'est précisément dans les rencontres les plus grandes et les plus solennelles que le bien l'emporte, c'est que le bien est le maître véritable de l'homme, et que tous les autres mobiles, issus à différents degrés de l'intérêt, fortune, plaisir, bonheur, ne sont que ses tyrans.

Il n'y a donc point d'excuses dans la science morale pour ces théories relâchées, toutes séduisantes qu'elles peuvent être, qui mettent l'intérêt au-dessus du bien. Il ne doit point y en avoir davantage

pour les autres théories, moins coupables, qui tentent un compromis, et qui veulent accoupler le bien avec ce qu'elles appellent l'intérêt bien entendu. Si l'intérêt bien entendu est le bien, tel qu'on vient de le définir, à quoi bon substituer un mot obscur et, tout au moins équivoque, à un mot si simple et si clair ? Il y a danger, comme Cicéron le remarquait, voilà près de deux mille ans, dans ces variations arbitraires de langage ; l'intérêt bien entendu n'en est pas moins l'intérêt ; et l'interprétation peut changer perpétuellement, non pas seulement d'un individu à un autre, mais dans le même individu, qui n'a pas toujours de son intérêt, même en tâchant de le bien entendre, des notions pareilles et immuables. Si l'intérêt bien entendu est autre chose que le bien, il est alors à proscrire, ou du moins à subordonner. Ainsi, l'intérêt bien entendu ne peut pas plus prétendre à dominer l'homme que l'intérêt dans son acception la plus vulgaire et la moins calculée.

Je dis que la science morale, comprise comme je viens de le faire, est la seule vraie ; et que tout ce qui s'éloigne de ce type est faux. Elle suffit à expliquer et à conduire l'homme. Elle le place à sa véritable hauteur, au-dessus de tous les autres êtres qui l'entourent, mais au-dessous de Dieu ; elle ne l'exalte

pas, mais elle est loin aussi de le ravilir ; elle le soumet à une loi bienfaisante et sage, tout en reconnaissant sa liberté, si ce n'est son indépendance. En un mot, elle peut le sauver, s'il consent à la suivre. Mais la science ne se fait pas illusion. Si elle sent son importance, elle sent non moins vivement ses bornes ; et comme elle peut à peine éclairer quelques individus, elle ne se flatte pas de l'orgueilleuse prétention de gouverner les peuples. Cependant il ne peut y avoir deux lois morales, et il est bien évident que la politique est soumise aux mêmes conditions que la morale individuelle ; les principes ne changent pas pour s'appliquer à une nation. Mais dans ces grands corps, qui renferment des multitudes innombrables, et qui ont des ressorts si compliqués, la vie morale est bien plus confuse et bien plus difficile que sur cette scène étroite de la conscience. La politique ne s'est guère élevée jusqu'à présent au-dessus de l'intérêt ; et elle n'a presque jamais porté ses regards dans une région plus haute. Servir à tout prix, même au prix de la justice et du bien, la nation qu'on commande, c'est-à-dire accroître sa force, sa puissance, sa richesse, sa sécurité, son honneur, tel est le but habituel des hommes d'État. C'est à l'atteindre qu'ils consacrent leur génie et

qu'ils attachent leur gloire. Les moyens qu'ils mettent en usage varient avec les temps; et ce serait être injuste envers la civilisation que de ne point avouer qu'ils s'améliorent. Mais à quelle distance encore la politique n'est-elle pas de cette notion du bien, telle que la loi morale nous la donne ! Quel espace presque infranchissable n'a-t-elle point à parcourir ! Que de progrès n'a-t-elle point à faire, pour que la science reconnaisse en elle sa fille légitime ! Que de vices, que d'erreurs à détruire ! La science morale ne peut guère aujourd'hui, comme au temps de Platon, qu'en détourner les yeux, tout en plaignant les hommes d'État, plus encore qu'elle ne les blâme. S'il n'est pas facile déjà de faire parler la raison au cœur de l'homme, c'est une tâche bien autrement ardue de la faire parler au cœur des peuples, en supposant qu'on ait soi-même le bonheur de l'entendre. La philosophie en est toujours réduite au vœu stérile du disciple de Socrate ; et elle n'a pour toute consolation que les utopies non moins vaines dont elle se berce quelquefois. Ce qu'elle a de mieux à faire, sans cesser d'ailleurs ses enseignements, c'est de s'en remettre à la providence, dont la part est bien plus grande encore dans le destin des empires que dans le destin des individus. Mais la science morale

serait coupable envers l'humanité si elle abdiquait en faveur de la politique, comme on le lui a plus d'une fois conseillé. L'honneur vrai de la politique, c'est de se conformer le plus qu'elle peut à la morale éternelle, et de diminuer chaque jour, en montant jusqu'à elle, l'intervalle qui les sépare. Mais la politique, à son tour, peut récriminer contre la morale, et lui dire que le gouvernement des sociétés serait bien autrement facile et régulier, si tous les membres qui les composent étaient vertueux autant qu'ils doivent l'être. Il est aisé à des sages d'être de dociles et bons citoyens. Mais apparemment, ce n'est pas à la politique de faire les sages ; c'est à elle seulement de s'en servir, pour les fins qui lui sont propres.

En traçant à grands traits cette rapide esquisse de la science morale, je ne me dissimule pas que ces traits ne m'appartiennent point, et que je les ai empruntés, pour la plupart du moins, à des études qui ont précédé et facilité les miennes. Je les ai demandés à l'observation directe de la conscience ; mais je les ai reçus aussi de la tradition ; et en prenant la morale au point où je la trouve, dans notre siècle, au fond de tous les cœurs honnêtes, je sais bien que eux non plus ne l'ont pas faite à eux seuls, et qu'ils doivent beaucoup de ce noble héritage aux

siècles qui nous l'ont transmis. Je crois donc qu'à cette mesure on peut juger équitablement les divers systèmes qui se montrent à nous dans l'histoire de la philosophie, et qu'en les comparant à cet idéal de la science, tout incomplet qu'il est, on peut voir avec assez d'exactitude et de justice ce qu'ils valent. Ils ont contribué tous à amener la science où elle en est ; et ce n'est qu'un acte de gratitude que d'assigner à chacun la part qui leur revient dans cette œuvre commune. Il suffira d'en prendre quelques-uns, Platon, Aristote et Kant. Ce sont les plus grands. J'y joindrai aussi le Stoïcisme qui peut marcher de pair avec eux, quand il ne les devance pas, mais qui, n'étant point individuel, n'a pas la même rigueur scientifique. Sur quatre doctrines, la Grèce nous en offrira donc trois à elle seule ; les temps modernes ne nous en fourniront qu'une. Qu'on ne s'en étonne pas. Dans les choses de cet ordre, c'est le privilége de l'esprit Grec que d'avoir surpassé le nôtre et de l'avoir instruit. Acceptons ce bienfait avec tant d'autres en fils reconnaissants ; et sachons en profiter sans jalousie contre notre mère.

Ces quatre systèmes sont tous conformes, dans des proportions diverses, à la loi morale, telle que je viens de l'esquisser. Ils sont d'incorruptibles amis

du bien et de la vertu ; et le devoir n'a pas compté de champions plus illustres. Ils se ressemblent donc à cet égard, s'ils diffèrent à quelques autres ; ils ne sont que des échos plus ou moins sonores d'une même pensée. Pourquoi rompre cet accord et cette harmonie, qui a été si utile au genre humain, en introduisant parmi eux les systèmes contraires? Pourquoi faire à des doctrines dépravées l'honneur d'une réfutation ? En donnant aux hommes un amour intelligent et passionné du bien, on leur donne en même temps une horreur suffisante du mal, que déjà leur cœur repousse instinctivement, et que leur esprit éclairé discerne et condamne. On peut sans doute laisser dans l'ombre Aristippe, Diogène même, Épicure et Helvétius, quand on expose la foi de Socrate, de Platon, de Marc-Aurèle et de Kant. Les systèmes qui préconisent le vice sous la forme du plaisir ou du bonheur, ont eu d'ailleurs moins d'influence qu'on ne croit. Ce ne sont pas eux qui ont fait la corruption du temps où ils ont paru ; ils l'ont accrue en la flattant, on n'en peut douter. Mais à bien regarder les choses, ils trouvent encore moins de connivence que d'obstacles dans les penchants naturels de l'homme ; et les cœurs peu nombreux qu'ils perdent sont déjà plus d'à moitié perdus quand

ils leur parlent. Les erreurs de ces systèmes sont grossières et frappantes. Il est assez inutile de les signaler ; et le mieux, je crois, est de garder sur elles un juste et dédaigneux silence. Mais il n'en est pas de même de ces erreurs moins évidentes qu'ont commises aussi les grands hommes que nous vénérons. Celles-là, précisément parce qu'elles viennent d'eux, sont, il est vrai, peu redoutables, mais elles déparent la beauté de leurs doctrines et leur ôtent la perfection accomplie qu'ils cherchaient. Il est bon de leur enlever, si on le peut, même ces taches légères, pour que la loi morale apparaisse dans toute sa pureté. C'est là, pour elle, le véritable moyen de gagner les cœurs. Comme le remarque Kant [1], ce qui fait trop souvent que les ouvrages de morale sont peu goûtés et peu lus, c'est qu'ils ne sont pas assez magnanimes. On croit qu'il est plus habile de ne point présenter aux hommes le devoir dans toute son austérité et sa grandeur ; et l'on échoue par des ménagements inutiles, que la conscience ne comprend pas. Ainsi dans l'exposition des systèmes, on sert bien davantage la morale en ne

(1) Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, page 41, traduction française de M. Barni.

contemplant que les dogmes sacrés des meilleurs. Le reste ne vaut pas la peine qu'on le regarde.

Je commencerai par le système de Platon.

Il est bien clair que parler de Platon, c'est parler en même temps de Socrate. En métaphysique, en dialectique, en politique, il est possible que le disciple se soit substitué plus d'une fois à son maître. Mais en morale, Socrate et Platon ne font qu'un; et l'attention la plus sagace aurait bien de la peine à distinguer les opinions de l'un des opinions de l'autre. Platon a écrit ce que Socrate a pensé, a dit et a fait. On n'a rien à prêter à un homme qui démontre l'immortalité de l'âme en buvant la ciguë; et la seule préoccupation qu'on puisse avoir, c'est de ne pas trouver pour le mettre en scène des expressions aussi grandes que ses sentiments et ses actes. Le style de Platon est de tout point incomparable. Mais à qui pourrait-on comparer la vie tout entière de Socrate, avec la fin héroïque qui la couronne et qui l'explique? On peut croire que Socrate, s'il eût voulu consacrer le souvenir de ses propres entretiens, n'eût pas dit aussi bien que Platon. Mais ne peut-on pas douter également que Platon, à la place de Socrate, eût agi mieux que lui? Ils se complètent mutuelle-

ment; et comme dans la morale, même quand elle n'est que scientifique, la pratique doit avoir une grande part, c'est un bonheur merveilleux pour l'esprit humain qu'un écrivain comme Platon ait eu à reproduire un personnage tel que Socrate. Ce n'est pas seulement une théorie qu'il expose; c'est une réelle histoire qu'il raconte ; c'est comme un système vivant, et ses leçons ont cet inapréciable avantage d'avoir été pratiquées par celui qui les donne. Elles sont sublimes et simples; et les préceptes n'ont rien d'impossible, puisque celui qui les recommande les a lui-même appliqués, au prix de sa vie. Ce serait donc diminuer réciproquement Socrate et Platon que de les isoler ; et il vaut mieux ne pas plus les séparer dans l'exposé de leur morale, que nous ne les séparons dans notre culte.

Comme Platon n'a point adopté une forme didactique pour présenter ses doctrines, et qu'il a préféré à la rigueur de la science la liberté et la grâce dramatique du dialogue, on est forcé, en rappelant ses théories, de prendre un ordre arbitraire. Le cadre que je choisirai est le même que j'ai suivi plus haut pour résumer les principales vérités de la science morale. Cet ordre a d'autant moins d'inconvénients avec Platon, que c'est lui qui, le premier, en faisant

parler son maître, a révélé ces admirables doctrines. On peut presque dire qu'il en est l'inventeur; et c'est les lui restituer doublement que de les contempler avec lui dans l'ordre même que la science approuve.

D'abord il n'est pas de moraliste qui ait mieux compris la conscience, sans d'ailleurs l'appeler de son vrai nom. Platon ne la distingue pas de la raison; mais personne ne l'a mieux connue ni mieux décrite. Le premier conseil que la sagesse donne à l'homme, c'est de s'étudier lui-même. Le plus intelligent des Dieux, par l'organe de son oracle vénéré, et sur le frontispice de son temple, a sanctionné cette prudente maxime. Connais-toi toi-même, est le point de départ de toute science et de toute vertu. Socrate, au déclin de sa vie, « se vante d'en être toujours à » accomplir le précepte de Delphes; et il trouve » plaisant, quand on en est là, qu'on ait du temps de » reste pour les choses étrangères, qui détournent et » dispersent l'attention de l'esprit. Quant à lui, il » veut se borner à démêler si l'homme est en effet un » monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon, ou s'il n'est pas plutôt un être doux et » simple, qui porte l'empreinte d'une nature noble » et divine. » Comme le type primitif des Idées et

principalement des Idées du bien et du beau, est en nous, acquis, suivant une hypothèse chère à Platon, dans une existence antérieure, nous n'avons pour juger du bien et du mal « qu'à les considérer tels » qu'ils sont dans l'âme, loin des regards des hommes » et des Dieux, » sans penser aux conséquences matérielles que l'un et l'autre peuvent porter, gloire, honneurs, récompenses ou châtiments. Dans ce décisif examen, il faut négliger les apparences et l'opinion; et « voir comment le bien et le mal sont » ce qu'ils sont par leur vertu propre, dans l'âme où » ils habitent. » L'homme en s'observant ainsi aura bientôt reconnu « deux parts de sa nature, l'une » animale et sauvage, l'autre au contraire comme » apprivoisée, humaine ou plutôt divine ; la première » faite pour être assujettie à la seconde, qui la » dompte [1]. »

Platon emprunte encore une métaphore pour mieux éclaircir cette double nature de l'homme : « Figurons-nous, dit-il, que chacun de nous est une » machine animée sortie de la main des Dieux. Les

(1) Platon, traduction de M. Victor Cousin, *Phèdre*, pages 9, 51 ; 1er *Alcibiade*, 114, 120; *Phédon*, 230; *République*, liv. II. 83, 85, et liv. IX, 227, 230; *Timée*, 235.

» passions que nous ressentons sont comme autant
» de cordes ou de fils qui nous tirent chacun de
» leur côté, et qui, par l'opposition de leurs mouve-
» ments, nous entraînent vers des actions opposées,
» ce qui fait la différence du vice et de la vertu.
» Mais le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir
» de n'obéir qu'à l'un de ces fils, d'en suivre tou-
» jours la direction et de résister fortement à tous
» les autres. C'est le fil d'or et sacré de la raison,
» qui est la loi commune des États comme des indi-
» vidus. La raison doit commander, puisque c'est en
» elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de
» veiller sur l'âme tout entière. Il ne faut jamais
» écouter en soi d'autre voix que la sienne; car la
» droite raison, c'est la voix de Dieu qui nous parle
» intérieurement. Ce n'est point honorer suffisam-
» ment ce que l'homme a de plus divin en lui; ce
» n'est pas faire de son âme une estime assez grande
» que de croire la relever par des connaissances, de
» la richesse ou du pouvoir. Le véritable culte que
» nous lui devons, c'est d'augmenter sans cesse en
» elle la vertu, de la défendre contre l'orgueil et les
» plaisirs, contre la mollesse qui fuit lâchement les
» peines nécessaires, contre les craintes pusillanimes
» qui tremblent devant la mort, et contre les séduc-

» tions même du beau, qui ne doit jamais être préféré
» au bien. Il faut nous dire que tout l'or qui est sur
» la terre ou dans son sein, ne mérite pas d'être mis
» en balance avec la vertu, et que ne pas s'attacher
» de toutes ses forces uniquement à ce qui est bon,
» c'est traiter son âme, cet être divin, de la manière
» la plus ignominieuse et la plus outrageante [1]. »

Voilà l'idée que Platon se fait de l'âme humaine. Est-elle assez grande ?

Mais si la raison est à proprement parler l'instrument du philosophe, elle n'est point son privilége. Toutes les âmes, quoique moins éclairées que la sienne, y participent. Elles sont toutes égales ; car « qui pourrait dire qu'une âme soit plus ou moins » âme qu'une autre âme? » « Quand Jupiter prenant » pitié des premiers humains et de leurs discordes » farouches, envoya Mercure leur faire présent de la » pudeur et de la justice, pour mettre de l'ordre » dans les cités, et resserrer les liens de l'union » sociale, il lui ordonna de faire la distribution de » ces vertus entre tous les hommes sans exception,

(1) *Lois*, I, page 54 ; *République*, IV, 240, IX, 232 ; *Timée*, 235 ; *Criton*, 135 ; *Protagoras*, 57 : *Lois*, V, 254 ; *République*, IX, 209 ; *Phédon*, 266.

» et de ne point les départir seulement à quelques-uns » comme les autres arts ; car si tous n'y participent » point, ajouta le maître des Dieux, jamais les cités » ne se formeront. » C'est de là que vient cette unanimité des consciences qui toutes répondent, quand on sait les interroger, comme Socrate interroge Polus dans le Gorgias, que le vice est le plus grand mal que l'homme ait à redouter, et que la vertu est le plus grand des biens. Malgré tant d'ignorance, tant de préjugés, tant d'intérêts et de passions, il n'est pas un cœur qui ne dise, s'il veut s'écouter lui-même, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre, et qu'il est pis d'être oppresseur que d'être victime. Ce sont là « les maximes que nous apprend le sens » commun, et qui sont attachées et liées entre elles » par des liens de fer et de diamant » comme s'exprime Platon.

Ainsi le premier devoir de l'homme ou plutôt son seul devoir, car celui-là comprend tous les autres, c'est de vivre selon la droite raison. Sa plus grande faute et sa plus grande ignorance, c'est de se révolter contre la science, le jugement, la raison, ses maîtres légitimes ; c'est de prendre en aversion une chose qu'il juge belle et bonne, au lieu de l'aimer ; c'est d'aimer et d'embrasser ce qu'il juge mauvais et in-

juste. Mais aussi quelle sécurité, quelle force et quel secours pour l'âme, quand, d'accord avec elle-même, elle peut se rendre ce témoignage qu'elle n'a point à se reprocher aucune pensée, aucune action injuste ni envers les Dieux, ni envers les hommes! Le grand combat de la vie, c'est celui où il s'agit de devenir vertueux ou méchant [1]. On tomberait dans une bien grave erreur, si l'on croyait qu'un homme qui vaut quelque chose, doive considérer les chances de la mort ou de la vie, au lieu de chercher seulement, dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est bon ou mauvais, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant. Tout homme qui a choisi un poste parce qu'il le jugeait le plus honorable, ou qui y a été placé par son chef, doit y demeurer ferme, et ne regarder ni le péril, ni la mort, ni rien autre chose que l'honneur. Aussi lorsque Socrate est cité devant le peuple Athénien, sous le poids d'une accusation capitale, il n'hésite point à mettre en pratique ces maximes. Quand il servait sa patrie sur les champs de bataille, il a, comme un brave soldat, gardé tous les postes où l'avaient mis

(1) Platon, *Protagoras*, page 38; *Gorgias*, 262, 367; *Lois*, III, 167, 165; *Gorgias*, 402; *République*, X, 265.

les généraux, à Potidée, à Amphipolis, à Délium. Il ne désertera pas d'avantage celui où l'a mis le Dieu, et il continuera, malgré le danger suprême qui le menace, l'étude de la philosophie. En face de ses juges, il ne croit pas même, pour sauver sa tête, devoir leur faire cette inique et trop ordinaire concession des humbles prières, et des flatteries, par lesquelles tant d'autres ont su les fléchir. Ce ne sont pas les paroles qui lui manquent; c'est l'impudence vis-à-vis de lui-même. Il n'est point descendu aux pleurs ni à toutes les bassesses que se permettent des accusés, qui se respectent trop peu. Le péril où il est ne lui paraît point une raison de rien faire qui soit indigne d'un homme libre. Devant les tribunaux, pas plus que dans les combats, il n'est permis d'employer toutes sortes de moyens pour conserver la vie. A la guerre, il ne faut point jeter ses armes ni demander quartier. Il ne faut point davantage dans les dangers d'un autre ordre s'abaisser [1] à tout dire et à tout faire. Il s'en va donc, sans avoir rien perdu de son honneur, subir la mort, à laquelle le tribunal vient de le condamner, et ses accusateurs vont subir, l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Il s'en tient à sa

(1) Platon. *Apologie de Socrate*, pages 90, 91, 114.

peine, comme eux ils devront s'en tenir à la leur, et selon lui tout est encore pour le mieux. L'important n'est point de vivre, c'est de vivre bien; et c'est là ce qui fait que Socrate repousse le dévouement de Criton, et qu'il ne veut pas s'évader de prison pour se soustraire à une sentence imméritée; car il sait que cette fuite, toute justifiée qu'elle semble, n'est qu'une violation des lois de la patrie.

Tel est donc le premier principe pratique, que Socrate démontre et sanctifie par son exemple. Il ne faut jamais faire le mal sous quelque prétexte que ce soit. Il n'est pas même permis de rendre le mal pour le mal. Aussi, quand on dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, ce ne serait pas le langage d'un sage d'entendre par là que l'homme juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis; il n'est jamais juste de faire du mal à personne.

De ce principe, Socrate tire une conséquence nécessaire et virile, qu'on n'y a pas toujours assez vue : c'est que, quand l'âme, par ignorance ou par faiblesse, s'est laissée aller au mal, malgré toute sa vigilance, son premier soin doit être de guérir la maladie qu'elle vient de contracter et qui peut la perdre. Or, le remède de la faute, c'est le châti-

ment; et le coupable, loin de murmurer quand il est puni, soit de la main des Dieux, soit de la main des hommes, devrait se réjouir de l'expiation qui le rachète et qui le sauve, toute douloureuse qu'elle peut être. La punition est une sorte de médecine morale; et le coupable quand il cherche à l'éviter est comme un malade [1] qui préférerait fuir avec le mal qui le dévore et qu'il garde, plutôt que d'aller trouver le médecin qui peut lui rendre la santé par le fer ou le feu. Ces maximes, Socrate ne l'ignore pas, semblent au premier coup d'œil choquer l'opinion vulgaire; et il est vrai que dans la réalité, on voit bien rarement des coupables venir se livrer eux-mêmes à la justice qui les doit frapper. Mais il n'importe guère. Il ne faut pas nous mettre tant en peine de ce que dira de nous la multitude, mais bien de ce qu'en dira celui qui connaît le juste et l'injuste; et ce juge unique de nos actions, c'est la vérité, c'est Dieu. Si le coupable s'efforce ordinairement de se soustraire à la justice, il n'en est que plus à plaindre; à un premier mal qui est son crime, il en ajoute un plus fâcheux encore, la persistance de ce mal par l'impunité. Mais le cœur sincère et

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 114 et 115; *Criton*, 143.

droit, quand il a failli par hasard, hâte et provoque de tous ses vœux la peine qui doit le réconcilier avec lui-même et avec la vertu [1].

Voilà comment l'élève de Socrate comprend la loi morale. Après plus de deux mille ans, et au milieu de toutes les lumières de notre civilisation, que pourrions-nous ajouter à ces nobles préceptes ? Que pourrait nous apprendre la science, que le sage ne nous ait appris ? On a reproduit sous mille formes cet enseignement divin. Mais qu'y a-t-on changé ? On a de moins la grâce de Platon ; mais a-t-on fait autre chose que répéter ses leçons éternelles ? Elles sont si grandes et si vraies que les ébranler ou les contredire, ce ne serait pas moins que renverser la morale et la vertu.

Mais que notre faiblesse se rassure. Le génie Platonicien est trop modéré pour que nous ayons à craindre de lui une sévérité excessive. Il est trop sage pour dépasser les bornes ; et s'il a fait au devoir cette place si large, cette place souveraine, il a fait aussi la part du bonheur et même du plaisir. Il ne veut point les refuser à notre tendance naturelle ; mais il veut nous montrer où ils sont réellement.

(1) Platon, *Gorgias*, pages 257, 281, 284.

L'homme doit constamment veiller sur les deux conseillers insensés qu'il a au-dedans de lui, le plaisir et la douleur, avec les espérances et les craintes qui les accompagnent. Il ne doit les écouter l'un et l'autre que dans la juste mesure. Ce sont deux sources ouvertes par la nature et qui coulent sans cesse. Tout État, tout individu qui sait y puiser, dans le lieu, le temps et la quantité convenables, est heureux ; quiconque au contraire y puise sans discernement et hors de propos, est malheureux. Le souverain bien, tel que le définit le Philèbe, n'est tout entier ni dans la raison ni dans le plaisir ; il est dans le mélange de l'un et l'autre. La proportion est fort délicate sans doute à régler ; mais le philosophe, tout en subordonnant le plaisir, ne veut pas le proscrire, comme des doctrines exagérées l'ont essayé plus tard. C'est une grande question pour lui que le bonheur ou le malheur de la vie, et il n'a pas de préoccupation plus vive que de la bien résoudre. Aussi s'attache-t-il avec une sorte de passion à démontrer que, non-seulement la vertu est meilleure et plus belle en soi, ce qui n'est contestable que pour les esprits les plus dépravés, mais encore qu'elle est plus utile et plus heureuse.

Ceci est un point de la plus haute importance, et

comme les conditions de la vertu en ce monde demeurent toujours les mêmes, la démonstration qu'en fait Socrate nous intéresse tout autant que ses contemporains. On se plaint aujourd'hui comme alors des épreuves douloureuses de la vertu. Voici ce qu'en pense la grande âme du sage, victime d'une affreuse iniquité.

Il en appelle à l'expérience : Oui, la vertu quand on veut en goûter, et lorsqu'on [1] ne l'abandonne point dès ses premiers ans comme un transfuge, l'emporte par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur. Oui, elle nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de la vie. Quel est l'être raisonnable en effet qui puisse préférer la folie, la lâcheté, l'intempérance et la maladie, à la raison, au courage, à la tempérance et à la santé ? Rien qu'à regarder le spectacle des choses humaines, qui peut nier qu'en général et tout compensé, la vertu n'y soit bien plus heureuse que le vice ? Elle remporte aussi les prix de l'opinion et les distribue à ses partisans, outre les biens solides et tout autrement précieux qu'elle leur garde. Elle ne trompe

(1) Platon, *Lois*, I, pages, 33, 53, 54; *Philèbe*, le dialogue tout entier; *République*, IX, 200; *Lois*, V, 267.

jamais ceux qui l'embrassent sincèrement. D'abord les Dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de se rendre, par la pratique du bien, aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme de le devenir. Il n'est pas naturel qu'un être de ce caractère soit abandonné de l'être auquel il ressemble. La vertu est donc assurée de la protection des Dieux. Mais de la part des hommes, n'est-ce point encore ainsi que les choses se passent ? N'arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats, la même aventure qu'à ces athlètes qui courent fort bien en partant de la barrière, mais non pas lorsqu'il y faut revenir ? Ils s'élancent d'abord avec rapidité; mais sur la fin de la course, ils deviennent un sujet de risée lorsqu'on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés, tandis que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les justes n'ont-ils pas d'ordinaire le même sort [1] ? N'est-il pas vrai qu'arrivés au terme de chacune de leurs entreprises, de leur conduite et de leur vie, ils acquièrent une bonne renommée, et obtiennent des hommes les

(1) Platon, *Lois*, V, pages 267, 269; *République*, X, 276, 277, 278.

récompenses qui leur sont dues ? Lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, ne parviennent-ils pas, dans la société où ils vivent, à toutes les dignités auxquelles ils aspirent ? Quant aux méchants, lors même que durant leur jeunesse, ils auraient caché ce qu'ils sont, la plupart d'entr'eux se trahissent et se couvrent de ridicule à la fin de leur carrière. Devenus malheureux dans leur vieillesse, ils sont abreuvés d'outrages par les étrangers et par leurs concitoyens, sans compter les châtiments qui les atteignent presque toujours dès cette vie, et que dans l'autre leur réserve la justice incorruptible des Dieux.

Platon est si bien persuadé de la vérité pratique de ces préceptes, qu'il croit pouvoir aller jusqu'à fixer en chiffres précis le bonheur comparé de l'homme juste et du méchant. Par des calculs qui lui sont propres, il trouve que l'un est sept cent vingt-neuf fois plus heureux que l'autre. Il veut en outre avec ces belles maximes, fruits d'une expérience que chaque jour confirme, enchanter l'âme des enfants, tandis qu'elle est tendre et docile, assuré que ce discours entrera plus aisément qu'aucun autre dans leur esprit; et quand il a convaincu le cœur de quelque noble jeune homme, comme Glau-

con, il ferait volontiers venir un héraut qui proclamât à haute voix, et devant le monde entier, ce jugement prononcé par le fils d'Ariston : « Que le » plus heureux des hommes est le plus juste et le » plus vertueux; et que le plus malheureux est le plus » injuste et le plus méchant. »

A ces encouragements qui ne sont pas faits pour abaisser l'âme, Socrate ajoute un conseil qui est également propre à la calmer et à la grandir. Les évènements de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand intérêt. La raison dit qu'il est beau de conserver le plus de sérénité possible dans les malheurs, et de ne pas se laisser emporter par la passion au désespoir; et cela, parce qu'on ignore [1] si dans la sagesse des Dieux, ces accidents sont des biens ou des maux; qu'on ne gagne rien à s'en affliger, et que l'affliction n'est qu'un obstacle à ce qu'il faut s'empresser de faire en ces rencontres. L'homme d'un caractère modéré et sage qui subit une disgrâce, comme la perte d'un fils ou de quelqu'autre chose extrêmement chère, supportera cette perte plus patiemment que ne le ferait tout

(1) Platon, *République*, X, page 278: IX, 224: *Lois*, II. 101: *République*, IX, 204; X, 256.

autre homme. Il n'y sera point insensible; car une telle insensibilité est une chimère; mais il mettra du moins des bornes à sa douleur, soit quand il sera vis-à-vis de ses semblables, soit quand il sera seul vis-à-vis de lui-même. Que faut-il donc faire dans ces épreuves? « Prendre conseil de sa raison sur ce » qui vient d'arriver; réparer sa mauvaise fortune » par les moyens que la raison aura reconnu les » meilleurs; et n'aller pas au premier choc, portant » la main comme des enfants, à la partie blessée, » perdre le temps à crier; mais plutôt accoutumer » son âme à appliquer le plus promptement possible » le remède à la blessure, à relever ce qui est » tombé, et à se soigner au lieu de se lamenter. » C'est ce qu'un homme peut faire de mieux dans » les malheurs qui lui arrivent [1]. »

Je ne crois pas que le génie de la sagesse, éclairée par une étude profonde de la conscience et de la vie, et fortifiée par une absolue confiance en Dieu, puisse jamais donner des conseils plus fermes, plus pratiques, ni plus vrais. Ils sont aujourd'hui bien rebattus pour nous, s'ils ne sont guères mieux observés. Mais quelle nouveauté n'avaient-ils point, il y a

(1) Platon, *République*, liv. X, pages 255, 256, 257.

vingt-deux siècles! Et quelle lumière immense et pure ils versaient dans les cœurs!

Si Platon est aussi savant dans tout ce qui regarde la loi morale et ses conséquences, je ne trouve pas qu'il le soit autant en ce qui regarde la liberté de l'homme. Sans doute il l'admet; car sans la liberté, il n'y a point de morale. Mais il laisse planer sur cette question essentielle quelques nuages, qu'il eût été facile de dissiper. Il fait bien dire par l'Hiérophante, au nom de Lachésis, une des Parques, filles de la Nécessité : « Chaque âme choisit de sa » pleine puissance le Génie auquel elle veut confier » sa vie. La vertu, qui n'a point de maître, s'at- » tache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige, » et Dieu est innocent de notre choix. » Il dit bien dans les Lois, que « Dieu a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous, et que chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne. » Mais il répète cent fois et sous toutes les formes, que la faute est involontaire, et que nul ne fait le mal de son plein gré. Or, si le vice est involontaire, la vertu ne l'est pas moins; et l'homme est enchaîné pour le bien comme pour le mal, qu'il ne fait ni l'un ni l'autre

par l'initiative de sa volonté libre. Cependant nul n'est moins fataliste que Platon. Mais, par une méprise dont il ne semble pas se douter lui-même, il soutient quelquefois des théories paradoxales qui mènent à ce dogme funeste et dégradant. Comme le vice est à ses yeux le plus grand des maux, il ne peut pas croire que l'on veuille jamais son propre mal; et il en conclut que, quand l'homme est coupable, c'est-à-dire quand il s'inflige à lui-même le mal le plus redoutable, c'est toujours malgré lui. D'après ce principe, Socrate n'hésite pas à blâmer tous les législateurs d'avoir dans leurs codes partagé les délits en volontaires et en involontaires, et il tente de substituer à cette division vulgaire, et inique selon lui, une division meilleure. C'est à l'influence de la colère, du plaisir et de l'ignorance qu'il attribue toutes les fautes; et afin de dégager complètement notre responsabilité, c'est sur une mauvaise disposition du corps ou sur une mauvaise éducation, également indépendantes de nous, qu'il fait retomber cette fatale influence [1].

(1) Platon, *République*, liv. X, page 289; *Lois*, liv. X, 265; *Protagoras*, 87, 117; *Ménon*, 159, 162; *Lois*, IX, 162, 165, 171; *Timée*, 232; *Gorgias*, 269.

J'ose à peine le dire; mais sur cette question scabreuse, Platon parle quelquefois un langage dont le matérialisme pourrait se prévaloir.

Protagore, dans un entretien où il a plus d'une fois l'avantage sur Socrate, a beau lui opposer les arguments les plus décisifs et les plus clairs, Socrate ne se rend pas; et il soutient, contre l'évidence, que la vertu étant aussi involontaire que le vice, elle ne peut pas être enseignée. Protagore allègue l'opinion vulgaire, c'est-à-dire le sens commun, qui blâme le vice, qui le méprise et le châtie, parce qu'on croit généralement qu'il dépend du coupable de mal faire et de s'amender sous le coup de la juste peine qui le frappe. Pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui en sont déparés. Mais pour les biens que l'on croit accessibles à l'humanité par l'application, l'exercice et la science, on poursuit d'indignation, de réprimandes et de châtiments ceux qui ne les ont point, et qui ont les vices contraires. Protagore atteste en outre l'éducation qu'en public et en particulier on s'efforce toujours de donner aux enfants, dans la conviction où l'on est que ces leçons leur seront profitables. Mais Socrate résiste à la puissance de ces raisons; et l'entretien finit sans qu'il

ait rien cédé au bon sens de son interlocuteur, tout en feignant cependant, par une condescendance de pure politesse, d'être ébranlé quelque peu.

Contradiction frappante, qu'il admet tout en la signalant lui-même! Il prétend que la vertu ne peut pas être enseignée, et il soutient en même temps qu'elle n'est qu'une science, c'est-à-dire qu'il suffit de savoir ce qu'est le bien pour le faire. Si la vertu est une science, comment se fait-il qu'elle ne puisse s'enseigner? Est-ce qu'il n'est pas de l'essence d'une science quelconque de pouvoir être apprise par l'homme, et de pouvoir se transmettre? N'est-ce pas là un des caractères les moins contestables de la science? Et si l'on méconnaît celui-là, était-ce bien la peine d'instituer cette grande enquête du Théétète [1]?

D'où viennent donc les hésitations de Platon, je ne veux pas dire, ses erreurs? Elles viennent des plus nobles causes. D'abord tout en blâmant le coupable, et même en le châtiant avec sévérité quand il le faut, il a pour lui la pitié la plus profonde; il l'aime trop pour désespérer de sa guérison, et par

(1) Platon, *Protagoras*, V, 31, 33, 41, 50, 124; *Ménon*, 137, 201, et *passim*.

une illusion qui n'est qu'un excès de charité, il veut se persuader que c'est malgré lui qu'il a failli. L'indulgence est bien plus facile et bien plus douce, quand on se dit que le crime n'a pas été volontaire ; et le sage ne s'aperçoit pas que, dans cette fausse théorie, il est la dupe de son cœur. En second lieu, il s'est fait une si haute idée de la nature humaine qu'il ne peut pas s'imaginer qu'elle soit volontairement capable du mal. Il la suppose faite uniquement pour la science et la vertu. L'ignorance et le vice lui semblent des monstruosités presque impossibles ; et il ne veut pas croire que l'intelligence puisse jamais admettre et souffrir de son plein gré d'aussi mauvais hôtes.

Ce sont là des sentiments très-louables sans doute. Mais il serait dangereux de les pousser trop loin ; et il faut surveiller avec la plus scrupuleuse attention les conséquences qui peuvent en sortir. Dire que la faute n'est jamais volontaire, c'est dire qu'il n'y a jamais de faute ; car la culpabilité ne peut consister que dans la volonté. Du moment que l'homme n'a pas voulu, il n'est point responsable de ce qu'il a fait ; et ce serait une odieuse iniquité de le condamner pour un délit où son intention n'a point participé. Le fait peut être aussi désastreux qu'on

voudra, il n'est imputable à personne. On peut le déplorer, mais on ne peut le punir ; et Platon, sans le vouloir, énerve toute la législation qu'il a pris lui-même tant de soin à édifier. A quoi bon cette longue et minutieuse nomenclature des délits et des peines ? Il n'y a plus de délits proprement dits ; il ne doit plus y avoir de châtiments.

Ce qui est trop vrai malheureusement, c'est que, sous la provocation de l'intérêt ou de la passion, la voix de la raison a été méconnue. Elle parlait ; mais on ne l'a point écoutée ; elle condamnait l'action mauvaise qu'on allait faire ; mais la volonté, qui pouvait se soumettre, a mieux aimé se révolter ; et l'homme s'est rendu coupable tout en pouvant rester innocent. Il faut accorder à Platon qu'il est des natures qui cèdent au mal avec une facilité déplorable, tandis qu'il en est d'autres qui se portent au contraire spontanément au bien. C'est là un mystère de la Providence que n'ont pu pénétrer ni Timée, tout sage qu'il est, ni Er l'arménien, tout témoin qu'il a été des secrets de l'autre vie. Mais Platon, de son côté, doit reconnaître que Protagore, sous l'enveloppe de l'allégorie, a trouvé la vérité. Quelques différences que l'organisation physique mette entre les hommes, ils ont tous sans exception

reçu en partage les sentiments du bien et du mal ; et la lumière qui les éclaire, bien qu'elle soit plus ou moins vive, suffit toujours, quelque faible qu'elle soit, à les guider. Elle suffit surtout pour que la justice humaine puisse exercer ses vindictes nécessaires. Le coupable a su ce qu'il faisait ; il l'a voulu dans un certain degré. C'en est assez ; on peut le frapper avec équité, sans d'ailleurs renoncer à le frapper avec proportion et mesure. La justice humaine est assez clairvoyante en ce qu'elle ne punit en général que des coupables. Mais la parfaite appréciation du délit ne lui appartient pas ; ses balances ne sont pas assez sensibles ; et c'est Dieu seul qui peut savoir avec une précision complète jusqu'où la faute est allée, et jusqu'où le châtiment équitable doit la suivre.

Mais poursuivons les conséquences fâcheuses qui sortent du principe faux qu'admet la générosité de Platon. Si le vice est volontaire, malgré ce qu'en dit Platon, la vertu ne l'est pas moins. Elle n'est pas un pur don de Dieu, comme Socrate veut le faire croire au jeune Ménon qu'il instruit [1]. Certainement Dieu n'a pas doué tous les hommes également pour

(1) Platon, *Ménon*, pages 226, 231.

le bien, non plus que pour le mal. La vertu est aisée pour celui qui possède une raison plus éclairée et des passions moins violentes ; elle est plus pénible pour l'être grossier qui a reçu moins d'intelligence avec des instincts plus impérieux. Mais facile ou difficile, elle n'en est pas moins toujours la vertu, c'est-à-dire, un combat ; et, si Platon avait voulu demander à la langue grecque l'étymologie de ce beau mot, il aurait vu que la vertu est un choix entre deux partis contraires, et qu'elle tire tout son mérite de sa résistance à celui des deux qu'elle n'embrasse pas. La vertu suppose nécessairement une lutte plus ou moins rude ; et cette lutte, c'est l'homme seul qui l'engage et la soutient. Quelques forces que Dieu lui ait données, il pourrait n'en pas faire usage, et, tout assuré qu'il serait de la victoire, s'abaisser, s'il le voulait, à la défaite. Les facultés qui rendent la vertu possible viennent du ciel ; mais la vertu elle-même vient de nous, et elle mérite l'estime et la louange, comme le vice mérite le mépris. Sans doute, par un long et constant exercice, elle devient si naturelle au cœur qui la pratique avec courage, qu'il peut croire l'avoir toujours possédée. Mais si Socrate avait voulu recueillir ses souvenirs personnels, il se fût, selon toute apparence, rappelé un temps

où elle n'était pas en lui tout ce qu'elle devint plus tard, quand il refusait l'offre de Criton, ou qu'il faisait devant ses juges cette fière harangue qui lui coûta la vie. La vertu peut donc s'apprendre; elle peut donc s'enseigner. L'homme qui possède ce trésor doit dans sa gratitude remercier Dieu de lui avoir permis d'en jouir. Mais ce serait être injuste envers soi-même que de ne pas se l'imputer. Il est bon d'être modeste, comme Socrate l'a toujours été. Mais la modestie n'empêche pas la justice; et par la même cause qui fait que l'homme s'attribue la faute, il peut aussi sans orgueil s'attribuer la vertu.

Si j'ai tant insisté sur ce point, c'est que cette tache est la seule que je puisse signaler dans tout le système moral de Platon. Mais chose assez singulière! cette insuffisance en théorie se borne au principe lui-même, et ne s'étend à aucune des conséquences pratiques qu'elle risquait de compromettre. Platon a l'air de douter de la liberté, puisqu'il prétend que le vice est involontaire. Mais le vice n'a jamais eu d'adversaire plus implacable; et quand il s'agit de le guérir, jamais main plus ferme n'a tenté d'appliquer le remède. Parfois même, il se laisse aller, dans le grand et solennel traité des Lois, à une sévérité qui peut sembler dépasser les bornes. Il

reconnaît très-bien que la préméditation aggrave la faute qu'elle constitue ; et tout en soutenant que l'ignorance est involontaire, il la punit absolument comme si elle ne l'était pas. Il décrit avec une vérité frappante les combats que rend la liberté avant de succomber. Il démontre que le plus beau triomphe est celui qu'on obtient sur soi-même, et qu'à celui-là est attaché le bonheur de la vie, comme le malheur au contraire est attaché à la défaite. Il croit si bien, en dépit de sa théorie, que l'homme peut être victorieux, qu'il lui indique les moyens de remporter la victoire, et lui conseille d'opposer aux assauts de la volupté les fatigues corporelles, qui détournent ailleurs ce qui la nourrit et l'entretient. Il lui conseille encore de lutter sans cesse contre ses penchants naturels, et de les réprimer pour acquérir la perfection de la force. Quand il veut expliquer la tempérance, il se raille bien un peu de cette expression : Être maître de soi-même, qu'il n'entend pas trop, à ce qu'il dit, pour se jouer de ses jeunes interlocuteurs. Mais il l'analyse pourtant avec une infaillible sûreté; et il en rend compte par cette dualité de la nature humaine qu'à son grand honneur il a le premier constatée. On est maître de soi, quand, des deux parties dont l'homme se compose, la meilleure

domine la moins bonne. Mais quand par le défaut d'éducation ou quelque mauvaise habitude, la partie moins bonne envahit et subjugue la partie meilleure, alors on dit de l'homme, en manière de reproche, qu'il est esclave de lui-même et intempérant. Enfin, il remarque que, dans une foule d'occasions, lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, et l'on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement [1]. Voilà bien la liberté avec toutes ses conditions de force et de faiblesse, de gloire et de honte, de grandeur et d'abaissement. Mais comment Platon a-t-il pu soutenir que le vice et la vertu sont involontaires, quand il décrit aussi clairement les phases du conflit ?

Il n'est pas plus exact quand il croit que la vertu est la science, et qu'il suffit de connaître le bien pour le faire. C'est une aberration monstrueuse, si l'on veut, mais très-fréquente, de savoir qu'on fait mal, et de n'en pas moins commettre la faute que l'on blâme. Cette contradiction flagrante de la raison et

(1) Platon, *Protagoras*, p. 104; *Lois*, I, 8, 26, 31, 62; VIII, 120; X, 265; *République*, IV, 216, et page 256. l'exemple de Léonce, fils d'Agathon.

de la passion est incontestable; et comme le philosophe doit aimer la vérité plus encore qu'il n'est philanthrope, il faut qu'il confesse, bien qu'à regret, cette dégradation trop réelle de la nature humaine. Ce n'est pas un faux calcul qui préfère, comme le croit Socrate, le plaisir actuel à des douleurs futures beaucoup plus grandes; ce n'est pas une ignorance de la nature des choses ; c'est une perversité qui préfère le mal au bien, tout en les connaissant l'un et l'autre dans leur valeur diverse. Le méchant n'ignore point ce qu'il fait; il se complaît, au contraire, dans le vice auquel il se livre. Il sent bien qu'il se perd ; mais il court à sa perte, tout en la déplorant. C'est même cette défaite de sa raison qui constitue sa faute ; car, s'il ignorait ce qu'il fait, il ne serait ni coupable, ni responsable devant les hommes ni devant Dieu. Ainsi, à ce premier point de vue, la vertu et la science ne sont pas identiques. On peut savoir et ne pas faire ; on peut faire le contraire de ce que l'on sait. Puis, n'est-il pas dangereux de donner à croire qu'en cette vie savoir c'est agir, que penser c'est faire, et qu'il suffit de la théorie sans la pratique pour constituer la vertu parfaite ? Si la vertu est en effet la science, l'homme doit se borner à savoir pour être vertueux ; sa vie morale se réduit

à la contemplation ; et alors, ses devoirs les plus évidents et les plus indispensables en ce monde ne risquent-ils pas de s'abîmer et de disparaître dans ce devoir imaginaire que son intelligence se crée à plaisir ? Rien n'est plus loin, je l'avoue, de la pensée de Socrate et des exemples qu'il a personnellement donnés. Mais ses principes, outre qu'ils ont l'inconvénient d'être des paradoxes, renferment ces fâcheuses conséquences. Tout éloignées qu'elles sont, un temps viendra où des esprits moins sages développeront ces germes dangereux, et les mystiques d'Alexandrie pourront, sans trop d'erreur, s'intituler les nouveaux disciples de Platon.

Mais j'ai hâte de fuir le terrain de la critique, et je reviens à celui de l'admiration, que je n'aurai plus à quitter.

Platon a parfaitement démontré que la vertu ne consiste pas dans un seul acte vertueux, et que, pour être réelle, il faut qu'elle soit le résultat d'une longue pratique. Elle est, comme il le dit lui-même, « l'harmonie de l'habitude et de la raison. » Il a vu tout aussi bien que la vertu est une sorte de milieu, et que, la nature humaine étant ce qu'elle est, la voie la plus sûre à suivre est celle qui s'éloigne des extrêmes. Il recommande la tempérance, qui, « considérée toute

» seule, est assez insignifiante et mérite à peine » qu'on en parle, » mais qui donne aux autres qualités ou leur enlève tout leur prix. Laisser libre carrière à ses passions et chercher à les satisfaire est un mal sans remède; c'est mener une vie licencieuse et déréglée, qui ne peut conduire qu'à la honte et au malheur. La vertu et le bonheur se trouvent mille fois plus aisément dans la proportion et dans l'égalité. Aussi, en supposant que les âmes puissent faire un choix [1], comme elles en font un dans les Champs-Élysées, selon le récit d'Er l'arménien, le sage leur conseillerait de savoir se fixer pour toujours à un état médiocre, et d'éviter également les deux extrémités. Quand le prudent Ulysse, appelé le dernier, vient aussi pour choisir, il ne cherche point une de ces conditions brillantes et périlleuses où les passions de tout genre apprêtent à l'âme tant de chutes. « Le souvenir de ses longs revers l'ayant désabusé « de l'ambition, il chercha longtemps, et découvrit à « grand'peine, dans un coin, la vie tranquille d'un « homme privé, que toutes les autres âmes avaient « dédaigneusement laissée à l'écart. En l'apercevant

(1) Platon, *Lois*, I, 72; III, 186; VI, 351, VII, 12; *Gorgias*, 362; *République*, X, 289.

« enfin, il dit que, quand il aurait été le premier à « choisir, il n'aurait pas fait un autre choix. » Platon a poussé cette théorie de la tempérance jusqu'où elle peut aller; et ce n'est pas pour l'individu seulement qu'il a fait de la modération le gage le plus assuré de la vertu, c'est encore pour l'État. Tout puissant qu'il est et quelque nombreux qu'en soient les éléments, l'État ne peut vivre que par les mêmes principes qui font vivre les individus; l'excès le perd tout aussi bien qu'eux; et la démocratie exagérée d'Athènes ne peut pas plus se promettre le bonheur et la durée, que le despotisme sans frein de la monarchie des Perses. La tempérance, indispensable aux particuliers, s'ils veulent être heureux, l'est tout autant pour les peuples; et le législateur est bien aveugle, qui pousse à l'extrême le principe sur lequel il prétend organiser l'État, dont la tutelle lui est remise [1].

Je ne m'arrête point aux théories de Platon sur l'éducation ; on sait assez tout ce qu'elles ont de vrai et de pratique, sans parler de leur grandeur et de leur noblesse. Parmi ceux qui, plus tard, ont écrit sur ce sujet, il n'en est pas un qui n'ait amplement

(1) Platon, *République*, X, page 292 ; *Lois*, III, 199.

puisé à cette source aussi pure qu'abondante, qui ne se tarira pas plus que la vérité. Tout en assurant que la vertu ne peut être enseignée, Socrate n'en fait pas moins les efforts les plus heureux pour l'enseigner à l'enfance, et c'est encore à lui qu'il faut demander la discipline qui fait les intelligences éclairées, les bons citoyens et les cœurs vertueux.

Jusqu'à présent, nous n'avons étudié sur ses traces que la vertu considérée en elle-même. Voici maintenant les conséquences sociales et religieuses de la vertu. Je commence par les premières.

C'est la vertu qui, s'épanouissant dans la justice et la bienveillance, est le véritable lien des sociétés. Que deviendraient-elles sans les relations de toute sorte que les citoyens qui les composent, forment entre eux? Et que seraient ces relations entre des êtres doués de raison, si la vertu n'en était la première base? C'est Jupiter lui-même qui l'envoya au genre humain, quand il voulut réformer l'œuvre trop incomplète des deux fils de Japet. Il n'y a d'amitié possible et durable qu'entre les hommes de bien; et la vertu, qui est la condition du bonheur individuel, est aussi la condition du bonheur dans la société. Les méchants ne peuvent rester longtemps unis. Si l'intérêt les rapproche un instant, bientôt il les

sépare. L'intérêt, aidé du vice, encore plus instable que lui, les arme les uns contre les autres; et la société, si elle n'était composée que d'êtres méchants, ne pourrait pas subsister un seul jour. Cet axiôme antique, que « Le semblable recherche le semblable, » n'est vrai qu'à moitié. L'homme de bien seul est ami de l'homme de bien. Le méchant ne saurait former jamais, ni avec le bon, ni avec le méchant, son semblable, une véritable amitié. Mobile et changeant comme il l'est, toujours différent de lui-même et contraire à lui-même, il peut encore bien moins ressembler à un autre et l'aimer. Plus un méchant se rapprochera de son pareil et fera société avec lui [1], plus il devra devenir son ennemi; car il lui fera quelque injustice. Et comment serait-il possible que l'offenseur et l'offensé restassent bons amis?

Au contraire, la vertu appelle naturellement, entre deux cœurs qui l'aiment d'une ardeur égale, la bienveillance mutuelle, garantie de la paix dans l'État. Les citoyens sont unis entr'eux, parce qu'ils recherchent en commun le bien, dont ils ont fait le devoir sacré de toute leur vie. Mais un cœur géné-

(1) Platon, *Protagoras*, page 38; *Lysis*, 59; *Phèdre*, 68.

reux ne se contente pas de cette bienveillance toute spontanée pour ceux qui lui ressemblent. La vertu lui inspire un sentiment plus difficile et plus rare. Comme il n'a pas seulement des gens de bien autour de lui, il faut qu'il sache vivre avec les méchants ; et comme il s'est interdit de jamais faire le mal, il n'en fera pas plus à ses ennemis qu'il n'en fait à ses amis. Loin de là ; il sait que le mal qu'on fait aux êtres méchants les rend encore plus vicieux qu'ils ne sont, comme ces bêtes rétives qu'un écuyer malhabile rend indomptables, par les coups qu'il leur donne. Faire du mal, même aux méchants, est une maxime qui n'est qu'à l'usage des tyrans ou des insensés, d'un Perdiccas, d'un Périandre, d'un Xerxès. Le sage, au contraire, adoucira le méchant par le bien qu'il lui fera, ou tout au moins par l'exemple de sa propre justice. Le méchant est par dessus tout digne de pitié, parce qu'il a l'âme malade, c'est-à-dire la partie la plus précieuse de lui-même. Il est vrai qu'il y a des cœurs tellement corrompus qu'ils en sont incurables, et leur vices sont montés à un tel excès qu'il est très-difficile ou même impossible de les guérir. Mais ce sont là des exceptions aussi rares qu'elles sont douloureuses. Pour la plupart des méchants, leurs maux laissant quelque espoir de guérison, il

faut à leur égard réprimer sa colère, et ne point se laisser aller à des emportements et à d'aigres réprimandes qui ne feraient que les cabrer, et les éloigner du remède [1].

Ce qui donne à tous ces préceptes de Socrate une grandeur et une originalité qui leur sont propres, c'est qu'il ne se borne pas à les exposer : il les pratique, et sa vie entière n'en est que la longue et pénible application. Dès qu'il a reçu du Dieu de Delphes sa mission sainte, et qu'il s'est éclairé lui-même, il ne cesse d'éclairer ses concitoyens. Sous les formes les plus bienveillantes, que n'exclut point l'ironie comme il l'entend, il leur donne les plus utiles conseils, et il porte dans les consciences sincères la lumière qu'il puise dans la sienne. C'est un devoir si étroit pour lui de faire du bien à ses semblables, et de les sauver, s'il le peut, qu'au prix même de la vie il ne renoncerait pas à le remplir. Les Athéniens lui diraient : « Socrate, nous rejetons l'avis » d'Anytus, et nous te renvoyons absous; mais c'est à » condition que tu cesseras de philosopher et de faire » tes recherches accoutumées, et que si tu y re- » tombes et que tu sois découvert, tu mourras. »

(1) Platon, *Lois*, I. page 13; IV, 264; *République*, I, 20.

Socrate n'hésiterait point à leur répondre : « Athé-
» niens, je vous honore et je vous aime ; mais j'obéi-
» rai au Dieu plutôt qu'à vous. Tant que je respirerai,
» et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de
» vous donner des avertissements et des conseils, et
» de tenir à tous ceux que je rencontrerai mon lan-
» gage ordinaire. Si même je me défends à cette
» heure, ce n'est pas pour l'amour de moi, comme
» on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de vous,
» de peur qu'en me condamnant vous n'offensiez le
» Dieu. » Telle est la conviction de Socrate, telle est sa charité envers les autres hommes, que, quand on a entendu son apologie, on n'est pas étonné de le voir devancer de quelques siècles le christianisme lui-même, et dire aux citoyens de sa république : « Vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes
» frères : » car lui-même il n'a pas oublié un instant qu'il était le frère de ses bourreaux. [1]

On devine assez quelles sont les doctrines religieuses qui doivent couronner des doctrines morales de cet ordre, et la théodicée de Platon et de Socrate est bien facile à tirer de leur morale. Si la voix qui

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 93, 95 ; *République*, III, 187.

parle à notre conscience est celle de Dieu ; s'il est le législateur auquel nous devons tous obéir, si tous les hommes ne forment qu'une grande famille, il est clair que leur père commun, c'est Dieu lui-même, qui leur a permis de l'aimer, comme ils s'aiment entr'eux. L'homme est en communication perpétuelle avec lui. « Il ne saurait jamais lui échapper, « fût-il assez petit pour pénétrer dans les profon- » deurs de la terre, fût-il assez grand pour s'élever « jusqu'au ciel. » Encore bien moins pourrait-il l'emporter jamais sur les Dieux, et se soustraire à cet ordre inviolable qu'ils ont établi, et qu'il faut infiniment respecter. L'impiété la plus grave, après celle qui nie l'existence de Dieu, c'est de ne pas croire à sa providence; c'est de supposer qu'elle puisse un seul instant délaisser l'homme et le perdre de vue, livré sans contrôle à la fureur de ses vices ou à l'impuissance de ses vertus. Le titre le plus beau et le meilleur de l'homme, c'est d'être « un jouet « sorti des mains de Dieu. » Nous n'avons rien qui ne vienne de sa libéralité, et nous ne saurions assez le remercier par nos prières, par nos offrandes et par un culte assidu. Il est notre force, et nous ne sommes rien sans lui. « Dieu, suivant l'antique tradition, est le » commencement, le milieu et la fin de tous les êtres ;

» il marche toujours en ligne droite, conformément » à sa nature, en même temps qu'il embrasse l'uni- » vers. La justice le suit, vengeresse des infractions » faites à sa loi. Quiconque veut être heureux doit » s'attacher à elle, marchant humblement et modes- » tement sur ses pas. Mais, pour celui qui se laisse » enfler par l'orgueil, qui livre son cœur au feu des » passions, et s'imagine n'avoir besoin ni de maître, » ni de guide, Dieu l'abandonne à lui-même; et, » ainsi délaissé, il ne tarde pas à payer la dette à » l'inexorable justice, et finit par se perdre, lui, sa » famille et sa patrie. [1] »

Puisque tel est l'ordre immuable des choses, que doit penser, et que doit faire le sage ? Évidemment, tout homme sensé pensera qu'il faut être de ceux qui s'attachent à Dieu. Mais quelle est la conduite agréable à Dieu ? Une seule ; car Dieu étant pour nous la juste mesure de toutes choses, et non pas l'homme, comme on l'a si vainement prétendu, il n'est pas d'autre moyen de s'en faire aimer que de travailler de tout son pouvoir à lui ressembler, autant, du moins, qu'il est donné à l'homme d'atteindre à cet inaccessible modèle. Assuré de cette

(1) Platon, *Lois*, liv. X, pages 267, 253; VII, 39; IV, 235; IV, 233.

affinité et de cette « parenté divine, » persuadé que la Providence veille sans cesse sur lui, comme sur le reste du monde, soutenu par l'assentiment de sa conscience lui rendant ce témoignage qu'il se soumet docilement à l'ordre général, que peut-il craindre dans l'univers entier? Comment son cœur se refuserait-il à croire à cette vérité consolante, qu'il n'y a rien à redouter pour l'homme de bien, ni durant cette vie, ni après la mort? Si quelques revers l'atteignent sur la terre, comment ne conserverait-il pas la ferme confiance que les Dieux lui accorderont ce qu'ils ne manquent jamais d'accorder aux gens de bien, l'adoucissement des maux qui les affligent, le changement de leur condition présente en une meilleure, tandis qu'au contraire, les biens moraux qu'ils possèdent, loin d'être passagers, leur sont acquis à jamais? C'est en de telles espérances, c'est en de « telles « ressouvenances » qu'il faut passer sa vie, les rappelant distinctement à soi-même et aux autres, en toute occasion, dans les moments sérieux comme dans ceux d'amusement [1].

Il me semble que, quand on a bien compris tout ce qu'a de magnanime et de fortifiant cette absolue

(1) Platon, *Lois*, liv. IV, page 234; X, 253; V, 266.

confiance en Dieu, on comprend mieux la tranquillité imperturbable de Socrate en face de la mort, sans d'ailleurs avoir peut-être la force de la partager. Il s'est appris dès longtemps à mourir; et la philosophie, qui enseigne à l'âme à subsister de sa vie propre et à s'isoler de « la folie du corps », n'est au fond, comme il le dit, qu'un apprentissage de la mort. Mais ce n'est pas là ce qui fait son inébranlable sécurité. Il pourrait être préparé à mourir et redouter cependant les conséquences dont la mort sera suivie. Mais pour lui de deux choses l'une : ou la mort est l'anéantissement absolu et la destruction de toute conscience, comme bien des gens sont trop portés à le croire ; ou c'est, comme on le dit, un simple changement et le passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Si la mort est la privation de tout sentiment, un sommeil sans aucun songe, quel merveilleux avantage n'est-ce pas que de mourir? Car que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée dans un sommeil profond, qu'aucun songe n'aurait troublé, qu'il compare cette nuit avec toutes les nuits et tous les jours qui ont rempli le cours entier de sa vie, et qu'il dise en conscience combien il a eu de jours et de nuits plus heureuses et plus douces que celle-là. La mort étant quelque chose de semblable : elle n'est pas un mal ; car alors

la durée tout entière ne paraîtrait plus ainsi qu'une seule nuit. Mais si la mort, comme le croit Socrate, est le passage de ce séjour à un autre, et que là soit le rendez-vous de tous ceux qui ont vécu, quel plus grand bien peut-on imaginer ? Il n'ose affirmer, malgré son espoir, qu'il s'y réunira bientôt à tous les hommes vertueux, frappés comme lui par l'iniquité. Mais ce qu'il affirme sans hésitation, et avec autant d'assurance qu'il affirmerait son existence présente, c'est qu'il trouvera dans l'autre monde, des Dieux, amis de l'homme, dont ils sont les vrais juges ; c'est qu'il est une destinée réservée aux hommes après leur mort, et que cette destinée, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchants [1].

Telle est la foi de Socrate; tel est le dogme saint qu'il n'a point, de son propre aveu, révélé au monde, mais qu'il a consacré par sa mort, et comme scellé de son sang.

Ce n'est point ici le lieu de rappeler tous les arguments par lesquels Socrate essaie de démontrer l'immortalité de l'âme dans cette tragédie du Phédon. Je

(1) Platon, *Phédon*, pages 198, 199, 206; *Apologie de Socrate*, page 113.

ne dis pas qu'ils soient tous également puissants. Mais qu'importe ? Le spectacle de sa grande âme, et de la foi qu'il confesse en buvant le poison, est le plus invincible des arguments ; et tous ceux de la dialectique la plus habile ne valent pas celui-là. Sans doute, elles sont bien fortes les raisons qui persuadent Criton, Cébès, Simmias, Apollodore, et Phédon, témoin avec eux, et narrateur de ce drame déchirant. Mais l'exemple de Socrate persuade bien mieux encore. La vérité seule peut donner tant de constance. Il est vrai que le plus difficile n'est pas de croire avec Socrate ; ce n'est pas même de mourir avec autant de courage que lui : c'est de vivre comme il a vécu ; et nous devons nous dire qu'on n'a tant de confiance en la justice et la bonté de Dieu, que quand on les mérite par une irréprochable vie. Il n'y a que les cœurs purs qui voient aussi clair ; et le vice, même sans être incurable, a cette triste conséquence qu'en même temps qu'il nous ravit la vertu, il nous prive encore de la vérité. Il obscurcit la vie future, autant qu'il ternit et dégrade celle-ci.

Ainsi, pour Platon la vie à venir apparaît sous les couleurs les plus sereines ; et l'âme du juste peut y marcher sans trouble. La vie future est le complément nécessaire de la vie présente. Mais elle n'en

est point la réparation. L'homme n'a point à se plaindre ici-bas du sort que lui ont fait les Dieux ; et les biens dont il y jouit sont assez grands, quand il sait les acquérir par sa vertu, pour qu'il n'ait point à gémir de sa destinée. Mais il doit rendre compte de cette destinée à qui la lui a permise ; et ce sont des juges qui le recevront dans l'autre monde. Il comparaîtra devant eux dépouillé de tout cet attirail qui l'entourait durant l'existence, et qui empêchait ses semblables de le connaître à son prix réel. Le juge qui l'attend au-delà de cette vie doit examiner immédiatement [1] avec son âme l'âme de chacun, et il n'y aura point de subterfuge qui puisse lui cacher les fautes. On peut tromper les hommes sur la terre ; aux enfers, on ne trompe point Minos ; et la sentence qu'il rend est infaillible, comme la punition est inévitable pour le méchant qu'il condamne. C'est à l'homme, pendant qu'il vit, de s'assurer contre des vengeances qu'il dépend de lui de prévenir ; et s'il a su jouer « le jeu de la vie, » il n'a d'abord rien à perdre avec les hommes ; et il a tout à gagner avec les Dieux, pleins de bienveillance pour la vertu qu'ils ont inspirée et qu'ils récompensent.

Les adversaires de Socrate comme Calliclès, Polus

(1) Platon, *Gorgias*, page 405.

et Gorgias, prennent tout cela pour des contes de vieille femme et n'en font aucun cas. Parce que la tradition populaire, écho assez obscur de la conscience humaine, leur présente des fables puériles, ils rejettent avec elle les grands principes qu'elle voile sous des allégories. Il est probable que de nos jours le scepticisme n'est guère moins répandu qu'au temps des Sophistes. Mais on peut répondre aux Calliclès de notre temps ce que Socrate répondait à ses contradicteurs : « Vous n'auriez droit de ne tenir » aucun compte de ces préjugés de la foule que si, » après bien des recherches, vous pouviez trouver » quelque chose de meilleur et de plus vrai. En » attendant, vous ne sauriez nous prouver qu'on » doive mener une autre vie que celle qui nous sera » utile, quand nous serons là-bas. Il nous faut suivre » la route qui conduit au bonheur et pendant la vie » et après la mort ; et le meilleur parti à prendre est » de vivre et de mourir dans la culture de la justice » et de la vertu [1]. »

Nous pouvons ajouter avec Socrate qu'il n'y a rien de plus important pour l'homme que d'avoir sur ces problèmes des idées justes ; car c'est de là que

(1) Platon, *Gorgias*, pages 405, 411 ; *Lois*, VII, 40 ; X, 220 ; *République*, X, 266.

dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite. Les esprits légers n'y voient nulle conséquence. Mais comme l'intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse n'est rien en comparaison de la durée entière, il est bien aveugle l'être immortel, qui borne ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à toute la durée.

Voici donc à peu près l'ensemble de la morale platonicienne, considérée dans ses principaux traits, en laissant de côté tant de détails vrais et gracieux qui la parent et la complètent : étude approfondie de la conscience, et dans l'individu et dans l'humanité; notion du devoir donné pour guide et pour flambeau à la vie ; nécessité salutaire de l'expiation ; sagesse consommée, qui, à côté du devoir, ne refuse à l'homme ni le plaisir ni le bonheur ; appréciation exacte de la nature et des effets de la vertu dans cette vie ; magnanimité qui prend héroïquement son parti des épreuves auxquelles elle est soumise ; charité intelligente ; humble soumission aux volontés de Dieu ; espérance devant la mort ; certitude d'une vie future ; confiance sans bornes en la justice divine, à laquelle l'homme ne peut se soustraire ; tel est le code moral de Socrate, ou plutôt sa religion, qui, depuis lui, n'a point cessé et ne cessera jamais d'être la religion des âmes éclairées et pures.

J'en terminerais ici l'éloge avec l'exposition, si je ne tenais à montrer encore quelle est la source où Platon a puisé tant de vérité, tant de grandeur et de justesse. C'est dans l'idée qu'il s'est faite de la nature humaine, idée pleine de la plus exquise mesure, qui n'exalte point l'homme et ne le rabaisse point, qui lui enseigne précisément ce qu'il est, qui ne le met point au-dessus de sa condition réelle, et qui ne le ravale point au-dessous, qui lui donne un légitime orgueil sans rien ôter à son humilité nécessaire, qui ne le fait ni trop puissant ni trop faible, et qui, sans l'enlever à aucun de ses devoirs sur la terre, lui montre sans cesse le ciel auquel il est destiné.

Socrate est le premier, je crois, parmi les sages, qui ait essayé de prouver, par une étude attentive, l'empreinte de Dieu marquée dans la nature de l'homme. Partant de cette idée profonde d'Anaxagore, que, dans le monde, l'intelligence est le principe de tout, il en tirait, comme il le dit dans le *Phédon*, cette conséquence qu'une intelligence ordonnatrice et créatrice doit avoir tout disposé pour le mieux, et que, pour connaître la nature de chaque chose, il n'y a qu'à chercher la manière la meilleure dont elle peut être. L'homme, dans ce qui se rapporte à lui, ne doit chercher à connaître, comme

dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait. Héraclite, avant Socrate, avait bien dit qu'en comparaison de l'homme, le plus beau des singes doit sembler laid, de même que l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse et la beauté. Mais, loin de se borner, comme le philosophe Ionien, à l'étude du corps, Socrate, guidé par le grand principe du mieux, ne s'occupe que de l'âme; et c'est par elle seule qu'il veut étudier la nature humaine. Pour bien savoir ce qu'est véritablement l'âme, il n'y a qu'une méthode efficace et régulière. Au lieu de la considérer, comme on le fait trop souvent, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et tant d'autres misères, il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Mais comme ceux qui verraient Glaucus le marin auraient peine à reconnaître sa première forme, défigurée par les flots, sous des amas de coquillages, d'herbes marines et de cailloux qui le cachent, ainsi l'âme s'offre à nos regards défigurée par mille passions et mille maux. Mais l'endroit par où il la faut considérer, c'est son goût pour la vérité. Il faut voir à quelles choses elle s'attache, quels commerces elle recherche, étant par

sa nature de la même famille que ce qui est divin, immortel, et impérissable ; il faut voir ce qu'elle peut devenir, lorsque, se livrant tout entière à cette poursuite, elle s'élève, par ce noble élan, du fond des flots qui la couvrent aujourd'hui [1].

Quand donc l'âme trouve-t-elle la vérité ? N'est-ce pas surtout dans l'acte de la pensée que la réalité se manifeste à elle ? Ne pense-t-elle pas mieux que jamais, lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue ni par l'ouïe, ni par la douleur ni par la volupté, et que renfermée en elle-même, et se délivrant, autant que cela lui est possible, de tout commerce avec le corps, elle s'applique directement à ce qui est, afin de le connaître ? N'est-ce pas alors que l'âme du philosophe méprise le corps, qu'elle le fuit et cherche à être seule avec elle-même? Est-ce par quelque sens corporel qu'elle saisit les Idées du bien, du beau, du juste, de la grandeur, de la force, en un mot l'essence de toutes les choses ? Est-ce par le moyen du corps qu'on atteint ce qu'elles ont de plus réel ? Ou bien ne pénètre-t-on pas d'autant plus avant dans ce qu'on veut connaître, qu'on y pense davantage et avec plus de rigueur?

(1) Platon, *Phédon*, page 277; *Hippias*, 121; *République*, liv. X, 273.

Mais l'âme, rattachée à l'intelligence infinie par son goût pour la vérité, s'y rattache bien plus étroitement encore par son goût pour le bien. C'est l'Idée du bien qui répand sur les objets de la connaissance, la lumière de la vérité, et qui donne à l'âme, qui connaît, la faculté de connaître. Cette Idée est comme le principe de la vérité et de la science. Mais quelque belles que soient la vérité et la science, on ne se trompera point en pensant que l'Idée du bien en est distincte, et les surpasse encore en beauté. De même que, dans le monde matériel, le soleil rend visibles les choses visibles, et qu'il leur donne en outre la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela ; de même les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles ; ils en tiennent encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même surpasse infiniment l'essence en puissance et en dignité. Mais Dieu n'a pas permis uniquement à l'homme de comprendre le bien, sans lequel l'univers resterait une énigme inexplicable ; il lui a permis encore de le faire [1], l'associant ainsi à sa grandeur ineffable. C'est en

(1) Platon, *Phédon*, pages 202, 203; *République*, VI, 47, 48, 56, 57; VII, 103, 108.

réalisant cette idée du bien que la justice et les autres vertus empruntent d'elle leur utilité et tous leurs avantages. L'amour sous ses formes les plus attrayantes ou les plus austères, depuis la Vénus Uranie jusqu'à la Vénus populaire, ne consiste qu'à vouloir posséder le bien. L'homme se trompe souvent dans la recherche de ce qu'il aime. Mais c'est toujours au moins sous l'apparence du bon qu'il le poursuit; car c'est le bien, avec toutes les choses divines qui lui ressemblent, le beau et le vrai, qui nourrit et fortifie les ailes de l'âme, comme au contraire tout ce qui est laid et mauvais les souille et les détruit. On ne désire que ce qu'on croit bon ; et le bien, qui est la loi du monde et de l'intelligence de l'homme, est aussi la loi de sa volonté et la condition de son bonheur. Quand il ne fait pas le bien, c'est qu'il l'ignore; il lui suffirait de le voir pour s'y porter d'un irrésistible instinct. Placer le bonheur dans le plaisir, au lieu du bien, c'est la plus grande des absurdités ; car « c'est croire que les appétits de la bête sont des garants plus sûrs de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe. » Ce qui nous honore véritablement, c'est d'embrasser ce qui est bien, et de perfectionner ce qui ne l'est pas, mais peut le devenir. Il n'est rien dans l'homme qui ait

naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal et à poursuivre le souverain bien, et lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours [1].

Quand on se fait une si haute idée de l'homme, il n'est pas étonnant qu'on lui propose une si grande morale, et qu'on lui promette de si belles destinées.

Mais cette théorie est-elle un rêve? L'homme est-il autre en effet que ne le croit Platon ? Sa nature est-elle inférieure à ce qu'en dit le philosophe ? Le sage s'est-il trompé dans ses aspirations trop sublimes ou trop bienveillantes ? Je le demande à la civilisation tout entière, au christianisme, à la philosophie. L'homme n'est-il pas ce que Platon le fait ? Et comme Timée le dit dans un langage solennel et poétique, et tout ensemble profondément vrai : « Ne sommes-nous » pas une plante du ciel et non de la terre ? » Comprendre l'homme autrement, c'est le méconnaître. Que tous les systèmes étroits et dédaigneux qui nient la grandeur humaine, le sachent bien : ils ne sont pas seulement dégradés et bas, ils sont de plus complétement faux. Ils se piquent d'observer les faits,

(1) Platon, *Banquet*, pages 306, 312, 318; *Phèdre*, 49; *Philèbe*, 431, 469; *Phédon*, 206, 281; *République*, VI, 56; VII, 108; *Lois*, V, 258.

et ce sont précisément les faits les plus manifestes qui leur échappent. Dans l'ordre général de la création, la place de l'homme est celle que Platon lui assigne. Le confondre avec les animaux, même les plus élevés, c'est être aveugle. Ne point avouer sa supériorité incommensurable ou plutôt la différence absolue de sa nature, c'est fermer les yeux à la lumière; c'est employer l'intelligence à renverser l'intelligence même. La science, depuis deux mille ans, en a beaucoup appris sur l'organisation physique de l'homme, et sur les propriétés de la matière, au milieu de laquelle il vit. Mais elle ne sait pas un mot de plus que Socrate sur la nature propre de l'homme et sur ses rapports véritables avec le monde et avec Dieu.

Ce qui me frappe peut-être encore davantage dans ces théories, que les siècles adoptent sans les changer, c'est qu'en découvrant à l'homme sa grandeur, elles ne lui ont rien célé de sa faiblesse. De telles clartés, entrevues pour la première fois, auraient pu éblouir de moins fermes regards. Mais ceux de Socrate ont vu le mal, comme ils voyaient le bien; et l'humilité de son âme n'a pas été moins sincère que le juste orgueil permis par de si nobles croyances. Quand le Dieu de Delphes déclare à Chéréphon qu'il

n'y a point au monde d'homme plus sage que Socrate, le philosophe est bien étonné d'un pareil éloge, qu'il est si loin de se décerner à lui-même. Il croit cependant à la parole du Dieu; car un Dieu ne peut mentir; et il reste longtemps dans une extrême perplexité sur le sens de l'oracle. Il se compare donc consciencieusement aux autres hommes, et la seule supériorité qu'il se trouve, c'est que les autres croient savoir, quand de fait ils ne savent rien, tandis que lui ne croit point savoir quand il ne sait point. C'est en cela seulement qu'il est un peu plus sage. Voilà donc jusqu'où peut aller la sagesse humaine. Quelle qu'elle soit, elle n'est pas grand'chose, ou plutôt elle n'est rien; car Apollon seul est sage, et le plus sensé d'entre les hommes, est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa prétendue sagesse n'est qu'un néant. Quant à la vertu purement humaine, elle ne va guère plus loin que la science; et lorsque Socrate met les vertus de notre monde en parallèle avec l'idéal qu'il conçoit, il trouve l'homme moins vertueux encore que savant. La demeure de la vertu est dans l'âme des Dieux, et l'on n'en découvre que de faibles vestiges sur la terre. Ce sentiment de faiblesse est si naturel à l'homme qu'il n'ose même pas tout ce qu'il peut, et qu'on n'a jamais vu un

homme parfaitement conforme dans ses actions, comme dans ses principes, au modèle de la vertu, autant que le permet l'infirmité de notre nature. Entre les mains de la Divinité, les hommes ne semblent guère à Socrate que des automates, dans lesquels il se rencontre à peine quelques parcelles de vertu et de vérité; et quand on reproche au philosophe de parler avec bien du mépris de l'espèce humaine, il demande qu'on excuse tant de dédain, parce que c'est en regardant du côté de Dieu que l'impression de cette vue divine lui a inspiré ces humbles aveux [1].

C'est que le plus grand mal de l'homme est un défaut que nous apportons tous en naissant, que tout le monde se pardonne, et dont par conséquent personne ne cherche à se défaire. On l'appelle l'amour-propre. Sans doute cet amour, précisément parce que la nature l'a mis en nous, a quelque chose de légitime et même de nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que, quand il est excessif, il est la cause ordinaire de toutes nos erreurs. On s'aveugle si aisément sur ce qu'on aime! On juge si mal de ce qui

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 70 à 76; *Lois*, X, 267; *République*, VI, 34 et 38; *Lois*, VII, 41; *Phédon*, 299.

est juste, bon et beau, quand on croit devoir toujours préférer ses intérêts à ceux de la vérité! Quiconque veut devenir un grand homme ne doit pas s'aimer lui-même ni ce qui est à lui. Il ne doit aimer que le bien, soit en lui-même, soit dans les autres, sous peine de tomber dans sa conduite en mille fautes inévitables. Le devoir de tout homme, c'est d'être en garde contre cet amour désordonné de soi-même, et de ne pas rougir de s'attacher à ceux qui valent mieux que lui.

Ainsi, de quelque côté que l'on considère la doctrine de Platon, elle aboutit à ce grand résultat qu'elle admet dans la nature humaine deux principes différents, unis par des liens qui sont mystérieux, sans être obscurs. L'un de ces principes, qui nous rapproche de Dieu, doit dominer souverainement l'autre, qui nous ravale à la bête. Il est donné à l'homme de jouir, pour son bonheur et sa gloire, de deux ordres de biens, qu'il ne doit jamais confondre sous peine de se perdre : ici les biens divins de l'âme, la prudence, la tempérance, la justice et le courage, parties de la vertu ; là, les biens humains, encore précieux sans doute mais inférieurs, la santé, la beauté, la vigueur et la richesse. L'État s'égare comme l'individu, quand il donne la préférence aux

seconds sur les premiers, et qu'il tend à développer la fortune et le pouvoir des citoyens plus que leur vertu. [1]

Pour ma part, je cherche vainement ce qu'on pourrait objecter à ce noble système. Il n'est pas seulement le plus beau, il est encore le plus vrai; et l'expérience de la vie, pour qui la comprend dans toute sa sincérité et son étendue, ne fait que le confirmer de plus en plus. La vertu est difficile à l'homme; mais c'est pour lui le plus assuré des refuges. C'est elle, malgré des apparences contraires, qui mesure son bonheur; et c'est avoir une vue bien superficielle des choses que de douter de cette frappante vérité. Aussi, je l'avoue, je ne puis tenir le moindre compte de ces attaques dont le système platonicien a été, et sera certainement encore, le perpétuel objet. Il n'est pas pratique, a-t-on dit et répètera-t-on sans cesse; et l'on triomphera en proclamant que le philosophe connaît peu les hommes, qui sont tous si éloignés de l'idéal qu'il leur propose. D'abord, je crois que Socrate connaissait les hommes de son temps; et la preuve c'est qu'il ne s'est jamais

(1) Platon, *Lois*, V, 265; *Philèbe*, 469; *République*, IX, 227; *Lois*, I, 20; II, 93; V, 289,292; XII, 386; *République*, II, 65.

trompé sur le sort qui l'attendait. Trente ans avant d'être frappé par un jugement inique, il le prédisait, en conversant avec Gorgias et les Sophistes, dont il réfutait les funestes doctrines. Mais il faut ajouter que Socrate n'a pas moins bien connu les hommes de tous les temps. Les sociétés actuelles, bien que fort améliorées sous tant de rapports, sont encore bien vicieuses. Mais par leurs progrès moraux, dont elles sont plus fières apparemment que de leurs progrès matériels, elles donnent peu à peu raison au philosophe, qui les conviait à entrer dans ces voies salutaires. D'ailleurs, la question n'est pas en morale de savoir ce que sont les hommes; elle est surtout de savoir ce qu'ils peuvent et doivent être; et le sage trahirait sa conscience, et ceux à qui ses conseils s'adressent, s'il pensait plus au succès qu'au devoir. Au fond, il n'est personne qui conteste ces principes évidents. Mais comme il est plus aisé de critiquer ces admirables règles de conduite que de les suivre, on se dédommage contre le système des efforts qu'il demande. On le déclare inaccessible à la faiblesse humaine, pour ne point prendre la peine de monter jusqu'à lui. On se dispense de le réaliser, sous le vain prétexte qu'il n'est pas assez positif. Mais il n'en est rien, malgré tout ce qu'en peuvent

dire la passion ou l'intérêt dans leurs aveuglements. Ce système, tout idéal qu'il est, n'en est pas moins encore le seul pratique; et les dangers que l'on court quand on s'en écarte, sont en proportion de l'éloignement où l'on s'en tient.

Je termine ici ce que j'avais à dire du système de Platon, et je passe à celui d'Aristote.

Nous entrons avec lui dans un tout autre monde, et bien que nous restions encore dans une sphère très-élevée, nous aurons beaucoup à descendre. L'esprit grec est à son apogée avant Philippe et Alexandre; et la Grèce, qui est sur le point de perdre sa liberté, va commencer cette longue décadence qui, de chute en chute, durera encore plus de mille ans, et toujours au grand profit de l'intelligence humaine. Je ne dis pas qu'Aristote soit déjà sur la pente fatale; et à bien des égards, son vaste génie n'a pas de supérieurs, si même il a des égaux. Mais en morale, il est bien loin de son maître; et il est sorti de ces régions sereines où pendant vingt ans il avait pu être guidé par lui. Il connaît profondément la vie, et les tableaux qu'il en trace sont de la plus rare exactitude. Mais il ne s'élève point assez au-dessus d'elle. On dirait qu'il croit suffisant de la peindre,

sans chercher à la juger et surtout à la conduire. Il oublie trop souvent, malgré des prétentions contraires, que le moraliste doit être un conseiller et non un historien. Sans doute, l'expérience est une chose très-précieuse, et il est bon qu'en morale elle tienne sa place. Mais il ne faut jamais lui accorder qu'une place secondaire ; et quand l'homme doit prendre une grande décision, il vaut mieux qu'il sache ce qu'il doit faire que de savoir ce que l'on fait. La conscience l'inspirera toujours mieux que la pratique la plus consommée de la vie. C'est qu'Aristote s'attache un peu trop aux faits, et qu'il ne s'attache point assez aux idées. Dans toutes les branches de la science, c'est là une méthode peu sûre, malgré ce qu'on en croit ordinairement. En morale, c'est une méthode fausse, parce que, dans le domaine de la liberté, les faits ne sont que ce que nous voulons qu'ils soient, et qu'ils importent beaucoup moins que les principes et les intentions qui les produisent.

Cependant, tout différent qu'Aristote est de Platon, il n'a pour ainsi dire point une seule théorie qu'il ne la lui emprunte. Toutes celles qu'il expose, il les lui a prises, en les transformant. Le caractère générale de sa morale est tout autre ; mais les doctrines particulières sont au fond les mêmes. Cela se com-

prend sans peine. On ne peut pas être si longtemps le disciple d'un tel maître sans recevoir beaucoup de lui, quelque indépendant et quelque fort qu'on puisse être par soi-même. On peut bien combattre quelques-uns des enseignemens qu'on a entendus, comme Aristote a combattu le système des Idées, avec plus de sévérité souvent que de justesse. Mais tout en se faisant un adversaire, on ne reste bien des fois qu'un écho, et en désapprouvant l'ensemble de la doctrine, on reproduit, à son insu, une foule de détails qu'on en tire, sans même les reconnaître. Ce n'est point être injuste envers Aristote que de douter qu'il eût fait jamais sa morale, s'il n'eût été à l'école de Platon. C'est là qu'il a trouvé tous les germes de ses grandes théories sur le bien, sur la vertu, sur la tempérance et le milieu, sur le courage, sur l'amitié, etc.

Voilà d'où viennent les ressemblances. La différence radicale s'explique encore mieux, s'il est possible.

On a vu dans Platon quelle était sa doctrine psychologique, et la démarcation profonde qu'il établissait entre l'âme et le corps ; il faudrait dire plutôt, l'intervalle infranchissable qu'il met entre les deux principes dont l'homme est composé, comme l'atteste hautement le témoignage de la conscience

et la voix du genre humain. L'âme est, pour Platon, l'élément supérieur et distinct, qui a sa nature et ses destinées propres; et lorsque Criton désolé demande à Socrate qui va boire le poison : « Socrate, com- » ment t'ensevelirons-nous? » Socrate lui répond : « Tout comme il vous plaira, si toutefois vous » pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas. » Puis regardant avec un sourire plein de douceur ses disciples tout en larmes; « Mes amis, ajouta-t-il, » soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais » d'une manière toute contraire à celle dont il a » voulu me cautionner auprès des juges. Il répon- » dait pour moi que je ne m'en irais pas. Vous » au contraire, répondez pour moi que je ne serai » pas plus tôt mort que je m'en irai jouir de félicités » ineffables, afin que le pauvre Criton prenne les » choses plus doucement, et qu'en voyant brûler » mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas » sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et » qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose » Socrate, qu'il le porte, qu'il l'enterre. Car il faut » que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que » parler improprement, ce n'est pas seulement une » faute envers les choses; mais c'est aussi un mal » que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de cou-

» rage et dire que c'est mon corps que tu enterres;
» enterre-le donc comme il te plaira, et de la manière
» qui te paraîtra la plus conforme aux lois [1]. »

Aristote n'a pas profité de cet avertissement suprême; et il est difficile de parler de l'âme plus improprement qu'il ne l'a fait. Il l'a confondue avec le corps, auquel elle est jointe, et dont elle n'est selon lui que l'achèvement, ou pour prendre son langage, l'Entéléchie. Plus coupable que Criton, ce n'est pas sous le coup de la douleur qu'il commet cette confusion déplorable; c'est dans un de ses ouvrage les plus élaborés et les plus approfondis, le *Traité de l'âme*. Il parcourt la nature entière pour démontrer que le principe qui sent et pense en nous, est le même qui nourrit notre corps et qui fait végéter la plante. L'âme n'a donc point d'existence propre; elle est toute corporelle; et Aristote, par un silence assez peu philosophique, en ce qu'il est peu courageux, ne dit pas un mot de l'immortalité de l'âme, que tend à nier toute sa doctrine unitaire et matérialiste.

Ainsi, Platon distinguant l'esprit et la matière a

(1) Platon, *Phédon*, page 315 et suiv. de la traduction de M. Cousin. J'ai déjà cité ce passage, à une intention analogue, dans ma préface à la traduction du *Traité de l'âme*, p. LI.

sans cesse les yeux fixés sur la vie future, qui complète et qui explique celle-ci. Aristote, au contraire, ne s'inquiète en rien de la vie future, parce qu'il n'y croit pas, non plus qu'à une âme immatérielle. De là, toute la différence des deux systèmes, séparés de la distance d'opinions diamétralement opposées.

Un côté où Aristote reprend l'avantage, sans compenser d'ailleurs cette profonde infériorité, c'est celui de la forme. Tout admirable qu'est l'art de Platon, on sent de reste que le dialogue ne peut être l'instrument de la science. Quand le dialogue reproduit les entretiens d'un Socrate, et que c'est un Platon qui l'emploie, on en comprend la grandeur et la beauté. Dans d'autres mains, sans parler même des mains maladroites et vulgaires, c'est un moyen insuffisant et trop peu sérieux ; c'est un jeu d'esprit qui fausse et obscurcit la pensée, sans lui donner la moindre grâce. Aristote s'est bien gardé de suivre ce dangereux exemple ; et il a imposé à la science la forme didactique que depuis lors elle n'a point dû changer. C'est un grand mérite sur lequel j'ai insisté ailleurs [1], et dont il faut lui savoir beaucoup de gré. En morale, ce mérite est éclatant ; car la

(1) Voir ma préface à la traduction du *Traité de l'âme*, p. LXXII.

sévérité même de son génie s'accorde parfaitement avec le grave sujet qu'il traite. Je ne veux pas dire que la Morale à Nicomaque, le plus achevé des trois ouvrages de morale qui nous sont parvenus sous le nom d'Aristote, soit composée d'une manière irréprochable. Tant s'en faut. Par suite des circonstances qu'on connaît, l'auteur n'a pas pu y mettre la dernière main ; et de plus, selon toute apparence, le temps y a fait plus d'une injure. Mais cependant, malgré ces ruines trop manifestes, la morale a reçu d'Aristote la forme scientifique qui lui convient, et qu'elle ne doit pas quitter. Il en résulte que pour exposer son système, nous n'aurons point à chercher un autre ordre que celui qu'il a choisi lui-même.

Il débute par un excellent principe qu'il demande à Platon, sans le comprendre d'ailleurs comme lui. On n'agit jamais, dit-il, qu'en vue du bien. A l'entendre poser cet admirable axiôme pour son point de départ, on pourrait croire qu'il va suivre les traces de son maître, et marcher dans le même chemin avec plus de méthode et de régularité. Mais il n'en est rien; et cette première illusion, qu'on perd bientôt, sera suivie de bien d'autres, dont il faudra également se défendre. On agit toujours en vue du bien, mais c'est en vue de son propre bien; et Aristote n'hésite

pas à établir comme un principe incontestable, que le bonheur est la fin dernière de toutes les actions de l'homme. Il ne s'agit donc plus ni de devoir ni de vertu, donnés par Socrate et Platon pour la fin suprême de la vie humaine; il s'agit du bonheur uniquement; et le philosophe, sur ce terrain glissant, va rechercher les conditions du bonheur, tel qu'on le comprend d'ordinaire et qu'on le poursuit dans le monde.

Il est à peine besoin de dire qu'on ne trouvera, dans le système d'Aristote sur le bonheur, aucun de ces sentiments vulgaires et grossiers, dont plus tard l'Épicuréisme a fait étalage. Loin de là, l'idée qu'il se fait du bonheur est délicate et même élevée; et cette première et capitale erreur étant admise, il la corrige, sans d'ailleurs la reconnaître, par les développements qu'il lui donne. Il se demande avec une sagacité profonde quelle est la fonction spéciale de l'homme; et d'après les grands enseignements qu'il a reçus dans l'école Platonicienne, il répond que l'œuvre propre de l'homme, et son privilége parmi tous les êtres animés, c'est l'activité de l'âme dirigée par la vertu. Ce sera donc là évidemment la condition première de son bonheur; car un être qui va contre la fin que sa nature lui impose, est à la

fois un être dépravé et malheureux. Mais il n'est pas moins évident que la vertu à elle seule ne fait pas le bonheur, et le philosophe en atteste, avec toute vérité, et l'expérience de la vie, et l'opinion commune, à laquelle il semble tenir beaucoup plus qu'il ne convient. Il faut lui accorder que la vertu est très-loin de suffire au bonheur, tel que le vulgaire l'entend ; et que réduite à ses propres ressources, elle fait, aux yeux de la foule, une assez triste figure. Aussi, à cette condition première, Aristote en joint bien d'autres. Il trouve qu'il est très-difficile d'être heureux, quand on est dénué de tout ; et que ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse et l'influence politique. Voilà déjà bien des choses. Mais comme il en est beaucoup d'autres dont la privation altère le bonheur de ceux à qui elles manquent, il faut joindre à ces premiers éléments nécessaires pour être heureux, la noblesse de la naissance, une honorable famille et même la beauté : « En effet, dit assez juste-» ment Aristote, on ne peut pas affirmer d'un homme » qu'il soit heureux, quand il est d'une difformité » repoussante, quand il est d'une mauvaise nais-» sance, ou quand il est isolé et sans enfants, ni » même quand ses enfants et ses amis sont d'une » perversité incurable. » Ce n'est pas même tout

encore. « Comme une seule hirondelle ne fait pas le » printemps, » et comme un seul acte vertueux ne constitue pas la vertu, il faut au bonheur une continuité qui le développe et qui l'affermisse. On ne peut assurer d'un homme qu'il soit heureux, parce qu'il l'est quelques instants. Il faut qu'il le soit durant la meilleure partie de sa vie, si ce n'est durant sa vie entière. Voilà tout ce qui est requis pour le bonheur véritable.

Aristote est tellement satisfait et de sa définition du bonheur et de la haute idée qu'il s'en fait, qu'il n'hésite point à le regarder comme une chose surhumaine. Qui peut se flatter, d'abord, de réunir tant de conditions exceptionnelles? Et qui peut se flatter surtout de les conserver longtemps, même quand il lui a été donné de les réunir? Il y a là quelque chose de mystérieux et de divin qui dépasse l'homme, bien que ses efforts personnels ne soient pas tout à fait impuissants. Le bonheur est donc comme toutes les choses supérieures et divines : placé au-dessus de nos louanges, il mérite nos respects et nos hommages, de même qu'on ne fait pas l'éloge des dieux, mais qu'on les adore.

Je ne nie pas qu'il y ait du vrai dans cette théorie, et je conçois jusqu'à certain point ce fétichisme du

bonheur. Il faut être bien favorisé du ciel pour réunir à la fois, et conserver de longues années, vertu, richesse, naissance, beauté, affections, etc.; et le fortuné mortel qui jouit de tant de trésors, est assez rare dans l'espèce humaine pour qu'on l'admire, quand il se rencontre. Mais je dis que c'est une erreur déplorable de donner à la vie le bonheur pour fin suprême. C'est tout ensemble mal observer les faits, et fausser la conscience. En fait, je soutiens que l'homme ne recherche pas le bonheur dans tous ses actes. Il est une foule de cas où, même sans être un héros, il sacrifie, de propos délibéré, tout ce qui s'appelle le bonheur au devoir, bien autrement impérieux que l'intérêt. Aristote n'était pas si loin de ces guerriers de Marathon et des Thermopyles, tombés pour la patrie, et qui ne songeaient guère apparemment à leur bonheur, en se faisant tuer à leur poste. Mais la conscience, interrogée par le philosophe, répond plus clairement encore que l'histoire; elle nous dit avec un accent que nous ne pouvons méconnaître, que le bonheur n'est rien, quand on le met en balance avec le devoir, et que c'est une perversité de lui donner la préférence. En général, Dieu et la conscience nous demandent très-rarement ces douloureux sacrifices; et la plupart du temps, la vertu

n'exclut point le bonheur, au sens restreint où le comprend Aristote. Dieu a voulu que, dans le cours ordinaire des choses, l'homme pût rechercher le bonheur sans manquer à la vertu. Mais il n'est pas moins certain qu'il veut aussi que, dans les circonstances suprêmes où s'élève le conflit, ce soit le bonheur qu'on immole, au profit du devoir qui ne doit jamais fléchir. C'est là le premier axiôme de la sagesse; c'est le seul qui soit conforme à la réalité, et qui soit digne d'une philosophie éclairée. Se tromper sur cette base de la loi morale, c'est risquer de ne rien comprendre à la vie humaine; et il faudra bien des efforts de génie pour ne point se perdre sur cette voie périlleuse.

De cette erreur essentielle, en sont sorties bon nombre d'autres, moins graves, mais encore très-fâcheuses.

Celle qui se présente tout d'abord, c'est d'avoir subordonné la morale à la politique. Au début de son ouvrage comme à la fin, Aristote soutient cette opinion étrange, que c'est la politique qui est la science fondamentale ou architectonique, pour emprunter son expression; et il entend par là, « que la » politique détermine non seulement quelles sont les » sciences indispensables à l'existence des États,

» mais encore celles que les citoyens doivent ap-
» prendre, et dans quelle mesure il faut qu'ils les
» possèdent. » Pour donner à sa pensée toute la clarté désirable, il ajoute « que le but de la poli-
» tique embrassant les buts divers de toutes les
» autres sciences, c'est elle qui est la science du
» bien suprême de l'homme[1]. » Ce n'est donc pas seulement parce que l'État est plus important que l'individu, et parce qu'il est plus beau de faire le bonheur d'une nation que celui d'un seul homme, que la politique est au-dessus de la morale ; elle la dépasse encore en dignité scientifique, et son objet est supérieur de toute la distance d'une science partielle à une science générale et complète. Aussi, Aristote fait-il de la morale un simple préliminaire de la politique, qui seule peut « achever selon lui, la philosophie des choses humaines, » que la morale ébauche d'une manière assez imparfaite.

Soumettre sous ce rapport la morale à la politique, ce n'est pas moins que renverser l'ordre des choses. C'est précisément le contraire qui est le vrai ; et la politique n'a pas un principe que la mo-

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, livre I, ch. 1, §§ 9—12, et la fin de l'ouvrage.

rale ne le lui donne. Je demande ce que serait la législation dans les États si la morale ne l'inspirait pas ; ce que serait le gouvernement sans la justice, et ce que deviennent les sociétés sans les mœurs. La science vraiment architectonique, antérieure parce qu'elle est individuelle, supérieure parce qu'elle donne la loi et ne la reçoit pas, c'est la morale. La politique, il faut en convenir, ne lui obéit qu'à grand'peine. Dans la pratique si difficile de l'administration sociale, les gouvernements s'inquiètent assez peu d'elle, et ils la violent parfois audacieusement, si ce n'est toujours avec impunité. Mais c'est là une infériorité de la politique loin d'être son avantage. Elle ne brave pas, d'ordinaire, la morale par perversité ; mais elle l'ignore ; et ce sont les peuples qui paient ses aveuglements et ses vices. A un autre point de vue, si l'État peut beaucoup pour le bonheur de l'individu, étant assez puissant pour disposer de lui à son gré, il ne peut pas grand'chose pour sa vertu. Les Athéniens ont beau condamner Socrate à mort ; ils ne peuvent ni vaincre ni corrompre sa conscience ; et si la liberté lui était rendue, il n'en userait que pour continuer sa mission philosophique. Mais on conçoit aisément que, dès qu'on fait une si grande part au bonheur, il faut en

faire une non moins grande et non moins erronée à l'État. Il décide du bonheur, puisqu'il décide de la vie, s'il le veut ; et l'on arrive ainsi par une conséquence assez spécieuse, si ce n'est fort raisonnable, à subordonner la morale, qui ne se flatte guère de cet absolu pouvoir.

Pour être juste, il faut dire que c'est peut-être Platon qui a induit Aristote à cette méprise. Dans la République [1], Socrate exprime cette opinion qu'il est plus facile d'étudier la justice dans les Etats que dans les hommes, de même qu'il est plus facile de lire de grosses lettres que d'en lire de très-petites ; et comme les caractères de la justice et des autres vertus lui semblent plus apparents dans l'État, c'est là qu'il veut les rechercher. On sait d'ailleurs qu'il n'en fait rien ; et que c'est tout au contraire à la conscience de l'individu qu'il s'adresse, projetant sur la société les clartés de ce foyer, splendide, tout étroit qu'il est. Mais le disciple a pu se tromper à ce conseil, que le maître ne suivait pas après l'avoir donné, et croire que la politique avait des lumières que la morale ne possédait point et qu'elle ferait bien d'emprunter.

(1) Platon. *Republique*, II. 86. 87.

Du reste, Aristote ne croit pas que la science morale et politique soit susceptible d'une grande précision ; et il a bien l'air de supposer qu'elle doit se contenter de simples généralités, plus ou moins contestables. Que sa modestie s'en remette au temps du soin de compléter les esquisses qu'il essaie, on peut le concevoir. Mais il ne s'en tient pas à cette louable réserve ; et se rappelant la certitude des mathématiques, il déclare qu'il ne faut point exiger de toutes les sciences une rigueur égale. Il se pourrait bien que la morale en particulier ne lui parût capable que d'une simple probabilité. Le motif qu'il en allègue n'est pas très-fort ; mais il est du moins très-conséquent avec l'ensemble de son système : c'est qu'il n'y a pas de sujet qui donne lieu à des opinions plus divergentes et plus larges que le bien et le juste, puisqu'on va jusqu'à en faire de simples prescriptions de la loi, sans vouloir leur reconnaître aucun fondement dans la nature. Mais il faut répondre au philosophe que, si, au lieu de prendre l'opinion pour guide, il eût pris la conscience, et qu'il eût donné pour but à la vie humaine le devoir au lieu du bonheur, il n'aurait point éprouvé ces hésitations. Oui ; les règles du bonheur sont très-variables, et elles changent à peu près avec chaque

individu ; mais celles du devoir ne le sont pas; et s'il est une science qui puisse être précise, c'est la morale. Platon, tout admirateur qu'il était des mathématiques, ne les a jamais préférées ; et Descartes, quelque grand mathématicien qu'il fût, n'a pas hésité à dire que ses démonstrations morales surpassaient en certitude et en évidence les démonstrations de sa géométrie [1]. Aristote ne parle pas de la morale avec cette haute conviction ; et il transporte dans la science quelque peu de ce scepticisme dont l'opinion vulgaire est entachée. Mais les lois de la morale sont tellement certaines que l'homme très-souvent leur immole sa vie ; et il n'y a point d'autre science, ce semble, qui puisse se glorifier d'une autorité pareille.

C'est une faute qu'il faut fuir avec soin, d'attacher à l'opinion commune une importance trop grande. Elle n'a point à décider en philosophie, quoique la philosophie ne la dédaigne ni ne la néglige. Ce n'est point à elle qu'il faut demander quel est le but suprême de la vie. Mais Aristote voit que la plupart des hommes recherchent le bonheur, et il en con-

(1) Descartes, *Dédicace des méditations*, p. 220, édition de M. V. Cousin.

clut que le bonheur est le souverain bien, comme si, dans ces matières il y avait d'autres oracles que ceux de la conscience, et que le sens commun pût être substitué à la raison. Platon est bien autrement sage. Il respecte trop ses semblables, créatures sorties comme lui des mains de Dieu et capables de vertu, pour dédaigner même les traditions populaires. Mais il les explique, et ne les subit pas comme la règle de ses théories. Il les interroge en interprétant leurs réponses ; et l'acquiescement qu'il leur donne, quand il n'y peut rien substituer de mieux, est encore une autorité supérieure qu'il leur confère, en les réduisant à la portion de vérité qu'elles renferment. Il veut bien les consulter sur ces mystères qui dépassent l'intelligence humaine, tout en la sollicitant. Mais pour ces grandes vérités que la conscience porte si clairement en elle, il ne consulte que la conscience; et c'est à l'observation attentive de l'âme qu'il les demande, sans s'occuper en rien de l'opinion ou des apparences.

Voici encore une conséquence fâcheuse de cette fausse théorie du souverain bien confondu avec le bonheur. Aristote n'a rien compris, qu'on me passe la hardiesse de cette censure, à la théorie de Platon sur le bien en soi. Il traite le système de son infail-

lible maître avec une sévérité qui, à bien des yeux, peut passer pour une injustice. Je ne m'arrête pas aux arguments trop subtils qu'il lui oppose; on les trouvera dans ses ouvrages. Mais je les résume tous en un seul qui, sans être formellement exprimé, ressort de l'ensemble de tous les autres : la théorie du bien en soi est une chimère; elle n'a rien de réel ni de pratique; elle est aussi peu utile que vaine. Aristote insiste beaucoup sur cette considération que le bien qu'il cherche, et que doit étudier la morale, est un bien purement humain, un bien accessible à l'homme. On dirait vraiment à l'entendre que Socrate a vécu dans le monde des songes; et que ce long exercice d'une vertu héroïque n'a été qu'un long malentendu de sa part, et une perpétuelle duperie. Mais Platon se flatte, tout aussi bien qu'un autre, de ne chercher qu'un bien humain. Qu'a-t-il donc voulu dire en parlant du bien en soi, considéré dans ses rapports à la conduite de la vie? Uniquement ceci : qu'en écoutant les inspirations de la conscience, chacun de nous doit faire ce qui lui semble bien, indépendamment de toutes les conséquences utiles ou nuisibles que peut avoir l'acte imposé par la loi morale. Mais Aristote, qui ne voit le bien que dans le bonheur, et qui, sans se l'avouer

positivement, ne juge un acte bon qu'autant qu'il est profitable, se demande bien vainement où est ce bien en soi et ce qu'il est. Il reproche à Platon d'avoir placé ce bien imaginaire en dehors des choses dont il le sépare, et d'avoir créé une Idée parfaitement creuse et sans substance. C'est une accusation absolument insoutenable ; et s'il est un philosophe qui ait mêlé le bien aux choses, et qui l'ait retrouvé sous toutes les formes dans le monde entier, c'est Platon, à qui l'on a pu avec toute raison attribuer l'invention de l'optimisme. Seulement, Aristote, que l'on croit le plus exact des observateurs, a négligé en ceci un fait considérable que n'a point omis Platon. Toutes les consciences éclairées et vertueuses s'accordent sur les principes généraux qui doivent conduire la vie et s'appliquer aux actes particuliers. Telle circonstance étant donnée, on peut être certain que deux cœurs vertueux se conduiront identiquement, et par les mêmes motifs. D'où vient cet accord de deux âmes qui ne se communiquent point? Comment s'entendent-elles sans se parler? C'est qu'une même voix leur parle à l'une et à l'autre; c'est que le bien qu'elles pratiquent, en y obéissant, ne vient pas d'elles et découle d'une source plus haute, que Platon dérive de Dieu lui-même. Tel est le bien en soi, que l'homme

réalise autant que le permet sa faiblesse, en faisant le bien, uniquement parce qu'il est le bien, et qu'il fait remonter jusqu'à Dieu, quand il veut savoir d'où viennent les échos de sa conscience.

La connaissance du bien en soi n'est donc pas aussi futile qu'Aristote veut bien se le persuader. Sans doute elle ne peut pas servir, comme il le lui reproche ironiquement, à donner au tisserand, au maçon, au général, au médecin plus d'habileté dans leur art spécial. Mais elle est indispensable à l'homme pour savoir quelle est la loi morale qui doit le régir et d'où elle vient. Il n'y aurait plus qu'à déclarer que le médecin, le général, le maçon et le tisserand ne sont pas des hommes. Il faut estimer certainement très-haut les services qu'ils rendent à la société. Mais la philosophie, qui ne connaît point toutes ces distinctions superficielles, croit qu'elle doit s'occuper beaucoup plus de leur vertu que de leur fortune; et voilà pourquoi elle leur conseille, non point comme artistes, mais comme hommes, de penser au bien en soi, qui tient à leur insu beaucoup plus de place dans leur vie que les arts qui les font vivre.

Kant prétend que les Écoles grecques ne purent jamais résoudre leur problème de la possibilité pratique du souverain bien, parce que s'en tenant à

l'usage que l'homme fait de sa libre volonté, elles croyaient, dit-il, « n'avoir pas besoin en cela de » l'existence de Dieu [1]. » On voit combien le reproche serait injuste et faux, si on l'appliquait à Platon. Mais il n'est que trop vrai si Kant entend parler d'Aristote. Il a mal résolu la question du souverain bien ; et il n'y a fait intervenir Dieu à aucun degré, si ce n'est de cette intervention obscure qu'on appelle le hasard, dans la distribution des biens extérieurs. Mais ce n'est pas précisément parce qu'Aristote se passe de Dieu qu'il résout mal le problème ; c'est parce qu'il confond le bien et le bonheur, tout distincts qu'ils sont, et qu'il communique à l'un, qui devrait être immuable et absolu, toute la caducité et l'inconsistance de l'autre.

Je viens de signaler une erreur capitale dans le système d'Aristote ; et je ne me suis pas fait faute de montrer tout ce qu'elle avait de déplorable. Mais cette erreur n'a pas eu toutes les conséquences désastreuses qu'elle pouvait avoir ; et elle s'est trouvée corrigée par l'âme élevée du philosophe, comme celle que je reprochais à Platon sur la liberté.

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, livre II, ch. 5, p. 336, traduction de M. Barni.

Aristote n'a point versé dans ces théories égoïstes que suggère trop aisément l'Eudémonisme ; et il n'a jamais supposé que le bonheur de l'homme pût consister à s'isoler de la société, au milieu de laquelle il vit, et pour laquelle la nature l'a créé, ainsi qu'il l'a si souvent répété dans sa Morale et dans sa Politique. En outre, comme il a donné la première place à la vertu parmi les éléments indispensables du bonheur, il s'est attaché à elle à peu près exclusivement, et il a négligé ces conditions secondaires dont il semblait un instant faire un cas exagéré. Aussi, à part cette première et très-grave critique que j'ai dû lui adresser, je n'aurai plus guère pour lui que des éloges.

Sans pouvoir se rendre compte aussi clairement que Platon de la méthode qu'il suivait, et se défiant même un peu de la science morale, il a souvent porté dans ses analyses une précision et une rigueur qu'il serait impossible de surpasser. On pourrait les prendre pour de vrais modèles, si les allures du génie n'étaient point inimitables. Je citerai particulièrement l'analyse de la vertu, à laquelle il a consacré plus d'un livre entier. Selon lui, on ne peut bien comprendre et s'assurer le bonheur qu'à la condition de savoir ce qu'est la vertu ; et la vertu

elle-même ne se comprend que par l'étude de l'âme, qu'Aristote recommande, par un conseil assez vain, à l'homme d'État aussi bien qu'au philosophe. Il reconnaît dans l'âme deux parties distinctes, sans parler d'autres facultés secondaires : la partie douée de raison, et la partie qui, sans posséder la raison en propre, est capable cependant de l'entendre et d'y obéir. Cette division n'est pas tout à fait originale, et elle est empruntée peut-être à Platon. Mais Aristote en tire une conséquence complétement neuve : il partage les vertus en deux grandes classes, les unes qu'il nomme intellectuelles, et les autres qu'il nomme spécialement morales. La prudence, par exemple, est une vertu intellectuelle, tandis que le courage est une vertu morale. La prudence semble s'identifier avec l'intelligence et n'est qu'une de ses faces, tandis que le courage ne peut se suffire à lui-même et n'est rien sans la faculté supérieure de la raison, qui l'éclaire, et à laquelle il doit se soumettre. C'est ainsi que Platon avait déjà reconnu la partie raisonnable de l'homme, et la partie passionnée, appelée par lui la colère, qui se portait au secours de la raison contre la partie brutale de notre nature, uniquement dominée par les instincts et les besoins matériels.

On a pu trouver qu'Aristote n'avait point approfondi suffisamment cette distinction; et dans ses ouvrages, tels du moins qu'ils nous sont parvenus, la théorie des vertus intellectuelles est un peu sacrifiée à celle des vertus morales. Ce défaut est réel, bien qu'Aristote n'en soit peut-être pas responsable. Mais la distinction qu'il fait n'en est pas moins vraie, et elle ne mérite pas les critiques que lui ont adressées quelques moralistes, Schleiermacher entr'autres. Les qualités de l'esprit ne sont pas tout à fait celles du cœur, et l'on aura toujours raison de les distinguer dans la science, comme on les distingue dans les relations de la vie. Le philosophe n'a pas voulu dire autre chose; et le seul reproche qu'il ait encouru, c'est de n'avoir point poussé cette théorie assez loin. Elle vaudrait bien la peine qu'une main habile la reprit sur ces traces et en tirât tout ce qu'elle renferme.

Si les vertus intellectuelles se développent par l'enseignement et l'expérience, la vertu morale se développe surtout par l'habitude; et Aristote insiste beaucoup plus que ne l'avait fait Platon sur ce caractère essentiel de la vertu. Il s'ensuit que la vertu et le vice ne sont pas donnés à l'homme par la nature: elle n'en donne que les germes, et c'est ensuite à

chacun de nous, par les actes qu'il répète, d'accroître ou d'étouffer ces germes bons ou mauvais. Les choses de nature ne changent pas; et la pierre, qui a la propriété naturelle de tomber par sa pesanteur, fût-elle lancée mille fois en l'air, ne prendra jamais l'habitude d'y monter. L'homme, au contraire, qui n'est pas soumis aux lois immuables de la matière, peut changer ses habitudes à son gré; et plus il fera souvent une chose, plus il apprendra à la bien faire. De là, dans l'éducation, l'importance décisive d'inculquer, dès le début, à l'enfant de bonnes habitudes, qu'il puisse continuer durant le reste de sa vie, et de lui apprendre, dès son âge le plus tendre, comme le veut si bien Platon, où il doit placer ses joies et ses peines; car c'est en observant ce que nous causent de plaisir ou de douleur les actes de vertu, que nous pourrons juger des progrès que nous aurons faits dans la route du devoir.

Trois conditions sont requises pour qu'une action soit réellement vertueuse : d'abord, il faut que celui qui l'accomplit sache bien ce qu'il fait ; en second lieu, il faut qu'il la veuille par un choix réfléchi et désintéressé; et enfin qu'il agisse avec la résolution inébranlable de ne jamais faire autrement. De ces trois conditions, la première, à laquelle Socrate et

Platon donnaient beaucoup trop d'importance, en a bien moins que les deux autres. Le point essentiel, en morale, c'est d'agir ; car on n'est vertueux que si l'on fait habituellement des actes de vertu; et le vulgaire, qui ne prend dans la science et dans la philosophie que de vaines paroles, ne s'aperçoit pas qu'il ressemble tout à fait à ces malades qui écoutent bien soigneusement le médecin, mais qui ne font rien de ce qu'il ordonne.

Voilà déjà une esquisse générale de la vertu. Mais il faut préciser davantage, et puisqu'il s'agit surtout de pratique, il est bon de montrer comment, dans la pratique, la vertu s'exerce et se développe.

Un fait incontestable d'observation, c'est que les choses se conservent et se perdent par les mêmes causes, suivant que ces causes agissent dans une certaine mesure. C'est en mangeant que l'on maintient le corps en bonne santé; mais on le ruine également, soit en mangeant trop, soit en ne mangeant point assez. Il en est de même des choses morales : elles se maintiennent par un certain exercice que règle la droite raison ; elles se perdent par une action exagérée, soit en trop, soit en moins. Le courage consiste à braver certains dangers et à en éviter certains autres. Mais affronter

sans discernement tous les périls, ce n'est plus du courage, c'est de la témérité; de même que fuir tous les dangers, quels qu'ils soient, est le fait de la lâcheté, qui craint tout et ne sait rien souffrir. La vertu est donc une sorte de milieu entre deux excès qui ont également pour résultat de la détruire. Elle seule, par sa modération et sa juste mesure, peut maintenir l'homme dans cette heureuse disposition qui lui permet d'accomplir en tout temps, dans toute occasion, sa fonction propre. Actes et sentiments, il faut que tout se tienne dans une proportion raisonnable, laquelle varie d'ailleurs avec les individus, avec les circonstances et les relations de tout ordre que le mouvement naturel des choses amène sans cesse.

Telle est cette fameuse théorie du milieu, qui, prise dans cette généralité, est aussi exacte qu'elle est sage dans la pratique, et que l'on a si souvent critiquée, parce qu'on l'a trop peu comprise [1].

Aristote n'a jamais dit que toute vertu, sans aucune exception, fût placée à égale distance entre deux vices contraires, et il a signalé tout le premier

(1) Kant a combattu cette théorie d'Aristote dans son *Introduction de la Morale*, traduction française de M. J. Tissot, 3e édition, pages 187 et 233.

des exceptions très-nombreuses et très-frappantes. Il sait fort bien que « toute action, toute passion n'est » pas susceptible de ce milieu, » et qu'il y a « tel acte » qui, du moment qu'on en prononce le nom, emporte » avec lui l'idée de mal et de vice, » sans qu'aucune atténuation puisse le ramener par degrés à cet état moyen où il deviendrait une vertu. Il sait fort bien encore que le langage se refuse à rendre toutes ces nuances, et qu'il y a telle série où le vice par excès n'a pas de nom spécial, tandis que dans telle autre, c'est le vice par défaut, ou que dans telle autre encore, c'est le milieu, c'est-à-dire la vertu même, qui est restée sans dénomination. Aristote ne se fait donc aucune illusion sur les lacunes de sa théorie. Mais il n'en soutient pas moins que le caractère véritable de la vertu, c'est d'être un milieu dicté par la raison, tout en reconnaissant que, dans ses rapports avec la perfection et le bien, elle n'est plus un moyen terme qui puisse être dépassé, mais, au contraire, un sommet supérieur à tout le reste, que l'homme n'atteint que bien rarement. Ainsi entendue, la théorie du milieu, indiquée déjà par Platon, est parfaitement vraie. Qui pourrait nier contre Aristote que le courage ne soit placé entre la témérité et la lâcheté, la libéralité entre la prodigalité et l'avarice,

la tempérance entre la débauche et l'insensibilité, la grandeur d'âme entre l'insolence et la bassesse, etc.? Mais le philosophe demande à ces considérations des conseils dont la pratique puisse faire son profit; et le vrai moyen, pour chacun de nous, d'atteindre à ce milieu qui est la vertu, c'est de connaître les penchants naturels que l'on a, et de les combattre, s'ils sont mauvais, en se rejetant autant qu'on le peut vers l'extrême opposé. La théorie d'Aristote n'a donc que les défauts qu'on lui prête gratuitement; et, telle qu'il la donne lui-même, elle est acceptable de tout point. Théoriquement, elle n'a rien de faux, quand on la limite; pratiquement, c'est une règle de conduite excellente, quand on est assez fort pour l'appliquer.

Mais il ne suffit pas de savoir quels sont les conditions, les caractères et les diverses espèces de la vertu. L'homme doit surtout savoir qu'elle est volontaire et qu'elle ne dépend que de lui.

Nous avons vu que les théories de Platon sur le grand fait de la liberté n'étaient pas très-satisfaisantes, et qu'il avait obscurci ce principe essentiel par une trop bonne opinion de l'humanité. Aristote, au contraire, l'a mis dans tout son jour, et il s'est plu en quelque sorte à en accumuler les preuves.

Il n'admet point cette maxime platonicienne, que la faute est involontaire, et il la renverse en faisant appel à tous les arguments qui peuvent en démontrer la fausseté. Il explique avec le plus grand soin ce que l'on doit entendre par le volontaire et l'involontaire; et il distingue, dans les nuances les plus subtiles, la volonté, l'intention, la préférence, la délibération. Il en atteste et la conscience que l'homme a, dans une foule de cas, d'être la cause des actes qu'il produit, et le sens commun, qui estime certaines actions et en méprise certaines autres, et la pratique constante des législateurs qui punissent ou absolvent, selon que la libre volonté du coupable est intervenue ou qu'elle a été absente. En un mot, il fait une théorie de la liberté, si ce n'est très-complète, au moins très-étendue. C'est la première en date, puisque Platon n'en a fait qu'une esquisse insuffisante.

Par un contraste assez singulier, Aristote ne tire pas plus de sa théorie, qui est excellente, toutes les conséquences qu'elle porte, que Platon n'avait laissé sortir de la sienne, qui est incertaine et mauvaise, tous les dangers qu'elle peut produire. Aristote ne s'est pas demandé d'où vient ce privilége extraordinaire concédé à l'homme; et il n'est point monté assez

haut pour s'en rendre raison. Il n'a pas vu davantage que la liberté de nos actes entraîne la responsabilité au-delà de cette vie, et que l'exercice de cette faculté admirable suppose nécessairement un juge suprême qui doit en apprécier l'usage. Le philosophe s'en est tenu au phénomène incontestable que la conscience nous atteste, sans vouloir en sonder l'origine, ni essayer d'en démêler la fin. C'est une timidité trop grande; et cette réticence, qui passe peut-être pour prudente auprès de quelques esprits, n'est sans doute qu'un aveu déguisé de doute ou d'indifférence. Mais la science morale a plus de portée qu'Aristote ne lui en accorde; et elle ne sort pas du domaine qui lui est propre en allant de la liberté, qu'elle étudie dans l'homme, à Dieu qui nous l'a donnée, et qui en reste le juge comme il en est le législateur. On comprend sans peine comment les théories du philosophe sur la nature de l'âme ne lui ont permis de découvrir ni la cause de la liberté ni son but. Mais il ne serait pas très-juste d'insister sur ces lacunes; et je crois préférable de louer dans Aristote cet essai, qui est fort heureux, tout incomplet qu'il est. Ce n'était peut-être pas très-conséquent dans son système de proclamer si hautement la liberté, qui suppose dans l'âme humaine un

élément entièrement différent de tous ceux qu'il y trouve; mais il faut d'autant plus admirer cette contradiction qu'elle est plus frappante.

J'en arrive sur les pas même d'Aristote à cette partie de sa morale où il excelle. Ce sont les analyses des vertus particulières, ou plutôt les portraits. Sous ce rapport, je ne lui connais point d'égal ni dans Théophraste, son élève, inspiré par lui, ni dans La Bruyère, inspiré par tous deux, en même temps que par le XVII^e^ siècle. Les esquisses de Théophraste sont un peu mesquines, et La Bruyère tourne trop à la satyre en peignant la société qui l'entoure. Il fait de l'histoire en miniature plutôt que de la morale; il circonscrit son cadre pour le rendre plus brillant. Mais la science ne s'arrange pas de ces calculs un peu trop littéraires; et ce qu'elle demande avant tout, c'est la peinture de l'homme, bien plutôt que celle d'un siècle, tout grand qu'il est, ou d'une société quelles qu'en soient la politesse et l'élégance. Les portraits d'Aristote n'ont rien qui sente l'époque ni la nation pour laquelle ils ont été tracés. Ils représentent la nature humaine dans ce qu'elle a de plus général et de plus permanent; et comme ce ne sont pas là des couleurs qui changent, il en résulte que les tableaux du philosophe sont aussi frais que s'ils

étaient d'hier. Rien n'a vieilli dans ces physionomies qui ne sont pas celles d'Athènes uniquement, et qui sont les nôtres, aussi bien qu'elles seront celles de nos descendants. Il n'y a pas plus de rides qu'il n'y a de grimace sur ces figures, dont l'empreinte est inaltérable. Elles sont indestructibles comme la vérité.

Je pourrais citer les analyses du courage, de la tempérance, de la libéralité, de la magnificence, etc. Mais si l'on veut connaître à plein la manière d'Aristote, c'est surtout le portrait du magnanime qu'il faut lire. Il n'a rien écrit de plus simple, de plus grand, de plus naturel. Dans ce tableau achevé, il n'est point une nuance qui ne soit importante et réelle; pas un trait qui n'ait sa valeur et son but. Quand on a eu dans sa vie le bonheur de rencontrer une de ces âmes supérieures, et de l'observer à loisir, on est tout étonné de l'exactitude de cette noble peinture. Il n'est pas jusqu'aux allures corporelles du magnanime que le regard attentif du philosophe n'ait remarquées. Mais par une imitation involontaire, quelque chose de l'original est passé dans cette copie si fidèle. Le style d'Aristote y est solide, puissant et serein comme le magnanime lui-même. Mais il a un peu aussi de son laisser aller et

de son abandon. Lui non plus ne s'occupe point des détails ; et dans ce morceau, qui est un chef-d'œuvre, je ne crois pas qu'on puisse trouver une expression saillante. L'ensemble seul est saisissant de grandeur et de beauté ; il a le reflet de la majesté silencieuse de celui qu'il peint, comme il en a la force et la sobriété.

J'ajoute qu'on ne peint guère des tableaux aussi admirables, sans mériter soi-même un peu de cette admiration qu'on décrit si bien et qu'on excite pour un autre. A mon avis, ce portrait du magnanime est fait pour donner la plus haute idée de l'âme d'Aristote. J'estime beaucoup son génie ; mais ici je retrouve une révélation de son cœur ; et je ne crois pas qu'on représente si naturellement la grandeur d'âme, à moins d'en avoir personnellement une assez large part. Le talent de l'écrivain, tout éclatant qu'il est, disparaît à mes yeux ; et je ne vois plus que les qualités et les sentiments qu'il devait avoir puisqu'il les a reproduits avec une si parfaite justesse. Sans doute, il n'a pas eu la vanité de se prendre pour modèle ; mais il était digne d'en servir.

Après ces analyses de quelques vertus particulières, je signalerai deux grandes théories où se retrouve encore Aristote tout entier. Ce sont celle

de la justice et celle de l'amitié. Platon les avait esquissées l'une et l'autre ; mais le disciple les a immensément développées; et l'on peut presque dire qu'elles sont épuisées par lui.

Je crois qu'on peut lui attribuer la gloire d'avoir le premier nettement distingué les deux faces principales de la justice : l'une, qui s'appelle la justice politique, et l'autre, la justice légale; la première, qui règle entre les membres d'une même société la distribution des droits, des richesses et des honneurs; la seconde, qui répare au nom de la puissance sociale le dommage fait à un citoyen par un autre citoyen. La distinction est profonde, et elle est tellement réelle qu'on peut la retrouver sous les formes les plus diverses dans toutes les sociétés sans aucune exception. Chez les nations modernes les plus civilisées, le besoin s'en est fait tellement sentir que les deux espèces de justice sont réglées dans des contrats séparés et solennels. Tandis que les garanties de la justice politique sont déposées dans la Constitution, les prescriptions de la justice légale le sont dans des lois spéciales.

Avec une pénétration qui n'a été surpassée par personne, Aristote a reconnu à la justice distributive ces deux caractères essentiels : d'abord qu'elle

concerne à la fois les personnes et les choses, et ensuite qu'elle est une égalité proportionnelle. Pour que la justice distributive et politique soit tout ce qu'elle doit être, il faut qu'elle établisse entre les personnes qu'elle concerne deux à deux, et les choses qu'elle leur répartit, une proportion dont les quatre termes s'enchaînent mutuellement comme ceux d'une proportion géométrique, comparaison fort exacte quoiqu'un peu recherchée. Les droits politiques doivent être entr'eux comme le sont les personnes ; et l'égalité absolue, qui consisterait à donner une portion identique aux individus les plus différents, serait à la fois une chimère et un danger. Elle compromettrait le repos, l'ordre et l'existence même de la société trop peu intelligente qui poursuivrait ce fantôme. Sans doute, tous les citoyens doivent être égaux, en tant que citoyens. Mais il faut que la constitution laisse aux facultés diverses des individus leur jeu naturel ; et alors tout se classe harmonieusement selon le mérite. Personne n'a le droit de se plaindre ; car chacun a le sort qu'il s'est fait ; et la raison veut que les honneurs et les richesses, avec leurs priviléges, aillent à qui les a gagnés.

Dans la justice légale ou réparatrice, il n'y a plus

rien de pareil. Les personnes n'y comptent plus, quels que soient leur rang et leur mérite. Devant le tribunal, il n'y a pas de distinction possible. Il ne s'agit plus d'apprécier les gens ; il n'y a qu'un délit ou un dommage, qu'il faut punir ou réparer. La loi prononce avec sa rigueur et ses formules universelles, sans acception des individus, à moins qu'elle ne prévarique. Mais comme elle ne peut, avec ses prescriptions inflexibles, ni prévoir tous les cas, ni tenir compte de toutes les nuances, l'honnêteté individuelle vient à son secours, et comble ses lacunes dans le sens d'un adoucissement équitable. L'homme honnête pourra, dans une foule de circonstances, tempérer la loi par une bienveillance plus juste qu'elle, parce qu'il peut avoir plus de discernement ; il n'acceptera pas tout ce qu'elle lui accorde, et il la corrigera par une délicatesse et une bienveillance qu'elle ne peut avoir. C'est de même que, dans l'ordre de la justice politique, la proportion atténue les effets d'une égalité grossière et impossible.

Aristote n'a pas consacré moins de deux livres à l'amitié ; ce sont les plus beaux et les plus touchants de son ouvrage. Il a embrassé ce vaste sujet sous toutes ses faces avec une sagacité et une étendue de coup d'œil qui ne laissent plus guère qu'à glaner

après lui. Mais quand je dis *amitié,* je parle grec; car il s'agit bien plutôt de l'amour, si ce mot lui-même, dans son acception ordinaire, n'était point aussi trop étroit, de la bienveillance, de la charité, des affections de toutes sortes, qui sont les liens des êtres humains entr'eux. Dans notre langue, l'amour n'est qu'une affection particulière qui unit le plus souvent deux personnes de sexe différent. Mais dans la langue grecque, l'amitié va beaucoup plus loin; elle comprend, outre le sentiment que nous appelons de ce nom spécial, toutes les affections, depuis celles de la simple hospitalité, du compagnonnage et de la camaraderie, jusqu'à celles des parents et des enfants, et même le dévouement du citoyen à la patrie. Il est assez remarquable que les nations chrétiennes, chez lesquelles les sentiments de cet ordre se sont tellement développés, n'aient pas une expression générale qui les embrasse tous, et qui les rende dans ce qu'ils ont de commun. Je n'affirme pas que la langue grecque soit plus riche; mais celle d'Aristote l'est davantage; et voilà tout ce qu'il faut entendre par l'amitié telle qu'il l'étudie et l'envisage.

Il s'attache d'abord à montrer l'importance de l'amitié pour la vie des individus et pour l'existence même des États. L'homme est un être si éminemment

sociable qu'il peut à peine vivre, s'il n'a autour de lui d'autres êtres qu'il aime et dont il soit aimé. Quant à l'État, il ne subsiste que si les citoyens ont cette bienveillance réciproque, qui est aussi de l'amitié, et qui est le gage de la concorde sociale. L'amour aide puissamment à la justice; souvent même, il la remplace et la supplée. Mais la justice ne peut jamais suppléer à l'amour. L'amitié est donc nécessaire dans les sociétés humaines. Mais en outre, elle est aussi belle et aussi honorable qu'elle est utile; et l'on pourrait, à bien des égards, la confondre avec la vertu elle-même. C'est là ce qui fait qu'elle doit figurer dans un traité de morale. L'amitié n'a que trois motifs : le bien, le plaisir ou l'intérêt. Les amitiés fondées sur l'intérêt et le plaisir, varient comme les bases instables sur lesquelles elles reposent; un plaisir plus vif, un intérêt plus pressant les détruit, comme il les a formées. Mais les amitiés fondées sur la vertu sont inébranlables. Elles sont à la fois les plus rares et les plus lentes à se former. Il faut du temps pour se connaître et s'apprécier. Mais une fois cimentées par une estime mutuelle et par de sérieuses épreuves, elles ne changent plus; elles résistent au temps, à l'absence, à la calomnie. A vrai dire, l'amitié par vertu est la seule; les deux autres

« au-dessus des forces de l'homme ; ou du moins « l'homme vit ainsi, non pas en tant qu'il est homme, « mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de « divin. Autant ce divin principe est au-dessus du « composé auquel il est joint, autant l'acte de ce « principe est supérieur à tout autre acte. Si donc « l'entendement est une chose divine par rapport au « reste de l'homme, la vie propre de l'entendement « est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de « l'humanité ; et puisque l'entendement est vraiment « tout l'homme, c'est aussi l'existence la plus heu- « reuse que l'homme puisse mener. » Afin qu'il ne reste point d'obscurité sur sa pensée véritable, Aristote s'efforce de prouver que la vertu, qui exige pour s'exercer bien plus de ressources matérielles que l'intelligence, est aussi fort au-dessous d'elle ; que le bonheur de Dieu ne peut être que l'acte éternel de l'entendement ; et que si les animaux ne peuvent être heureux, c'est qu'ils ne pensent point. En un mot, il conclut que le bonheur est un acte de contemplation, et que le sage est le seul qui soit aussi parfaitement heureux qu'on puisse l'être sur cette terre, sans d'ailleurs, à ce qu'il semble, attendre rien au-delà.

Voilà donc la vraie pensée d'Aristote. Quand il nous disait que le but suprême de la vie est l'acti-

vité de l'âme conforme à la vertu, ce n'est pas une vertu qui agisse extérieurement; c'est une vertu qui pense, et qui ne sort point, en s'abaissant, des limites immobiles et sereines de l'entendement. Ce principe poussé un peu plus loin, comme il l'a été par les Alexandrins, mène au mysticisme et aux aberrations de l'extase. Aristote n'est point tombé dans ces excès; mais il y conduisait; et c'est là une conclusion assez inattendue de son traité de morale. D'ordinaire, on prête des idées de ce genre bien plutôt à Platon, qui n'en a point une seule, tandis qu'on en disculpe Aristote. Mais l'opinion commune se trompe en ceci comme en plus d'une autre occasion. Ce serait une injustice d'accuser Aristote d'être mystique. Mais il est bien plus près de l'être que son rival, qui lui a été si souvent sacrifié par des esprits trop légers. Platon ne conseillait pas à la philosophie de se retirer des affaires et des devoirs du monde; il montrait seulement, en le regrettant, pourquoi elle peut si rarement y prendre part avec profit. L'isolement du sage était à ses yeux une nécessité qu'il fallait subir. Pour Aristote, c'est un conseil qu'il donne; car, si le bonheur est le but de la vie, et que le bonheur consiste dans la contemplation, c'est à la contemplation que doit s'attacher le sage; c'est à elle qu'il doit con-

sacrer sa vie. En ceci, tout ce qu'on peut concéder, c'est qu'en effet le bonheur se trouve dans l'activité de l'entendement plus que partout ailleurs. Mais comme le bonheur n'est pas le souverain bien, ce n'est ni à la contemplation, ni à la recherche du bonheur, que l'homme doit donner le dévouement de son âme et l'énergie de sa volonté.

On doit voir maintenant assez nettement ce qu'est la morale d'Aristote. Elle vaut surtout par une connaissance du monde très-exacte et très-étendue. Elle est remplie des observations les plus sagaces et des maximes les plus vraies. Mais elle pèche à la fois par son principe et par ses conclusions. En un mot, je la mets, toute grande qu'elle est encore, fort au-dessous de celle de Platon et de Socrate. Brucker est même plus sévère ; et il pense que cette morale, inspirée par le spectacle des cours où Aristote a vécu, n'est bonne qu'à former des courtisans plus soucieux de leur fortune que de leur honneur, ou des princes, comme Alexandre, plus passionnés pour la gloire que pour la vertu. C'est là une accusation trop peu impartiale ; et elle sent la réaction du XVIII^e^ siècle. Il est probable que la fréquentation des cours, même de la cour de Macédoine, a pu donner au philosophe cette politesse et cet esprit de société qu'attestent

tant de passages de ses livres. Mais elle ne l'a pas corrompu ; et Brucker s'est montré beaucoup plus ombrageux que Bossuet, qui faisait des extraits de la Morale à Nicomaque pour instruire le Dauphin, sans redouter de pervertir son élève.

Après Platon et Aristote, je ne veux considérer dans l'antiquité que les Stoïciens ; et encore, je m'y arrêterai peu, ne m'occupant que du Stoïcisme primitif, tel qu'il fut en Grèce à son berceau. Le Stoïcisme romain, sans rien emprunter au Christianisme, se trouve cependant dans le même courant de civilisation que lui ; et il ne pourrait servir de mesure exacte pour apprécier les principes originaux de l'école stoïcienne.

Le Stoïcisme grec a beaucoup de défauts en même temps que beaucoup de grandeur, quoique cette grandeur soit un peu factice. Mais l'amour enthousiaste et sincère qu'il professe, et même qu'il inspire, pour la vertu et le devoir, doit lui concilier notre indulgence avec notre respect. Ses erreurs sont encore plus à plaindre qu'à blâmer. L'excès du bien est assez rare parmi nous, et, en somme, assez peu contagieux, pour qu'on puisse ne pas être sévère, comme on l'est envers ces doctrines honteuses de

l'Épicuréisme qui systématisent le vice et le rendent attrayant. Il ne faut jamais oublier que le Stoïcisme appartient à une époque de décadence. On a perdu déjà le sentiment de la vraie beauté en toutes choses. On force tout, parce que l'on n'a plus la raison qui mesure et qui proportionne. On se jette dans les exagérations, parce qu'on ne sait plus être naturel et simple, même dans le bien ; et tandis que d'autres se plongent dans les voluptés, qui n'assouvissent pas plus le corps qu'elles ne contentent l'esprit, le Stoïcisme inaugure une doctrine farouche, qui rend la vertu inabordable et parfois même ridicule. Elle perd entre ses mains tous les charmes dont Platon, sans lui rien ôter de sa force et de son abnégation, avait su la revêtir et l'orner. Elle cesse d'être humaine, et l'idéal inaccessible dans lequel on l'exile n'a même rien de désirable. Le sage, avec son indifférence et son insensibilité, est à peine encore un homme ; il n'est certainement plus un citoyen ; et, dans son indépendance altière, comme il n'a besoin de personne, il fuit la société qu'il dédaigne, parce qu'il ne peut la réformer sur son impassible modèle, en attendant qu'il fuie la vie, dont il dispose comme si c'était lui qui se la fût donnée. Le Stoïcisme n'est qu'une sorte de désespoir. C'est l'homme qui, ayant

encore un puissant instinct de ses hautes destinées, les comprend mal et s'insurge contre elles, sans pouvoir les changer. L'incurable tristesse dont il est atteint, démontre assez les ténèbres où il marche. La raison, à laquelle il veut se fier, n'a plus de lumières pour lui ; et tandis qu'elle guidait infailliblement Socrate, elle égare les Stoïciens et ne les mène que de chute en chute. Les desseins sont les mêmes. Mais les temps sont autres ; et le flambeau qui éclairait l'école socratique, n'a plus que des lueurs ou douteuses ou sinistres. Les Stoïciens veulent vivre selon la nature, et ils la méconnaissent, quand ils ne l'outragent pas.

C'est qu'ils ne l'ont point assez observée. Le grand principe de l'oracle de Delphes leur échappe ; et l'homme qu'ils n'étudient point, malgré d'illustres et récents exemples, demeure pour eux une énigme dont ils cherchent vainement le mot. Ils se sont fait une psychologie imaginaire. Ils ont réduit l'intelligence presque entière à la sensation ; et, de cette première erreur, il en est sorti une foule d'autres qui, de l'homme, se sont étendues au monde et à Dieu. Ils reconnaissent bien la liberté ; et même ils l'exaltent sans mesure ; et cependant, ils admettent aussi le destin et la fatalité. Dans leur doctrine, qui ne

redoute pas les contradictions, parce qu'elle ne les voit pas, ils proclament que l'homme est libre ; et ils le soumettent à une puissance aveugle qu'ils qualifient bien vainement du nom de providence. La providence stoïcienne n'aime point le monde, qu'elle régit et qu'elle a ordonné, sans peut-être le faire. Elle laisse l'homme, sans espoir, se débattre ici-bas avec un courage digne d'un meilleur sort, contre les maux de tout ordre qui l'assiégent, et qui ne doivent point avoir de compensation. Le sage prend héroïquement son parti de cet abandon, et il ne s'en fie qu'à lui seul, non point de son bonheur, auquel il ne tient pas, mais de sa vertu, où il concentre toute sa gloire et sa grandeur.

Le malheur du Stoïcisme, c'est de n'avoir point mis l'homme à sa vraie place. Il ne va pas à ces absurdités sacrilèges qui, de nos jours, ont détrôné Dieu pour y substituer l'humanité. Il paraît même, à bien des égards, d'une piété sincère ; et il n'y a pas d'âme plus religieuse ni plus tendre que celle d'Epictète ou de Marc-Aurèle. Mais, au fond, l'homme du Stoïcisme est plus grand que le Dieu auquel il s'adresse, tout en lui parlant quelquefois dans le magnifique langage de Cléanthe. Il se passe de lui, tout en l'invoquant ; et comme il n'a point à le

retrouver dans un autre monde, il l'oublie à peu près complètement dans celui-ci. De là, cet orgueil si éloigné de l'humilité socratique et de la vérité. Le sage ne cherche qu'en lui seul un point d'appui qu'il n'a pas su trouver dans la toute-puissance de Dieu ; et les démentis perpétuels que sa caducité lui inflige, ne le tirent point de la méprise déplorable où il tombe. Cet idéal, qu'il a trop rabaissé en le plaçant en lui, le punit cruellement de sa témérité en restant à son niveau. Le sage a beau faire et s'étourdir sur ses propres fautes, il les sent ; et, comme il en rougit tout en les commettant, il n'a plus qu'à les déclarer indifférentes, puisqu'il ne peut les empêcher, ni toutes les prévenir. Il est là sur une pente où le pied lui glissera jusque dans les plus profonds abîmes, et la subtilité qu'atteste sa logique ne lui servira qu'à se pervertir de plus en plus. Il se dira qu'il peut se couvrir de tous les vices et de tous les crimes, sans que sa pureté en soit altérée en rien ; horrible maxime, que la casuistique la plus corrompue du mysticisme n'a pas dépassée, mais qui se conçoit dans le Stoïcisme ! L'idéal ne peut pas périr ; il ne peut pas même être terni ; et puisqu'il n'est que dans l'homme, il faut que les dégradations humaines ne l'atteignent point. Ce paradoxe extravagant est

une conséquence rigoureuse du principe ; et le Stoïcisme abdiquerait s'il ne l'admettait pas.

De là encore dans le Stoïcisme cet effort perpétuel, et comme il le dit lui-même, cette tension, dont il fait la loi de l'existence humaine. Il faut se raidir sans cesse ; et c'est au prix d'une vigilance et d'une vigueur toujours en action, que la vertu s'obtient et se garde. Elle exige les plus pénibles travaux, dont ceux d'Hercule lui-même ne sont qu'un pâle exemple ; et tandis que, dans Socrate, elle s'alliait à la sérénité du cœur et à l'assurance imperturbable de l'esprit, elle a, dans le Stoïcisme, quelque chose d'inquiet et de sombre qui lui convient fort peu. Le sage a peur, on dirait, qu'elle ne lui échappe à tout instant ; et en dépit de tout son orgueil, il a trop vivement la conscience de sa fragilité pour ne pas redouter une chute toujours imminente. Il a comme de continuelles angoisses. Quoi qu'il fasse, il a une secrète défiance de lui-même. Sans se dire qu'il tente quelque chose de surhumain, il le sent confusément ; et il craint toujours d'échouer dans son entreprise impossible.

Mais cette prétention, tout insensée qu'elle est, annonce à la fois la plus grande énergie, et une haute opinion de la dignité humaine. Le Stoïcisme

ne peut jamais aller aux âmes faibles et vulgaires. Il est fait surtout pour séduire la jeunesse, qui ne connaît point les choses, et qui conçoit une idée exagérée de ses forces, parce qu'elle ne les a point encore éprouvées et qu'elle en a beaucoup. On serait étonné de le voir naître dans un temps de décadence, s'il y était seul sur la scène, et si l'Épicuréisme n'était venu à la même époque parler à la foule, tandis que lui n'était entendu que des âmes d'élite. Il a rendu de grands services dans l'antiquité; et je ne dis pas qu'il ne puisse encore en rendre. Mais on doit plaindre les siècles, ou les cœurs, qui en ont besoin; car il faut que les vraies croyances de l'humanité se soient obscurcies pour eux; et qu'ils exagèrent l'homme follement, parce qu'ils ont aveuglément nié ou rabaissé Dieu. Je conçois et je partage dans une certaine mesure l'estime et l'admiration qu'excite le Stoïcisme. Mais j'estime et j'admire bien davantage encore la sagesse platonicienne, qui place tout à son rang, qui laisse l'homme au sien, qui, loin de tout excès, a trouvé la vérité, et qui est mille fois plus pratique, plus aimable et plus sûre.

Après le Stoïcisme, et sans m'arrêter ni à Cicéron ni à Sénèque, je franchis vingt siècles; et je passe à

Kant, le plus grand moraliste des temps modernes. Nous retrouverons dans ses théories un mélange et un héritage des trois doctrines que nous venons de passer en revue. Ainsi que nous l'avons fait pour Aristote, nous n'aurons en exposant son système qu'à le suivre pas à pas, sans rien changer à l'ordre didactique qu'il donne à ses pensées. Seulement, nous emprunterons le moins que nous pourrons son langage, dont il a cru plus d'une fois devoir s'excuser, et dont la bizarrerie, en effet, n'était pas indispensable. Nous nous occuperons plus particulièrement de deux de ses ouvrages : l'un, Les *Fondements de la métaphysique des mœurs ;* l'autre, La *Critique de la Raison pratique,* qui se lient et forment un tout.

J'ai déjà eu plus haut [1] l'occasion de signaler le vice de la méthode de Kant. Il prétend trouver et établir le principe suprême de la moralité, en ne demandant rien à la psychologie et en ne s'adressant qu'à la raison. La psychologie lui semble entachée d'empirisme ; et il croirait, en se servant de ses données, compromettre la pureté de la morale, qui ne peut se fonder que sur des principes à priori. Il faut croire que Kant confond la raison pure et la

(1) Voir plus haut, page XI.

conscience ; car autrement on serait en droit de lui demander où il prend ces principes qu'il veut nous imposer, et qui ne doivent cependant avoir de valeur qu'autant qu'ils reposent sur des observations exactes, et sur des faits qui n'ont rien d'arbitraire. Si chacun de nous ne les porte pas en lui-même, ils sont pour nous comme s'ils n'étaient pas ; et le philosophe court grand risque de ne travailler que dans le vide et pour lui seul. Il faut bien prendre garde aussi, en plaçant les principes de la morale dans de si hautes abstractions, de les rendre trop peu pratiques. Kant ne veut pas les emprunter à l'expérience ; et il fait bien. Mais si cependant ils sont tellement loin de l'expérience qu'ils n'aient plus de relation avec elle, ils demeurent stériles dans l'obscurité d'où n'a pas su les tirer celui même qui les invente. Il est plus simple et beaucoup plus vrai de dire avec Platon et notre philosophie contemporaine, qu'il faut étudier les principes de la morale dans l'âme et dans la conscience, où ils apparaissent avec une évidence irrésistible, et avec une lumière que l'homme peut sans cesse retrouver, quand il veut se connaître et suivre le précepte d'Apollon. Raison pure ou conscience, ce ne serait ici qu'une querelle de mots, si l'effrayant appareil de logique dont Kant

croit avoir besoin pour construire ses théories, ne prouvait pas que la raison n'est trop souvent pour lui que l'échafaudage des raisonnements les plus subtils et les plus contestables.

Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se divisent en trois parties. Dans la première, Kant essaie de s'élever de la connaissance commune de la morale à la connaissance philosophique. Dans la seconde, il passe de la philosophie vulgaire à la métaphysique des mœurs. Dans la troisième, il en vient, par un dernier pas, de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique.

On s'attendrait à ce qu'il va d'abord rechercher quelles sont les opinions, plus ou moins explicites du vulgaire, sur le principe de la moralité. Mais il n'en fait rien ; et il pose, en débutant, cet axiôme, que l'on ne peut rien concevoir au monde qui soit absolument bon, si ce n'est une bonne volonté. Il entend par la bonne volonté, celle qui ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats plus ou moins utiles, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même. « Quand un sort contraire, dit-il, ou l'avarice d'une » nature marâtre priverait cette volonté de tous les » moyens d'exécuter ses desseins; quand ses plus » grands efforts n'aboutiraient à rien; et quand il ne

» resterait que la bonne volonté toute seule, elle bril-
» lerait encore de son propre éclat comme une pierre
» précieuse ; car elle tire d'elle-même toute sa va-
» leur. » Cependant, tout en trouvant que cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, indépendamment de toute utilité, est conforme à l'opinion commune, Kant y voit quelque chose de si étrange qu'il se sent conduit à la justifier ; et l'explication qu'il en donne est des plus ingénieuses et des plus vraies.

Si la nature, en créant un être raisonnable, n'avait eu pour but que le bonheur de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant ce soin à la raison. En effet, toutes les actions que la créature doit faire pour arriver à ce but, l'instinct les lui révélerait avec bien plus d'exactitude ; et le but serait bien plus sûrement rempli. La nature aurait empêché que la raison ne servît à un usage pratique, et n'eût la présomption de découvrir, avec sa faible vue, tout le système du bonheur et des moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi le choix des moyens ; et elle aurait sagement confié l'un et l'autre à l'instinct, qui eût été infaillible. Si donc la raison ne nous a pas été donnée pour nous assurer le bonheur, qu'elle manque si souvent, et si néanmoins elle doit, comme faculté

pratique, avoir de l'influence sur la volonté, il reste que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen pour un but étranger, mais en soi. Cette bonne volonté peut n'être pas le seul bien, ni le bien tout entier ; mais elle doit être regardée comme le bien suprême, et la condition à laquelle doit être subordonné tout autre bien.

Afin de se rendre compte de cette idée, ou comme il dit, de ce concept d'une bonne volonté, Kant en prend un autre qui contient celui-là, le concept du devoir; et il analyse ce concept plus large. Pour qu'une action ait une valeur morale, il faut que non-seulement elle soit conforme au devoir, mais qu'elle soit faite par devoir, et non par inclination ou par intérêt. De plus, l'action faite par devoir ne tire pas sa valeur du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et du principe d'après lequel la volonté se résout à cette action. « Ainsi, le » devoir est la nécessité de faire une action par » respect pour la loi. Se représenter la loi en elle-» même, ce qui n'est donné qu'à un être raisonnable, » et placer dans cette représentation le principe » déterminant de la volonté, voilà ce qui peut seul » constituer ce bien si éminent que nous appelons le » bien moral. » Mais quelle est cette loi dont la

représentation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de la considération de l'effet attendu? Kant répond : « Puisque j'ai écarté » de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait » trouver dans l'espérance de ce que promettait » l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légiti- » mité universelle des actions qui puisse lui servir de » principe, c'est-à-dire que je dois toujours agir de » telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime » devienne une loi universelle. »

Kant se persuade que le sens commun est parfaitement d'accord avec lui, et que, sans concevoir ce principe sous une forme générale et abstraite, il l'a toujours réellement sous les yeux et s'en sert comme d'une règle dans ses jugements. « Ce compas à la » main, dit-il, le sens commun sait parfaitement dis- » tinguer dans tous les cas ce qui est bien et ce qui » est mal, ce qui est conforme et ce qui est con- » traire au devoir. » Kant admire beaucoup ce discernement de la raison commune ; et il serait assez disposé à lui sacrifier la philosophie, qui n'a pas cette rectitude et cette heureuse simplicité. Mais il fait grâce à la science, parce qu'elle est nécessaire pour donner aux principes de la sagesse plus d'autorité et de consistance, et peut-être même aussi plus d'utilité pratique.

Telles sont les premières théories de Kant, dont les autres ne seront guère qu'un développement plus ou moins heureux. Elles sont moins justes qu'elles ne sont élevées; et si le sens commun en savait aussi long que Kant le suppose, on ne voit pas trop ce qui resterait à faire à la philosophie. J'accorde bien que « il n'est pas besoin de science » et de philosophie pour savoir comment on peut » devenir honnête et bon, et même sage et ver- » tueux. » J'accorde de plus que « nécessairement » la connaissance de ce que chacun est obligé de » faire, et par conséquent de savoir, est à la portée » de tout homme et même du plus vulgaire. » Mais le sens commun ne se conduit pas par le précepte fameux de législation universelle. Ce n'est pas à cette mesure qu'il juge. En face d'une action qu'il s'agit d'apprécier moralement, le vulgaire s'en remet au jugement immédiat qu'il en porte dans sa conscience, et dans sa raison désintéressée. Cette action lui semble bonne ou mauvaise selon les motifs qu'il lui prête; et il ne la respecte et ne l'estime que sous la condition de cette bonne volonté dont parle Kant. Mais certainement, il ne se demande pas si la maxime qui a provoqué cette action pourrait être érigée en loi universelle. Le philosophe lui-même ne se guide pas plus que le vulgaire par cette considération; et

s'il devait s'y arrêter toutes les fois qu'il doit agir, il est évident que dans la plupart des cas il n'agirait point. Si l'on objecte que ce précepte n'est d'application que dans les circonstances graves, où la délibération mûre et réfléchie est possible, je dis encore, sauf le respect que j'ai pour Kant, que sa règle n'est pas bonne, et l'exemple qu'il cite lui-même aurait dû le lui prouver. « Puis-je, pour me tirer d'embarras, » faire une promesse, que je n'ai pas l'intention de » tenir ? » Je demande si, pour résoudre une question pareille, il est besoin de se faire cette autre question : « Verrais-je avec satisfaction ma maxime érigée en » une loi universelle ? » Il est trop clair qu'il n'en est absolument rien, et que, quand on se demande si le mensonge est un moyen légitime de sortir d'embarras, on se répond sur le champ que le mensonge n'est pas permis. « Je puis bien vouloir le mensonge, » ajoute Kant ; mais je reconnais aussitôt que je ne » puis vouloir en faire une loi universelle. » Puisque Kant fait appel à l'expérience, il faut lui dire que les choses ne se passent point du tout ainsi. On ment parfois tout en se disant qu'on fait mal de mentir. Mais l'intérêt du moment qui presse, et la faiblesse de l'âme s'accordent pour nous faire succomber. Kant, en outre, ne s'aperçoit pas que par son pré-

cepte il retombe précisément dans ces considérations et ces calculs d'intérêt qu'il veut avec tant de raison proscrire de la morale. « Pourquoi, dit-il, ne ferais-je » pas du mensonge une loi universelle ? C'est qu'a- » lors il n'y aurait plus proprement de promesses ; » car à quoi me servirait-il d'annoncer mes intentions » pour l'avenir à des hommes qui ne croiraient plus » à ma parole, ou qui, s'ils y ajoutaient foi légère- » ment, pourraient bien, revenus de leur erreur, me » payer de la même monnaie ? » Ainsi, Kant, bien que certainement il ne le veuille pas, donne en définitive l'intérêt pour base à la morale ; et s'il défend le mensonge, c'est qu'érigé en loi universelle le mensonge aurait de très-fâcheuses conséquences, si d'ailleurs il peut être utile dans quelque cas particulier [1].

L'objection, faite ici à l'hypothèse du mensonge, serait la même pour toute autre hypothèse ; et je crains bien que cette prétendue sanction d'une loi universelle ne soit une subtilité, qui n'a pas même l'avantage de recommander le désintéressement.

(1) J'ai du reste Kant pour appui, contre Kant lui-même. Dans les *Principes métaphysiques de la Morale, méthologie*, il juge le mensonge comme je le fais ici, sans regarder en rien aux conséquences, page 313, traduction de M. J. Tissot.

Dans la réalité, les choses sont bien plus simples. Le vulgaire et le philosophe n'ont point à se faire ces questions qui sentent trop la casuistique ; et quand le sage veut se rendre compte scientifiquement des déterminations de sa volonté, il voit qu'en dernière analyse, l'idée du bien est irréductible à toute autre, et qu'il fait le bien uniquement parce que c'est le bien. Platon est en ceci plus savant que le moraliste du dix-huitième siècle ; car il a placé l'Idée du bien au sommet du monde intelligible, pour marquer qu'il n'y a rien au-dessus d'elle. Kant fait les lois de Dieu beaucoup plus compliquées qu'elles ne le sont. S'il ne nous a pas conduits directement au bonheur par l'instinct, ce qui nous aurait enlevé toute valeur morale, il nous conduit très-directement à la notion du bien par la conscience, qui ne nous trompe guère, quoique nous ne suivions pas toujours ses inspirations.

Parvenu à se faire une idée assez nette du devoir, Kant veut monter plus haut; et de cette première tentative de la philosophie, passer à ce qu'il appelle la métaphysique des mœurs, « s'il est encore permis, » dit-il, de se servir d'un mot si décrié. » Malheureusement, le style de Kant est moins propre que tout autre à faire cesser ce décri. Comme la volonté

n'est pas toujours et nécessairement bonne dans l'homme, c'est-à-dire qu'elle n'obéit pas toujours à la raison, Kant prend une peine infinie pour découvrir les rapports de la raison à la volonté. La raison donne des ordres, qui d'ailleurs sont ou ne sont pas suivis ; et la formule de l'ordre se nomme dans le langage kantien un impératif. Il y a deux espèces d'impératifs ou d'ordres de la raison : les uns hypothétiques, qui ordonnent une action comme moyen pour arriver à quelqu'autre chose ; les autres, catégoriques, qui ordonnent une action comme étant bonne en soi. Les impératifs hypothétiques se partagent eux-mêmes en deux classes, selon qu'ils se rapportent à des fins particulières, ou à cette fin générale de tous les êtres raisonnables, le bonheur. Dans le premier cas, les impératifs hypothétiques sont de simples règles d'habileté qui, une fin étant désirée, indiquent les moyens les plus sûrs de l'atteindre. Dans le second cas, les impératifs hypothétiques sont des conseils de prudence, qui nous apprennent la route du véritable bonheur. Quant aux impératifs catégoriques, ils sont les lois inconditionnelles de la moralité.

Comme Kant a la prétention de se passer absolument de toute psychologie, il ne se demande pas

comment en effet ces impératifs sont dans l'âme humaine. Mais il recherche seulement comment ils sont possibles. Il fait assez bon marché des impératifs hypothétiques. Mais il s'arrête longtemps à l'impératif catégorique, qui est unique, et qui ne peut jamais avoir que cette forme : « Agis toujours » d'après une maxime telle que tu puisses vouloir » qu'elle soit une loi universelle, » axiôme dont Kant s'est déjà servi, mais auquel il prétend donner ici une valeur nouvelle. L'impératif catégorique, qui ordonne au nom de la raison sans aucune restriction, sans aucune limite, n'est possible que s'il s'adresse à un être qui existe, ainsi que lui, comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen, pour l'usage arbitraire d'une volonté autre que la sienne.

Ainsi, la volonté ne doit pas être considérée seulement comme soumise à une loi, mais comme se donnant à elle-même la loi, et comme étant « l'auteur » de cette loi à laquelle elle se soumet. » Voilà ce que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté, qu'il proclame, dans la sphère de tout individu raisonnable, une législatrice universelle, non pas précisément que chaque volonté individuelle donne des lois à l'univers, mais parce qu'elle doit toujours agir de telle sorte qu'elle puisse se considérer elle-même comme

dictant par ses maximes des lois universelles. Kant est si charmé de son principe de l'autonomie, qu'il y trouve l'origine de la dignité de la nature humaine, ou de toute autre nature raisonnable, et qu'il en fait le critérium sur lequel il juge tous les autres principes de moralité, condamnés sous le nom d'*hétéronomie*.

Quoique toutes ces théories soient inspirées, je le reconnais volontiers par les sentiments les plus nobles, je ne puis les admettre; et l'autonomie de la volonté me paraît spécialement un principe erroné, et dangereux par les interprétations diverses dont il est susceptible. Que l'homme se donne à lui-même les lois morales qui doivent le régir, c'est ce que contredit formellement le témoignage de la conscience, auquel on peut ajouter l'opinion commune. La conscience, éclairée par la raison, se sent soumise à des lois qu'elles n'a point faites, et qu'elle ne peut changer, bien qu'elle puisse s'y soustraire. Si l'homme faisait ces lois, il pourrait les modifier à son caprice. Sans doute, c'est lui assigner un grand rôle que de l'élever à la dignité de législateur. Mais loin de pouvoir promulguer des lois universelles, c'est à peine s'il peut s'imposer le joug des lois les plus étroites et les plus mobiles. C'est revenir à l'orgueil stoïcien, et à des aveuglements dont on pouvait espérer que

l'esprit humain était guéri. Le sage du Stoïcisme se croyait également autonome; et l'on sait à quelles aberrations cette indépendance hautaine et fausse a conduit le prétendu législateur. Kant est incapable des paradoxes stoïciens, quoiqu'il s'en soit permis de bien surprenants. Mais son principe est celui qui les produit. Si l'homme est en effet législateur, il devient la mesure de tout, et il se méprend à son gré sur sa nature et sa destinée. Surtout il ignore sa faiblesse; et l'humilité, qui est si nécessaire et qui lui sied si bien, ne lui donne plus ses utiles avertissements. Je crois qu'il est beaucoup plus simple et beaucoup plus exact, au lieu de faire l'homme autonome, de reconnaître qu'il est libre, c'est-à-dire qu'il peut obéir ou résister à la loi qui ne vient pas de lui, et qui est à la fois sa vertu quand il l'observe, et son châtiment quand il l'enfreint.

Ici Kant, malgré sa pente naturelle à se singulariser, sent pourtant qu'il est hors des chemins battus, c'est-à-dire hors de la vérité; et dans la troisième partie de son ouvrage, où il passe de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique, il ne parle guère que de la liberté. Mais comment en parle-t-il? La liberté, selon lui, donnerait l'explication complète de l'autonomie de la volonté. Seulement,

par un scrupule qu'il s'abstient de justifier, il ne croit pas ici pouvoir l'admettre, sauf à y revenir. En attendant, il veut bien la supposer ; et il va même jusqu'à se dire qu'il suffirait d'en analyser le concept pour en dériver la moralité tout entière avec son principe. Mais il n'ose point se risquer au-delà de cette hypothèse suffisamment audacieuse à ses yeux. Il avoue que « tous les hommes s'attribuent une » volonté libre ; mais comme cette liberté n'est pas » un concept de l'expérience, » Kant la réduit à n'être que « une idée de la raison, dont la réalité » objective est douteuse en soi, et qui, échappant » à toute analogie et à tout exemple, ne peut par cela » même ni être comprise, ni même être saisie. » Il termine en faisant une allusion assez obscure à l'existence de Dieu, qu'il regarde comme une conséquence nécessaire de l'usage spéculatif de la raison, dans son rapport avec la nature.

Tel est le premier ouvrage de Kant que je me proposais d'examiner. Il peut donner une assez juste idée de sa méthode, de ses principes, de l'élévation de ses sentiments moraux, et malheureusement aussi de ses défauts, qui sont bien graves.

Le second qui est encore plus difficile à lire est la *Critique de la raison pratique*, destinée à faire pen-

dant à la *Critique de la raison pure*. Il achève et développe les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « qui nous avaient fait faire provisoirement » connaissance avec le principe du devoir, et nous » en avaient donné une formule déterminée. » A travers des discussions diffuses et obscures, aussi pénibles, ce semble, pour l'auteur que pour les lecteurs, et qui n'ont aucune rigueur malgré leur forme toute géométrique, Kant ne fait guère que se répéter dans toute la première partie. La seule théorie nouvelle qu'il ajoute, si l'on peut donner ce beau nom de théorie à des assertions gratuites qu'il ne fait reposer sur rien, c'est celle de la liberté à laquelle il revient. Mais quelle opinion il en a ! A l'entendre, la liberté n'est qu'une conséquence logique de la loi morale, telle que la raison nous la révèle. Du moment que par la raison pratique nous comprenons que nous sommes soumis au devoir, nous comprenons aussi que nécessairement nous sommes libres, ou plutôt que nous devons l'être ; car l'obligation sans la liberté n'aurait pas de sens. Ainsi, la liberté est une pure déduction rationnelle, selon le système de Kant ; elle n'est pas un fait. Mais quoi, la liberté n'est que cela ! C'est par un raisonnement que nous l'atteignons ! Sans les exigences d'une logique timorée, elle nous resterait

inconnue ! Vraiment, c'est à n'y pas croire. Et c'est là qu'en arrive le philosophe qui prétend réformer toute la métaphysique, et la tirer du discrédit où elle est tombée ! En présence de ce fait éclatant de la liberté que nous atteste la conscience par ses dépositions les plus constantes et les plus irrésistibles, Kant ferme les yeux à la lumière et se retranche dans une subtilité. Il ne voit donc pas que c'est mettre en péril le plus essentiel héritage de l'âme humaine, que c'est compromettre la loi morale tout entière. Si la liberté n'existe qu'en vertu d'un raisonnement, elle est bien près de ne pas exister ; car tout raisonnement est contestable ; et Kant ne prétend point sans doute à l'infaillibilité. Si encore, après avoir constaté préalablement le fait de la liberté, il avait démontré que logiquement la liberté n'est pas moins nécessaire qu'elle n'est réelle effectivement, on le concevrait. Mais qu'il ait préféré dans une question de cet ordre la réponse d'une raison toujours chancelante au cri de cet instinct, qu'il voulait cependant tout à l'heure charger du soin de notre félicité, c'est une bien lourde méprise. C'est faire par trop de cas de la raison pure que de lui donner à créer cet attribut divin. Il vaut mieux avec le sens commun s'en remettre à Dieu de cette création surhumaine. La liberté

serait encore à naître, s'il eût dépendu de nous seuls de l'enfanter par un acte de notre raison. Il faut l'avouer : en face d'une telle aberration du philosophe, la psychologie s'est bien vengée du dédain systématique où il prétend la tenir. Par on ne sait quelle crainte puérile de l'empirisme. Kant ne veut pas interroger la conscience. C'est à la raison, pure de tout élément empirique, qu'il veut s'adresser, et voilà les oracles que promulgue la raison pure ! Ce que nous savons de la science la plus manifeste et la plus splendide, ce qu'implique le moindre mouvement de notre corps, la moindre pensée de notre intelligence, ce qui se confond avec notre vie elle-même, c'est à la suite d'un syllogisme que nous devons l'apprendre ! La psychologie, si Kant eût bien voulu l'interroger, lui aurait répondu comme répond le genre humain tout entier, sauf quelques sophistes, comme répondent les législations de tous les peuples, que l'homme est libre et responsable, qu'il le sent dans les profondeurs lumineuses de sa conscience ; et que c'est là précisément ce qui fait son privilége entre toutes les créatures, sa dignité et sa grandeur, qui le rapproche de Dieu même. Mais Kant, qui se montre si scrupuleux à l'égard de la liberté, où a-t-il appris que l'homme est doué de la faculté de vou-

loir ? Et si c'est la psychologie qui le lui enseigne, comment en récuser l'autorité, quand elle nous dit aussi clairement que cet être qui veut, peut encore ne pas vouloir ? Kant pourrait-il nous expliquer ce que c'est pour lui qu'une volonté qui n'est pas libre ? Une volonté sans liberté n'est plus une volonté ; et ce n'est pas s'entendre soi-même, que de séparer deux concepts qui n'en forment qu'un [1].

Mais à quoi bon poursuivre cette argumentation ? L'erreur de Kant est évidente ; il suffit de l'avoir signalée. Elle remplit malheureusement presque toute la première partie de la Critique de la raison pratique. Il semble s'y complaire, ou plutôt il n'en peut sortir ; et sauf des observations de détail très-sagaces ou de nobles élans, comme sa fameuse apostrophe au devoir, il n'avance point d'un seul pas. Il n'a de théories vraiment nouvelles que dans la seconde partie qu'il intitule *Dialectique de la raison pratique*. C'est là qu'il faut le suivre, quelque embarrassée que sa marche y soit encore.

Kant distingue entre le principe déterminant de la volonté et l'objet de la volonté. Le principe déter-

(1) Il faut lire sur toute cette partie de la doctrine kantienne l'excellente et complète discussion de M. J. Barni, *Examen de la Critique de la raison pratique*, pages 249 et suivantes.

minant, c'est la loi morale ; l'objet, c'est le souverain bien. Il va donc analyser le concept du souverain bien, comme il avait analysé ceux du devoir et de la bonne volonté. Mais auparavant, il faut prendre garde à une équivoque qui pourrait donner lieu à des disputes inutiles. Le mot « souverain » peut vouloir dire, ou suprême, ou complet. La vertu est le bien suprême ; mais elle n'est pas pour cela le bien tout entier, le bien complet ; et pour avoir ce caractère, il faut qu'elle soit accompagnée du bonheur. Le bonheur et la vertu constituent ensemble la possession du souverain bien. La vertu d'ailleurs est toujours supérieure au bonheur, parce qu'elle ne le suppose pas, tandis que le bonheur suppose toujours, comme condition, une conduite moralement bonne. Ainsi, les deux éléments du souverain bien, quoique également indispensables pour le former, sont cependant scientifiquement distincts ; et ce serait une très-grande erreur de les croire identiques, comme l'ont fait les Épicuriens et les Stoïciens, à des points de vue très-opposés.

Mais ici se présente, à ce que dit Kant, l'antinomie de la raison pratique, c'est-à-dire une double impossibilité. La raison nous fait un devoir de poursuivre le souverain bien ; et cependant, nous ne pouvons

l'atteindre pour deux motifs. D'une part, si l'on plaçait le principe déterminant de la volonté dans le désir du bonheur personnel, on ruinerait toute morale et toute vertu ; par conséquent, on détruirait l'un des deux éléments constituants du souverain bien. D'autre part, les lois de la nature, dont nous ne disposons pas, s'opposent à ce qu'il y ait dans le monde une liaison nécessaire de cause à effet entre la vertu et le bonheur. Ainsi, le désir du bonheur ne peut être le mobile des maximes de la vertu ; et les maximes de la vertu ne peuvent être la cause du bonheur qu'on cherche. Telle est l'antinomie.

Kant la résout par le moyen de ce qu'il appelle les Postulats de la raison pratique, c'est-à-dire les conditions logiques que la raison impose à la réalisation du souverain bien. Puisque ce bien n'est pas possible ici-bas, notre volonté n'étant jamais assez parfaitement conforme à la loi morale, il faut supposer une existence et une personnalité indéfiniment persistantes, qui permettent à l'être raisonnable d'approcher de plus en plus, avec le temps, de la perfection et de la sainteté, et même d'y atteindre pleinement dans l'infinité de sa durée. L'immortalité de l'âme, qui ne peut être démontrée, est donc un postulat de la raison pratique. Un second, plus

essentiel encore, c'est l'existence de Dieu. Par la sainteté, on se rend digne du bonheur ; mais il n'y a qu'une intelligence suprême, un être tout-puissant, qui puisse l'assurer, en dehors des lois de la nature, aux êtres saints qui l'ont mérité. Il est donc moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. Mais ce n'est là pourtant qu'une hypothèse, Kant le dit en propres termes. C'est simplement un principe d'explication pour la raison théorique ; et pour la raison pratique, c'est un acte de foi, mais de foi purement rationnelle, puisque la raison pure est l'unique source d'où il dérive.

A ces deux postulats, il faut en joindre un troisième, que l'on a indiqué déjà ; c'est la liberté. Voilà tout ce que demande, ce que postule, comme parle Kant, la raison pratique, afin de pouvoir comprendre la loi morale dans son principe et son accomplissement. La liberté, l'immortalité et Dieu ne servent qu'à éclaircir un concept, qui sans eux resterait inexplicable. Kant veut si bien qu'on n'accorde à ces idées qu'une valeur simplement hypothétique, qu'il insiste avec la plus grande force et qu'il ajoute : « Nous ne connaissons par là ni la nature de notre » âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême, » comme ils sont en soi ; nous nous bornons à en

» lier les concepts au concept pratique du souverain » bien, comme objet de notre volonté. Comment la » liberté est-elle possible, et comment peut-on se » représenter théoriquement et positivement cette » espèce de causalité, c'est ce qu'on ne voit même » point par là. Il en est de même des autres idées ; » aucun entendement humain n'en découvrira jamais » la possibilité. Mais en revanche, il n'y a pas de » sophisme qui puisse persuader, même aux hommes » les plus vulgaires, que ce ne sont pas là de véri- » tables concepts. » Mais Kant tient à détruire l'espérance qu'il semble donner par ces derniers mots, et il a bien soin de dire que des concepts ne peuvent jamais faire connaître l'existence, et que d'un concept qui est dans l'entendement, il est interdit de conclure à un objet hors de l'entendement. Ainsi, la liberté, l'immortalité de l'âme et Dieu lui-même ne sont que des concepts, éléments inférieurs d'un concept plus général, mais sans doute tout aussi vide de substance, celui du souverain bien, qui se rattache lui-même à celui de la loi morale.

Il faut convenir que, si c'est là une réforme que Kant essaie d'introduire dans la métaphysique et la philosophie, cette réforme n'est pas heureuse. Pour ma part, je préfère hautement la méthode de

Descartes et celle de Platon. Lorsqu'on peut s'appuyer sur les faits les plus certains et les plus ordinaires, il y a danger à se contenter de subtilités logiques, qui, malgré tous les efforts du génie, sont dénuées de toute autorité, et qui provoquent les plus tristes désordres dans la pensée commune. C'est risquer la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, que de les réduire à n'être que des concepts dérivés, hypothèses ou postulats, comme Kant voudra les nommer. Pour la liberté, elle est un fait vivant, qui n'a point besoin de démonstration et qu'il suffit d'attester. La seule question qui puisse s'élever, c'est de savoir comment ce privilége qui soustrait l'homme aux lois universelles des choses, peut s'accorder avec ces lois et avec la providence qu'elles révèlent. Mais cette question n'a rien à faire dans la morale, et Kant qu'elle embarrasse bien vainement, eût beaucoup mieux fait de la renvoyer à la métaphysique. Quant à l'âme, les arguments qu'on tire de sa nature propre pour démontrer qu'elle est immortelle, sont bien autrement solides que ceux que Kant prétend y substituer. Si l'on peut constater par les observations les plus précises que le principe qui, dans l'homme, sent, veut et pense, est tout autre que le principe qui nourrit et fait végéter le corps, on peut

conclure légitimement que des principes aussi différents ont des destinées différentes, et l'on peut arriver, sur les pas de Socrate ou de Descartes, aux croyances inébranlables du *Phédon*, et des *Méditations métaphysiques*. Enfin, quant à Dieu, on peut renvoyer Kant au dixième livre des *Lois* et au *Discours de la méthode*. Ce sont là des écoles auxquelles il n'aurait pas voulu se mettre, selon toute apparence. Mais il est fâcheux pour lui que ce soient les écoles de la vérité. Si à toutes les preuves reçues de la liberté, de l'immortalité et de l'existence de Dieu, Kant eût ajouté modestement les siennes, il aurait pu contribuer à accroître le trésor commun. Mais comme il les a toutes rejetées et qu'il a prétendu, par un orgueil peut-être un peu aveugle, remplacer tous ses prédécesseurs, on peut sans injustice le rendre responsable des naufrages où il a conduit la métaphysique allemande. C'est à sa voix qu'elle a inauguré ces systèmes nés de sa *Critique*, et qui resteront comme une des pages les plus douloureuses de l'histoire de la philosophie.

Kant est, du reste, si convaincu de la théorie du souverain bien, qu'il n'hésite pas à condamner sur cette mesure les Ecoles grecques, qui, selon lui, ont échoué dans la solution de ce problème. Par

les Écoles grecques, il entend surtout les Épicuriens et les Stoïciens. C'est à peine s'il prononce les noms d'Aristote et de son maître; et le peu qu'il en dit annonce une connaissance bien incomplète de leurs doctrines. Mais cette ignorance même excuse en partie les erreurs de Kant, si elle ne les justifie pas. Il eût peut-être été plus réservé dans son entreprise, s'il avait plus dignement apprécié les tentatives faites avant la sienne. S'il eût suffisamment étudié Platon, il se serait trouvé avec lui plus d'une affinité secrète: et il n'eût pas fait tant de cas d'Épicure, dont il est si loin; car il va jusqu'à lui donner le nom de vertueux et à l'appeler un grand homme. Il admire beaucoup et avec toute raison la doctrine du Christianisme sur le souverain bien. Mais il ne voit pas qu'en en faisant l'éloge, c'est louer aussi la morale platonicienne, dont il paraît oublier les services.

Au fond, la théorie de Kant est très-éloignée d'être aussi vraie qu'il l'imagine. La loi morale, telle que la conscience nous la dicte, n'exige pas du tout de l'homme, comme il le croit, qu'il poursuive le souverain bien ; elle en exige seulement la pratique du bien. Le bonheur, tout mérité qu'il peut être, n'est qu'une considération secondaire ; ou plutôt, ce n'est pas même une considération dont la raison ait à tenir

compte. C'est là un principe que Kant, plus que tout autre moraliste, devait embrasser, sans craindre de tomber dans les exagérations du Stoïcisme. Personne mieux que lui n'a démontré toute la pureté de la loi morale, et la nécessité absolue pour l'homme de ne se décider, dans sa volonté et ses actes, que par la représentation de cette loi. Or, le devoir est si loin de prescrire la recherche du bonheur que très-souvent il le sacrifie. Kant serait le premier à le reconnaître ; car c'est lui qui a dit dans un langage austère et solennel : « Devoir, mot grand et sublime, » quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine » de ta noble tige, qui repousse fièrement toute » alliance avec les penchants. » Or, s'il est un penchant naturel au cœur de l'homme, c'est sans contredit le désir du bonheur ; car celui-là résume tous les autres ; et par conséquent, c'est celui-là surtout que le devoir combat en nous, et qu'il doit quelquefois détruire, sous peine d'être lui-même vaincu. Il paraît donc que Kant a eu tort de faire du souverain bien l'objet de la volonté, du moment qu'il fait entrer le bonheur comme élément constitutif dans le souverain bien. Il ne s'aperçoit pas que c'est retomber dans la faute qu'il reproche aux Écoles grecques, et que c'est encore identifier dans une certaine mesure

la vertu et le bonheur. Il a beau dire que la vertu n'en reste pas moins le bien suprême ; il en diminue la pureté, en l'associant à cet autre bien, qui la complète et qui la récompense. Il est périlleux de soumettre l'homme à cette alternative délicate ; et dans son intérêt, comme dans celui de la vérité, il faut dire résolûment, et malgré toutes les réclamations de la sensibilité, que le souverain bien, le bien suprême et complet, c'est la vertu, à laquelle nous nous devons tout entiers, et sans le moindre retour sur le salaire dont elle peut être suivie, et qu'elle s'assure d'autant plus certainement qu'elle y pense moins.

J'ai grand'peine, je l'avoue, à me séparer de Kant sur une question de cet ordre, surtout quand je pense qu'il a tâché d'y apporter toute l'attention dont sa grande âme était capable. Il sentait bien, ainsi qu'il le dit, que « dans la détermination » des principes moraux, la plus légère confusion » peut corrompre la pureté des idées. » Mais cependant, je n'éprouve pas la moindre incertitude ; et je crois que ce noble cœur s'est trompé. Voici, ce semble, d'où est venue son illusion. Oui, il est vrai que la raison, quand elle s'interroge elle-même impartialement, voit entre la vertu et le bonheur une connexion nécessaire, et que cependant cette

connexion est irréalisable ici-bas. Oui, il est vrai que la vertu doit être récompensée, et que la justice de Dieu est indéfectible. Mais je dis que c'est là une conséquence qui ne regarde point l'homme, et qu'il doit laisser tout entière au souverain juge. C'est usurper en quelque sorte sur sa toute-puissance que de vouloir régler humainement cette proportion équitable entre la vertu et le bonheur, dont lui seul a le secret. Kant apparemment ne médit pas de la vie et du monde, ainsi que le font trop souvent les âmes faibles. Comme la prudence n'est pas interdite à la vertu, il ne trouve pas sans doute qu'elle soit nécessairement malheureuse ici-bas. Ce n'est donc pas une question pratique, c'est une question de pure théorie que celle du souverain bien, telle qu'il se la pose. Dans la philosophie grecque, on la conçoit mieux, parce que le souverain bien était considéré comme le but suprême de la vie, et qu'il paraissait bon d'indiquer à l'homme ce but, sur lequel il devait, comme un habile archer, avoir les regards sans cesse fixés [1]. Mais quand on comprend la loi morale, comme le fait Kant, et qu'on la donne si sagement pour le principe déterminant de la volonté, il faut

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, livre I, ch. I, § 17.

laisser le bonheur pour ce qu'il est, c'est-à-dire une sorte d'accident favorable, qui dépend en partie de nous dans cette vie, et dont il faut nous remettre pour l'autre à la justice et à la bonté de Dieu.

Dans le système de Kant, la théorie du souverain bien, toute fausse qu'on a pu la trouver, était indispensable. Sans le souverain bien, il lui fallait renoncer à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Dans les conflits imaginaires qu'il suppose entre la raison spéculative et la raison pratique, c'est la seule issue qu'il découvre ; et il y tient d'autant plus que, sans cette planche fragile, le naufrage qu'il redoute serait irréparable. Sur les pas de Hume, il a craint d'aller se briser contre l'écueil du scepticisme. Mais il y dérive malgré tous ses efforts. La raison théorique l'a laissé sans secours. La raison pratique ne semble pas devoir lui être beaucoup plus utile, quand il aperçoit tout à coup cette lueur sur laquelle il se précipite. Ce n'est pas une lumière bien éclatante ni bien sûre ; mais c'est la seule ; et si Kant ne la suit pas, il se condamne à rester dans des ténèbres que rien désormais ne peut dissiper. Voilà comment il s'attache avec tant d'énergie à la théorie du souverain bien. Toute caduque qu'elle est, il n'y a qu'elle qui puisse le sauver. Mais ce n'était pas la peine de

tant s'éloigner des routes ordinaires, pour y revenir enfin par ce chemin détourné. Il valait mieux croire, comme tout le monde, à la juste autorité de la raison et de la conscience, et s'en tenir aux grandes croyances qu'elles attestent, sur la nature et l'avenir de l'âme et sur l'être infini.

Kant termine la *Critique de la raison pratique* par quelques conseils généraux et fort élevés, sur la méthode qu'il faut suivre dans l'éducation pour la culture de la morale, et dans la philosophie, pour les progrès de cette partie de la science. J'y reviendrai plus loin.

On a dit en parlant de cet ouvrage de Kant que c'était le plus solide monument que le génie philosophique eût élevé à la vertu [1]. L'éloge est vrai, si l'on veut faire abstraction et de la forme et de la méthode et même des principaux résultats, qu'on peut blâmer ainsi que nous l'avons fait, et si l'on ne considère que les intentions de l'auteur et le projet général de son admirable entreprise. Kant a recherché après Platon, et sans se douter qu'il l'imitait, ce qu'est la vertu dans l'âme humaine, en elle-même et dans son inaltérable candeur. Lui aussi il l'a étudiée « loin des

(1) M. Cousin, trad. de Platon, *Argument du Philèbe*, p. 280.

» regards des hommes et des dieux, sans s'arrêter ni à » l'opinion ni à l'apparence; » et il a poussé cette difficile étude à des profondeurs où il semblait que jusqu'alors personne n'eût osé la poursuivre. Il s'est enfermé seul avec la raison, qu'il prend pour la conscience, dans ce labyrinthe, dont il connaît tous les détours. Le fil qu'il déroule est bien quelquefois un peu confus; et ce n'est pas sans peine qu'on marche sur ses traces souvent obscures. Mais l'application même qu'il apporte à en démêler tous les replis, attache et intéresse. Il n'y a pas jusqu'aux subtilités et aux embarras de son propre système qui ne redoublent l'attention passionnée de ceux qui se font, pour un instant, ses compagnons ; et l'on arrive à la fin de ce noble voyage, si ce n'est bien convaincu d'avoir suivi le meilleur et le plus court chemin, du moins pénétré de respect pour celui qui vous y a guidé. On en rapporte, malgré tant d'épines, quelque chose de cette sérénité du cœur qu'on ressent à la vue d'une belle chose, ou mieux encore à la suite d'une belle action. On vient de contempler la vertu, si non tout à fait dans le tableau que Kant en a tracé, au moins dans l'âme de Kant lui-même, qui vaut mieux que ce tableau parfois trop peu fidèle. En ce sens, il n'est pas d'éloges que ne mérite la *Critique de la*

*raison pratique.* Dans les œuvres de l'esprit humain, il n'y a que les grands dialogues de Platon qui puissent rivaliser avec elle, sans parler de la grâce suprême dont ils conserveront éternellement le privilége. Jamais le devoir n'eut un plus digne organe; et la vertu, si elle peut trouver des mains plus habiles pour la peindre, ne trouvera point d'intelligence plus grande pour la comprendre, ni de cœur plus pur pour la faire aimer.

Afin d'achever cet examen des services que Kant a rendus à la science morale, il faudrait apprécier encore deux autres grands ouvrages qui renferment l'application des théories posées dans les premiers. Ce sont les *Principes métaphysiques de la morale* et les *Principes métaphysiques du droit.* Je n'étudierai pas tout au long ces deux monuments, malgré leur mérite. Mais il serait injuste de les passer sous silence; ce ne serait pas connaître le génie tout entier de Kant. Ils seront donc ici l'objet de quelques remarques.

Ces deux ouvrages d'abord sont parfaitement composés ; et le premier surtout. Les divisions en sont si nettes, le style en est si précis, malgré les formules dont ils sont hérissés, que la lecture en est relativement facile, en supposant d'ailleurs la connaissance

préalable des théories kantiennes. Une fois hors des abstractions pures, et en contact avec la réalité, la pensée du philosophe devient beaucoup plus claire et beaucoup plus instructive. Il connaît à fond les matières dont il traite, et il sait les rendre accessibles à tous les esprits attentifs, quelque sérieuses qu'elles soient. Les points de vue les plus nouveaux et les plus inattendus y abondent ; et nulle part le génie de Kant ne se montre ni plus sagace, ni plus fin, ni plus régulier. Il est bon d'insister sur cet éloge qu'on ne peut lui adresser que bien rarement. Kant est original et profond dans toute sa métaphysique. Mais que de peine n'a-t-on pas à l'y suivre? Et lui-même, que de peine n'a-t-il pas à s'y orienter, à défaut de la psychologie, le vrai guide, qu'il récuse ! Ici, au contraire, quoique le professeur de Kœnigsberg ait peu fréquenté le monde, et qu'il ne soit point un légiste de profession, il a pénétré tous les secrets du cœur humain, et les arcanes les plus cachés du droit. La lumière qu'il a puisée dans cette étude approfondie, se répand de sa pensée jusque sur la forme dont il la revêt. Quand on veut apprécier le style de Kant, c'est à ces deux ouvrages qu'il faut recourir, bien qu'ils ne soient ni les plus fameux ni les plus importants.

Les *Principes métaphysiques de la morale* se par-

tagent en deux livres, outre l'*Introduction*, dont le premier traite des devoirs envers soi-même, et le second, des devoirs envers autrui, division très-simple et cependant complète que Kant a fécondée par la plus pénétrante analyse. Nulle part la grandeur de la personne humaine n'a été mieux comprise ni mieux expliquée. Nulle part les mystères de notre nature morale n'ont été dévoilés avec une science aussi exacte. Les questions casuistiques dont il a fait suivre chacun de ces chapitres, sont comme une application positive de ces théories. En les voyant ramenées aux incidents les plus vulgaires de la vie de chaque jour, on en comprend mieux la justesse et la portée ; et bien que cette espèce de chicane morale offre quelque bizarrerie, elle intéresse autant qu'elle instruit. Parfois les expressions du philosophe y sont un peu crues ; mais cette crudité de langage n'est jamais déplacée dans les sujets où il se la permet ; elle contribue même singulièrement à la clarté et à la vigueur des préceptes.

Je ne ferai sur les *Principes métaphysiques de la morale* que deux observations : l'une en ce qui regarde l'amitié, l'autre, en ce qui regarde la religion.

Kant définit admirablement l'amitié, qui, selon lui,

est l'union intime de l'amour avec le respect. Platon et Aristote n'ont jamais aussi bien dit. Mais Kant place si haut cet idéal de l'amitié, qu'il la croit à peine possible dans la réalité; et il raille les écrivains romains, qui, se rappelant les exemples d'Oreste et de Pylade, de Thésée et de Pirithoüs, en ont fait, dit-il, « leur cheval de bataille. » Je ne relèverais pas ce scepticisme par trop misanthropique, si Kant ne l'appuyait sur une prétendue maxime d'Aristote : « Mes chers amis, il n'y a point d'amis. » Il faut bien savoir qu'Aristote n'a jamais avancé une hérésie pareille ; et deux livres de la Morale à Nicomaque, les plus beaux peut-être, sont là pour démentir le propos peu charitable qu'on lui prête. Ce qu'Aristote a dit, c'est que, quand on a beaucoup, d'amis on ne possède pas un seul ami véritable [1]. Il a suffi d'une faute d'orthographe dans le texte grec pour induire Kant en erreur ; et c'est un accent (esprit) mal mis qui lui a fait commettre cette méprise. La philologie pourrait aisément la lui pardonner. Mais la morale ne saurait avoir la même indulgence ; et Kant, se croyant fort de l'autorité d'Aristote, que d'ordinaire il ne respecte point autant, essaie par diverses obser-

(1) Aristote, *Morale à Eudème*, livre VII, ch. 12, § 18.

vations qu'il croit irréfutables, de démontrer l'impossibilité à peu près absolue de l'amitié. Les difficultés qu'il indique sont réelles ; mais elles ne sont point insurmontables ; et l'expérience de la vie nous montre assez souvent des amitiés sincères pour que le doute ne soit pas permis. Tout ce qu'il prouve de la part de Kant, c'est que, selon toute apparence, il était personnellement peu porté à l'amitié ; et que, soit froideur d'âme, soit méfiance exagérée, il ne s'était pas fait d'amis fidèles. C'est une disposition assez fâcheuse pour un moraliste ; et elle est de nature à lui voiler les parties les plus douces et les plus consolantes du noble sujet qu'il étudie.

C'est que Kant se fait cette singulière opinion de l'homme, qu'il est insociable, tout en étant destiné à la société. Les anciens, et Aristote surtout, avaient été beaucoup plus sages, en disant au contraire que l'homme est un être essentiellement sociable et politique. Mais d'où vient cette insociabilité dont Kant accuse notre espèce? Uniquement de ceci, que l'homme naturellement porté à s'ouvrir à ses semblables, doit craindre cependant de leur confier ses secrets, de peur qu'ils n'en abusent, ou contre sa considération, ou contre sa sécurité. Il est possible que le philosophe, sous le gouvernement et dans la

société où il vivait, eût de très-bonnes raisons de conseiller la prudence et la réserve. Mais il était digne de sa grande âme de s'élever au-dessus de ces accidents misérables, et de ne pas envelopper la nature humaine dans une réprobation qui ne s'adressait avec justice qu'à un temps et à un pays en particulier. Kant aura souffert plus d'une fois sans doute des relations sociales qu'il était forcé d'entretenir, dans un milieu peut-être assez peu digne de lui ; et cédant à des préventions toutes personnelles, il aura transporté à la nature de l'homme ce qui n'était qu'une nécessité de sa propre situation. Mais quoiqu'il ait pu en penser, l'homme n'est pas insociable, même au sens où il le croit. Seulement, sous certains gouvernements, avec certaines personnes, il faut savoir se taire, si l'on tient à son repos, et si le devoir ne vous ordonne point une franchise dangereuse. Mais voilà comment Kant a pu douter de l'amitié, et peut-être a eu le malheur d'en être privé.

La remarque que je veux faire sur la religion est beaucoup plus grave.

Kant prétend que la science des devoirs envers Dieu est en dehors de la *Philosophie morale ;* et sa conviction sur ce point est si bien arrêtée qu'il y est

revenu à deux ou trois reprises différentes, et toujours avec la même force. C'est là une théorie assez importante, pour qu'il faille en peser attentivement les motifs. Aristote, dans sa Morale, s'était fort peu occupé des rapports de l'homme à Dieu, parce qu'il ne croyait ni à la providence, ni à l'immortalité de l'âme. Platon, au contraire, leur avait fait une très-grande place; et dans le dialogue admirable des *Lois*, le dernier fruit et le plus mûr de sa sagesse, il y avait insisté avec une solennelle énergie. Kant veut retrancher absolument ces questions du domaine de la morale. Il me semble que c'est là une erreur très-fâcheuse.

Voici les arguments de Kant :

« La forme de toute religion, si l'on entend par » religion l'ensemble de tous les devoirs comme pré- » ceptes divins, appartient à la philosophie morale, » parce qu'il ne s'agit en cela que du rapport de la » raison à l'idée qu'elle se fait de Dieu. Mais la reli- » gion, quant à la matière, c'est-à-dire à l'ensemble » des devoirs envers Dieu, ou le culte qui doit lui être » rendu, est placée hors des bornes de la morale philo- » sophique pure. Pour nous rendre sensible l'obliga- » tion morale, la raison doit supposer un être étranger » qui nous l'impose. Mais ce devoir ne va pas au-delà

» de l'idée que nous nous faisons d'un tel être. C'est un » devoir de l'homme envers lui-même. Ce n'est pas une » obligation objective de rendre certains devoirs à un » autre être [1]. C'est une obligation purement subjec- » tive, qui a pour but d'affermir le motif moral dans » notre propre raison législative. » Si l'on veut aller plus loin, la religion considérée dans les limites de la simple raison, ne peut être que l'accord de la raison pratique avec une doctrine révélée [2]; et Kant s'applaudit de n'avoir point fait entrer la religion dans la morale, comme on le fait ordinairement.

Dans le système de Platon, dans celui de Descartes, s'il est une question qui appartienne nécessairement à la philosophie, c'est celle de l'existence de Dieu. L'un et l'autre ont consacré toute la puissance de leur génie à démontrer cette vérité, cause de toutes les autres. Kant, par des scrupules de pure logique, et peut-être aussi par le désir assez

(1) Voir, outre les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et la *Critique de la raison pratique*, les *Principes métaphysiques de la morale*, p. 251, trad. de M. J. Tissot, 3e édition.

(2) Kant a tenté cet accord dans un ouvrage spécial : « *La religion dans les limites de la raison*, » traduit en français par M. Trullard. MM. Bouillier et Lortet en ont traduit l'abrégé qu'on attribue aussi à Kant.

vain de s'éloigner des routes communes, n'a pas eu tant de sagesse. Il refuse d'abord à la raison pure le droit de connaître Dieu ; et il nie en métaphysique cette notion essentielle, que Descartes confondait avec la notion même de notre propre existence, et de notre propre pensée. Puis, dans le domaine de la raison pratique, Kant croit pouvoir se hasarder jusqu'à faire de l'existence de Dieu un postulat, en d'autres termes une hypothèse, indispensable à l'explication logique d'un concept moral ; c'est-à-dire que Kant, qui n'ose point affirmer Dieu au nom de la raison spéculative, n'en affirme que l'idée au nom de la raison pratique. Dieu est donc une simple idée que l'homme ne porte même pas en lui, et qu'il se crée pour le besoin de s'entendre avec lui-même. Dieu réduit à ces proportions n'a guère de droit, j'en conviens, à l'adoration et au culte de l'homme ; et l'on conçoit dès-lors comment le philosophe bannit de la science la théodicée tout entière, malgré les plus illustres exemples de ses prédécesseurs.

Mais c'est bien vainement que Kant appelle du nom de religion l'ensemble de tous les devoirs que Dieu impose à l'homme, ou plutôt, pour rester fidèle à la théorie de l'autonomie, que l'homme s'impose à lui-même. Personne n'a jamais compris la religion en ce

sens. L'ensemble des devoirs s'appelle la morale ; et la religion est, parmi ces devoirs, l'ensemble de ceux qui établissent certains rapports entre l'homme et l'être infini de qui il tient, avec son existence, la loi morale qui doit le régir, et le fait ce qu'il est. La religion ainsi entendue est une partie nécessaire de la morale ; et je ne crois pas qu'il y ait un seul moraliste, qui puisse aujourd'hui partager les scrupules de Kant, à moins de partager aussi tout son système. De son propre aveu, l'homme reconnaît dans sa raison une loi morale, à laquelle il se sent obligé d'obéir ; il lui doit avec l'obéissance un autre sentiment, le respect. Et en se soumettant ainsi à la loi, il ne doit rien au législateur ! La contradiction est vraiment par trop choquante ; et quand on vénère la loi morale aussi sincèrement que Kant le fait, il semble qu'on doit au moins quelque reconnaissance à celui qui nous a permis de la suivre, en nous rendant capables de la comprendre. Mais la doctrine de la Raison pure s'y oppose sans doute ; et elle pèse encore de tout son poids sur la Raison pratique, qui essaie cependant d'en secouer le joug trop lourd et trop étroit.

Est-ce qu'à côté du culte extérieur, qu'il n'appartient point à la morale de régler, il n'y a pas tout un culte intérieur, dont Kant ne veut pas tenir plus de

compte? Le passer sous silence, ce n'est pas le supprimer; et le philosophe a beau faire : si l'existence de Dieu est un postulat de la raison, quand elle veut épuiser ses concepts, le culte que lui rendent le cœur et la raison de l'homme, est un postulat bien autrement impérieux; et c'est une doctrine à la fois bien aveugle et bien sèche que celle qui prétend nier ou supprimer ces nobles besoins.

On pourrait croire que ces théories de Kant sont provoquées par une légitime déférence pour la religion dans laquelle il vit, et qu'il craint d'empiéter sur des droits qu'il regarde comme une des garanties de l'ordre social. Mais il ne cède pas à des ménagements de ce genre. Le Christianisme, il l'interprète à sa guise; et il a donné, un des premiers, l'exemple de ces audacieuses explications que d'autres ont poussées sur ses traces bien plus loin que lui. Il entend si peu nier la juridiction de la philosophie sur ces matières, qu'il l'a constatée par plusieurs ouvrages; et il ne les a pas regardés sans doute comme les moins utiles qu'il ait faits. Mais il refuse à la morale toute cette partie de la théodicée qui concerne les devoirs de l'homme envers Dieu; et il nous laisse, en face du Créateur, à peu près aussi indifférents que si nous ne lui devions aucune gratitude ni aucun hom-

mage. Je n'hésite pas à blâmer cette grande lacune dans le système moral de Kant. L'admettre comme il le fait, c'est donner trop aisément gain de cause aux ennemis de la raison, qui lui dénient toute puissance de s'élever jusqu'à Dieu, de le connaître et de l'aimer. C'est là une des conséquences les plus déplorables du scepticisme kantien.

A la suite des *Principes métaphysiques de la morale,* je me borne à nommer un admirable traité de Pédagogie, tout en regrettant de n'en faire que cette mention fugitive. C'est « un livre d'or, » comme l'appellent les Allemands, pour la sagesse et l'étendue des principes pratiques qu'il contient [1].

Je ne m'arrêterai pas davantage, quoique pour d'autres raisons, aux *Principes métaphysiques du droit.* Ce serait un peu trop sortir du sujet que je tiens à traiter exclusivement. Platon, dans les *Lois,* avait fait une sorte de code. Ce n'est pas tout à fait le but que Kant se propose, et il se borne à établir les principes les plus généraux du droit privé et du

(1) Ce petit ouvrage n'est pas écrit de la main de Kant; ce n'est qu'un résumé de ses leçons approuvé par lui. M. J. Tissot en a donné la traduction, faite en partie par son jeune fils. Paris, in-8°, 1854, dans la troisième édition des *Principes métaphysiques de la morale.*

droit public. Personne n'a mieux fait voir les liens étroits qui rattachent le droit à la morale. La métaphysique des mœurs les renferme l'un et l'autre, comme deux parties également essentielles. Tous les devoirs se partagent en devoirs de droit, c'est-à-dire dont la législation peut être extérieure ; et en devoirs de vertu, qui ne sont soumis qu'à une législation tout interne. De là, la distinction profonde de la morale et du droit. La morale nous prescrit certaines actions en faisant du devoir seul le motif de ces actions. Le droit nous fait un devoir de certaines actions, quel qu'en soit d'ailleurs le motif, laissé à notre libre arbitre. La légalité est le domaine de la contrainte ; la moralité est au contraire le domaine de la liberté ou de l'autonomie. Tous les devoirs de droit peuvent être aussi des devoirs de vertu. Mais les devoirs de vertu ne sont pas toujours des devoirs de droit.

Si Kant subordonne ainsi le droit à la morale, à plus forte raison lui subordonne-t-il la politique. Il a l'esprit trop sensé pour ne pas comprendre, et jusqu'à un certain point, excuser les embarras à peu près inextricables où la politique se débat. Mais il voudrait la ramener à des voies meilleures ; et il ne désespère pas de la convertir. Il voit bien que la

philosophie en est encore réduite de son temps à l'abstention platonicienne. Mais il prend part personnellement, dans la mesure où il le peut, aux affaires générales de son siècle, et il ne craint pas de proposer un projet de paix perpétuelle, au moment même où la grande guerre de notre Révolution embrase l'Europe et le monde entier. Il affronte le ridicule d'une protestation aussi vaine, parce qu'il la regarde sans doute comme un devoir; et les idées bienfaisantes qu'il propose à la méditation des peuples et de leurs chefs, n'ont rien de chimérique, si d'ailleurs elles sont actuellement impraticables. Tout stériles que restent ses conseils, il est consolant d'entendre le sage dire aux peuples et aux rois : « Il faut » que le peuple règle sa conduite dans chaque État » sur les principes de la morale et du droit, et les » États, leurs relations réciproques, quelque spé- » cieuses que soient les objections que la politique » déduit de l'expérience. Ainsi, la vraie politique ne » saurait faire un pas sans avoir auparavant rendu » hommage à la morale; unie à celle-ci, elle n'est » plus un art difficile ni compliqué ; la morale tranche » le nœud, que la politique est incapable de délier. Il » faut tenir pour sacrés les droits de l'homme, dussent » les souverains y faire les plus grands sacrifices. On

» ne peut pas se partager ici entre le droit et l'uti-
» lité. La politique doit plier le genou devant la
» morale. »

Il y a soixante ans (1795) que Kant proclamait ces salutaires maximes. Mais, malgré les progrès qu'a faits dans cet intervalle la raison publique, que nous sommes loin encore du but marqué par la sagesse et l'humanité du philosophe ! Il paraît que les peuples et les souverains n'ont point encore reçu d'assez rudes leçons. Mais je détourne les yeux de ce spectacle ; et je reviens à la morale, que sur les pas de Kant j'avais un instant quittée.

D'après l'analyse que je viens de donner des principaux ouvrages de Kant, on peut voir en résumé quelle a été la hardiesse et la grandeur de son entreprise. Il a d'abord étudié la raison en elle-même, indépendamment de toute donnée empirique, et, à ce qu'il croit, de toute application. Il l'a étudiée ensuite dans son application à la morale. Voilà les deux assises de l'édifice. Puis, il a suivi la science dans ses développements les plus importants, la morale proprement dite, et le droit, en faisant quelques excursions sur le terrain de la politique. Il a donc essayé d'approfondir la morale dans son origine la plus reculée, dans ses principes spéciaux et dans

ses conséquences. Il a continué ce long travail, de propos délibéré, dans plusieurs ouvrages, sans perdre de vue un seul instant son objet et ses desseins. Il a réussi à faire de la morale une science complète et lui a donné, à certains égards, une rigueur qu'elle n'avait jamais eue, et dont elle semble encore incapable, malgré ce décisif exemple, à bien des esprits prévenus. Tout en la plaçant sur des fondations assez chancelantes, dans le scepticisme de la Raison pure, il l'a portée à une hauteur d'où rien désormais ne peut la faire descendre ; et si la loi du devoir avait encore besoin d'une démonstration invincible, c'est lui qui la lui a donnée. Il pouvait faire cette démonstration plus simple, et plus attrayante ; il ne pouvait la faire plus forte. La forme de Kant a quelque chose de pédantesque et de repoussant, que même un professeur n'était pas tenu d'avoir. Mais ce style qui nuit à la propagation de la vérité, était peut-être nécessaire à son génie pour qu'il la trouvât. Le dialogue platonicien, mis à part, pour les motifs que l'on sait, la forme d'Aristote est préférable à celle de Kant. Mais si Kant en eût adopté une autre qui lui aurait été moins naturelle, il est à craindre qu'il n'eût point été tout ce qu'il est. Lui seul enseigne véritablement la morale, tandis que les autres ou

l'exposent, ou l'inspirent. C'est une étude souvent pénible qu'il nous fait faire. Mais le sujet vaut bien la peine qu'il exige. Qui la prendra sous sa conduite ne regrettera pas de l'avoir prise. La récompense austère qu'il donne dépasse de beaucoup les soins qu'elle a coûtés.

Je m'arrête ici en ce que je veux dire sur Kant.

Si maintenant il faut assigner des rangs aux grands hommes dont je viens d'analyser les idées, je mettrais sans hésitation, et au nom de la vérité, Aristote au troisième rang, Kant au second, et Platon au premier. La mesure à laquelle je rapporte ce jugement est bien simple : c'est celle des croyances que chacun d'eux a soutenues et démontrées. Je n'oublie pas dans Aristote les admirables théories de la vertu, de la liberté, de la justice et de l'amitié. Mais Aristote s'est trompé sur le but même de la vie, en supposant que c'est le bonheur ; il n'a pas cru à l'avenir de l'âme, et il n'a rien dit sur ses rapports avec Dieu, irrémédiables lacunes dans un système de morale. Kant n'a nié aucune des croyances essentielles de l'esprit humain. Mais, sauf la loi morale, que nul n'a comprise plus purement que lui, tout en la déplaçant, il ne les admet qu'indirectement ; et les démons-

trations obliques qu'il en propose, sont loin de les raffermir dans des temps de doute et d'incrédulité. Le Criticisme est trop timide en métaphysique pour être décidé même en morale; et la raison pratique ne se permet qu'un dogmatisme équivoque sous le scepticisme de la Raison pure. Dans le système de Kant, la liberté, l'immortalité de l'âme et la providence sont plutôt possibles que réelles. Quant à Platon, quelle immense distance et de son disciple et de son rival ! Sauf quelques légers nuages sur la liberté, il n'est pas une des grandes croyances de la raison humaine qui lui ait manqué et qu'il n'ait mise dans une éclatante lumière. Depuis lui, qu'a-t-on pu ajouter à ce trésor? Quel principe nouveau a-t-on découvert? Quelle démonstration, inconnue de son génie, a-t-on essayée? On a pu être plus profond ; a-t-on pu être plus complet? J'interroge vainement les siècles ; ils répondent en montrant ce qu'ils ont puisé et puiseront éternellement à cette source intarissable.

Et qu'on ne s'étonne pas si c'est à cette mesure des croyances que je crois devoir juger ces trois systèmes. En morale, comme le dit si bien Aristote, c'est la pratique qui importe plus que la théorie. Et qu'est-ce qui peut régler la pratique, si ce n'est les croyances? Explicites ou cachées, claires ou aveugles,

spontanées ou réfléchies, ce sont elles qui dominent la conduite, même au milieu des orages de la passion ou des calculs de l'intérêt. Elles sont les mobiles secrets et tout puissants du cœur ; et même, dans les natures les plus grossières et les plus ignorantes, ce sont encore elles qui sont les seuls guides. Elles ne se montrent pas toujours quand elles sont mauvaises, et parfois il faut les arracher à l'obscurité où elles se dérobent, comme Socrate les arrache à Gorgias, à Polus, à Calliclès. Mais leur empire n'en est pas moins certain ni moins fort ; il résulte de la nature même de l'homme ; et ce serait une contradiction incompréhensible d'imaginer un être raisonnable qui pût s'y soustraire. Il est donc de la dernière importance en morale de former des croyances ; car tout est là, et le moraliste est le plus grand, qui a trouvé les plus vraies, les meilleures et les plus fermes. A tous ces titres, qui pourrait-on égaler au disciple de Socrate ? Ou plutôt, qui ne doit-on pas mettre au-dessous de lui ?

Ajoutez qu'il est le premier en date, comme il est le premier en génie ; et que, si la postérité lui doit tant, il doit bien peu, lui et son maître, à ce qui les a précédés. Qu'est-ce que la morale avant Socrate et Platon? Et depuis eux, qui a pu ébranler celle qu'ils

ont fondée, et à laquelle le Christianisme est venu donner la sanction même de Dieu? Il faut bien que la sagesse de notre âge se le dise : en fait de croyances morales, c'est à la philosophie grecque que nous devons tout; et la Grèce, qui a tant de titres à la reconnaissance de l'esprit humain, n'en a pas de plus beau ni de plus sacré que celui-là. Cet aveu n'a pas de quoi nous humilier; il n'ôte rien à la valeur propre que nous pouvons avoir, et que le Christianisme a tant accrue. Mais c'est aussi un devoir imposé par la morale que de conserver une juste gratitude à qui elle est due. On serait coupable de jouir de sa fortune sans se rappeler quelquefois de qui on la tient; et la faute s'accroît par la grandeur même des bienfaits qu'on oublie. Les croyances influent au moins autant sur les sociétés que sur les individus; et la civilisation moderne, dont nous sommes si fiers à bon droit, ne serait pas ce qu'elle est, si elle ne pensait point de la nature de l'homme et de sa dignité, de ses devoirs et de ses destinées, ce que Platon en a pensé. A regarder les choses de près, il est facile de découvrir entre le Platonisme et nous une communauté de foi toute pareille; et il suffit, pour s'en convaincre, de rapprocher Kant, le représentant de

notre temps, avec Socrate, le représentant du siècle de Périclès.

Tant que l'histoire de l'intelligence humaine s'est bornée pour nous à celle de l'antiquité païenne, il ne nous a guère été possible de juger équitablement ce qu'elle, et nous, ses héritiers directs, nous valons. Habitués à vivre dans cette saine atmosphère, nous nous sommes un peu trop accoutumés à croire qu'il n'y en a point d'autre. Malgré les nuances qu'on a voulu parfois exagérer entre le Christianisme et le Paganisme, nous nous sommes toujours sentis, par l'esprit, par le goût et par la morale, de la même famille. Sauf les progrès que le temps amène nécessairement avec lui, dans les races auxquelles nous appartenons, nous ne faisons guère de différence entre les anciens et nous ; et nous vivons encore de leur vie. Nous avons beau nous comparer à eux, notre orgueil, aussi bien que notre modestie, a grand'peine à nous en distinguer, parce que les termes de comparaison sont trop proches, et qu'en effet nous nous régissons moralement par les mêmes maximes. Les rapports de l'homme à la nature, à Dieu, à ses semblables, sont à peu près les mêmes ; ils se sont améliorés, ils n'ont point changé. L'homme s'est toujours cru fait pour

dompter la nature dont il est le maître, pour adorer Dieu dont il est la créature, et jouir de la liberté pour laquelle il est né.

Mais à mesure que nous connaissons mieux un passé antérieur à celui du Paganisme, qui en est peut-être issu, nous nous apercevons que les croyances morales, prises par nous pour le patrimoine commun de l'humanité, sont le privilége exclusif de nos pères et le nôtre. Des monuments authentiques et sacrés nous révèlent chez des peuples, d'ailleurs fort intelligents, des convictions non moins réfléchies, mais absolument diverses de celles que nous avons. Ces peuples ont étudié ces graves sujets autant que nous et les Grecs, nous avons pu le faire ; les ouvrages où ils ont déposé leur foi sont sans nombre ; et ils contredisent de fond en comble les principes qui nous semblent les plus évidents et les plus essentiels. Là, tout est nié ; ou plutôt, tout est ignoré, de ce que nous regardons comme des vérités indéfectibles : la personnalité de l'homme, la liberté, la spiritualité de l'âme, son avenir et sa destinée, qui n'est plus que le néant d'où elle est sortie et où elle retourne, l'existence de Dieu, qu'on ne paraît même point soupçonner et qu'on ne trouve pas nécessaire, pour comprendre, ni la nature qu'on redoute, ni la raison qu'on

méconnaît, ni la vie qu'on abhorre. Après les méditations les plus longues et les plus sincères, l'homme n'a pu en arriver à se distinguer de la matière au milieu de laquelle il vit. Il s'est ravalé au niveau de la brute, et même fort au-dessous d'elle, confondu avec les éléments informes et dénués de toute organisation. Il s'est cru soumis à des métamorphoses douloureuses et sans fin, sous le coup d'une nécessité à laquelle il n'a pas même osé donner de nom. Il n'a rien senti ni de sa force, ni de sa grandeur, ni de sa vraie nature ; et tout en n'en appelant qu'à lui seul pour se sauver, il n'a su trouver dans son désespoir ni énergie, ni dignité. Seulement, comme malgré ses aberrations les plus monstrueuses, il ne peut s'abdiquer complétement, c'est encore à la vertu qu'il a cru rendre hommage par ces sacrifices et ce suicide, qui n'ont plus rien d'humain.

On voit que je veux parler des doctrines indiennes et particulièrement de celles du Bouddhisme, qui nous sont aujourd'hui mieux connues peut-être que l'antiquité païenne, grâce à d'admirables travaux de philologie en Angleterre, en France, en Allemagne.

Si ces croyances déplorables étaient l'œuvre de quelques philosophes, isolés autant qu'aveugles dans

leur foi hideuse, on pourrait les passer sous un dédaigneux silence, et l'histoire de la philosophie n'aurait qu'à les flétrir d'un regard. Mais leur empire est bien autrement vaste, et leur influence, bien autrement pernicieuse. Ce sont les contrées les plus peuplées du globe qui les ont professées, et qui les professent encore, avec une ferveur que rien ne peut éteindre et qui mériterait mieux. Le tiers peut-être de l'humanité accepte et adore le Bouddhisme, subissant cette perversion profonde de l'intelligence et de la raison. La transmigration et le néant sont les dogmes auxquels se rattache la meilleure partie de l'Asie, inébranlables autant qu'ils sont antiques, aussi vénérés qu'horribles. Entre ces deux principes, trop évidents aux yeux de ces peuples pour qu'ils consentent même à les discuter, une morale raffinée et subtile essaie d'éclairer et de conduire l'homme dans cette vie, « qui n'est qu'un grand amas de douleurs, » et de le mener à un but qui ne fait cesser tant de mal que pour y substituer le plus grand des maux, l'anéantissement absolu.

Il ne faut point trop s'arrêter à ce spectacle navrant, et, auprès des systèmes que nous venons de parcourir, ce serait leur faire injure que de placer, même à titre de contraste, le tableau un peu déve-

loppé de ces systèmes dégradants. Mais il est bon de rappeler ce souvenir, quelque douloureux qu'il soit, et par là de faire mieux apprécier la grandeur et la nature des choses. Il faut nous dire que, si la civilisation s'est arrêtée au point misérable où nous la voyons en Asie, et si elle n'a jamais pu y former des sociétés dignes de l'homme ; si, au contraire, elle a fait parmi nous tant de progrès, gages de progrès plus admirables encore, c'est aux croyances morales que, de part et d'autre, ces résultats sont dus, merveilleux ou abominables, dignes de respect ou d'horreur. A quelle hauteur ne montent point alors ces doctrines qui ont inauguré pour nous tant de bienfaits ! Quelle reconnaissance ne doit-on pas à ces âmes surhumaines qui ont révélé ces nobles secrets et dissipé de si fatales ténèbres ! Quelle piété, quelle vénération n'est-il pas juste de ressentir envers elles ! Et si, après plus de deux mille ans, nous les trouvons capables encore de nous instruire, malgré tout ce que nous avons appris, quel culte ne devons-nous pas à ces instituteurs infaillibles de nos cœurs ! La Grèce, notre mère, a plus fait encore pour nos âmes que pour nos esprits ; elle a plus contribué à former nos mœurs qu'à éclairer nos intelligences. Nous sommes ses fils légitimes, quoiqu'un peu ou-

blieux et parfois tentés de la renier. Mais le jour où, par impossible, nous perdrions son patrimoine moral, serait le jour de notre déshonneur et de notre ruine.

Je serais arrivé, avec Kant, à la fin de la tâche que je me suis proposée, si je ne croyais nécessaire, sur ses pas, de tirer de tout ce qui précède quelques conséquences pratiques, dont notre temps, peut-être, aurait à profiter.

S'il est un fait éclatant qui ressorte des considérations précédentes, c'est que les principes de la morale n'ont pas changé, et qu'en réalité nous les retrouvons dans Kant ce que nous les avons trouvés dans Platon, interprètes tous les deux de la conscience humaine, et d'accord, sous les formes les plus diverses et aux deux extrémités des temps. Ce sont donc des principes certains; et il suffit à un cœur sincère de descendre un instant en lui-même, pour y découvrir cette loi morale, que la philosophie a si bien décrite, mais qu'elle n'a point faite, et dont la gloire n'appartient qu'à Dieu. Les leçons des sages et le témoignage de la conscience se réunissent pour attester la vérité, la grandeur et l'immutabilité de cette loi, que d'autres peuples ont pu ne pas connaître, mais que nous connaissons clairement, sans que le doute soit

permis, si ce n'est au vice qui s'y dérobe, et qui voudrait la détruire, dans la crainte du châtiment dont il se sent menacé. Qu'avons-nous à faire, sinon d'apprendre à suivre docilement cette loi, je ne dis pas dans toute sa rigueur, mais dans toute sa bienfaisante austérité? Comment l'homme peut-il se sauver en ce monde et dans l'autre, si ce n'est en l'appliquant? Comment faut-il qu'on lui enseigne à l'appliquer? Et puisqu'il est, parmi tous les êtres, le seul dont l'éducation puisse former le cœur, à quelle discipline extérieure faudra-t-il le soumettre, en attendant qu'il sache se discipliner et se conduire?

C'est là une question toute pratique, sans doute; mais la science se manquerait à elle-même en ne se la posant pas; et si elle ne venait pas aboutir enfin à ce résultat utile, elle ne mériterait guère notre étude, ni notre estime.

Platon, Aristote et Kant se sont beaucoup occupés de l'éducation, que les Stoïciens ont à peu près tout à fait omise. Platon y a consacré les plus belles pages de la *République* et des *Lois*; Aristote, un livre presque entier de sa *Politique*. Kant en a traité, indépendamment de l'ouvrage spécial de pédagogique, dans la *Critique de la Raison pratique* et dans les *Principes métaphysiques de la Morale*. Il crée

même un mot nouveau pour cette branche de la science, qu'il appelle la Méthodologie morale [1]. Il ne se borne pas à des conseils généraux, et il donne un spécimen de catéchisme et d'enseignement. Il semble à cet égard, bien loin de Platon et de Socrate, qui avaient paru croire que la vertu ne peut s'apprendre, et qu'elle est, ou une faveur de la nature, ou une conquête pénible qu'on ne doit qu'à soi-même. Kant, au contraire, soutient que la morale n'est pas innée et qu'elle peut et doit être apprise. Au fond, c'est aussi, comme je l'ai remarqué, la pensée de Platon ; car autrement, l'éducation, qui n'est qu'un apprentissage de la vertu, n'aurait point si vivement excité sa sollicitude ; et le soin qu'il y donne, proteste contre sa propre théorie. Kant n'a point à se contredire en traitant ce sujet, qui est à ses yeux le complément indispensable de la science. Je veux rappeller ses conseils, qui sont les plus propres à nous être utiles puisqu'ils sont les plus rapprochés de nous ; et, d'ailleurs, ils confirment ceux de l'antiquité, tout en les transformant.

(1) Cette partie de la *Critique de la raison pratique* correspond à la méthodologie transcendentale, qui remplit le dernier livre de la *Critique de la Raison pure*. Voir la traduction de M. J. Tissot, tome II, p. 312 et suiv.

Kant, dans sa haute estime pour la nature humaine, est persuadé que « l'exhibition de la pure vertu, » comme il dit, a bien plus de puissance sur l'âme que l'attrait du bonheur, de quelque séduction qu'on l'entoure, plaisir, intérêt, crainte de la douleur et du mal, etc. Selon lui, il suffit de montrer à l'homme le devoir dans toute sa pureté, dégagé de tout motif intéressé, pour qu'il le reconnaisse, et même pour qu'il s'y soumette, non pas seulement dans ses actes, mais encore dans ses intentions. « S'il en était autre-» ment, dit-il, la représentation de la loi ayant besoin » de moyens détournés de recommandation, il n'y » aurait jamais d'intention vraiment morale. Tout » serait pure dissimulation. La loi serait haïe ou même » méprisée, et on ne la suivrait que par intérêt ; et » comme, malgré tous nos efforts, nous ne parvenons » jamais à nous dépouiller entièrement de notre » raison dans nos jugements, nous nous regarderions » inévitablement nous-mêmes comme des êtres sans » valeur, tout en cherchant à compenser la peine que » nous infligerait le tribunal intérieur, par la jouis-» sance des plaisirs qu'une loi naturelle ou divine, » admise par nous, aurait liés, suivant notre opinion, » à un mécanisme de police morale réglé uniquement » sur des actions, et non sur les motifs par lesquels

» ou agit. » Ce n'est que pour mettre dans la voie du bien une âme inculte ou dégradée, que Kant permet d'employer sur elle momentanément, ou l'appât de l'avantage personnel, ou la crainte de quelque danger. Mais dès que « cette lisière a produit son » effet, » il faut se hâter de revenir au motif moral et de le découvrir à l'âme dans toute sa candeur; car c'est « le seul moyen de fonder un caractère, c'est-à-» dire une manière d'être conséquente, appuyée sur » des maximes immuables, et de nous apprendre à » sentir notre dignité personnelle. »

Tel est le principe général de la méthode qu'il faut suivre dans l'enseignement de la morale, soit qu'on s'adresse à des enfants qu'il s'agit de former au bien, soit qu'on s'adresse à des cœurs ignorants ou corrompus qu'il s'agit d'instruire ou de redresser.

Cette méthode, toute puissante quoique très-austère, n'a jamais été mise en pratique, à ce que le philosophe assure. Mais il n'en soutient pas moins qu'elle est la seule bonne et la seule efficace. Il en donne pour preuve l'intérêt excité, dans les conversations les plus ordinaires, par toutes les discussions sur la valeur morale des actions, et l'aptitude même des gens les moins cultivés à en juger avec subtilité et parfaite justesse. Kant reproche aux instituteurs de

la jeunesse de n'avoir pas mis à profit depuis longtemps ce penchant de la raison, qui nous fait trouver un vif plaisir dans l'examen le plus raffiné des questions pratiques qu'on nous propose. Il voudrait qu'en prenant pour texte des leçons un catéchisme purement moral, on habituât les enfants, par des exemples choisis dans l'histoire, à discerner le plus ou le moins de valeur morale des actions. Mais il recommande instamment de leur épargner ces éloges « d'actions » prétendues nobles et plus que méritoires, dont nos » écrits sentimentaux font tant de bruit, » et de rapporter tout au devoir exclusivement. Il craint, en effet, « que de vaines aspirations vers une perfection inacces- » sible ne fassent des héros de roman qui, en cherchant » une grandeur imaginaire, s'affranchissent des devoirs » ordinaires de la vie, devenus pour eux trop insigni- » fiants. » C'est que, dans son rigorisme, il ne veut même pas qu'on pratique la loi morale par amour; il veut qu'on la pratique uniquement par devoir ; car il n'augure rien de bon de ces exaltations passagères de l'âme, qui la laissent retomber ensuite dans sa langueur accoutumée, et de ces sentiments qui gonflent le cœur sans le fortifier. On exercera donc le jugement moral du docile élève à distinguer, dans les exemples qu'on lui fera discuter, les diverses espèces

de devoirs, essentiels ou accidentels, et les véritables intentions des actes, faits, ou non, en vue de la loi morale. Puis, en lui apprenant à reconnaître, dans certains cas, la parfaite pureté de la volonté, on appellera son attention sur la conscience qu'il a en lui-même de cette puissance intérieure qu'on appelle la liberté [1], et qui lui permet, à lui aussi, comme aux grands hommes qu'il admire, « de s'affranchir si bien » du joug violent des penchants que pas un, pas même » le plus cher, n'influe sur une résolution qui ne doit » émaner que de sa seule raison. » C'est par la conscience de notre liberté, dont la pratique du devoir nous fait sentir la valeur positive, que se produit et s'établit dans le cœur le respect de soi. L'homme, une fois qu'il a fait cette sainte conquête, ne craint rien autant que de se trouver, en s'examinant lui-même, condamnable à ses propres yeux; et l'on peut enter désormais sur ce sentiment toutes les bonnes intentions morales. « Sa liberté affermie, en même temps » que sa dignité et sa noblesse, n'est plus vénale et » ne peut plus être achetée au prix que ses penchants » trompeurs lui en offrent. »

(1) Cette théorie de la liberté, qui est la vraie, contredit un peu cette théorie toute différente de Kant que j'ai dû réfuter plus haut, p. CLXXIII et suiv., et qui tire la liberté, à l'état de simple postulat ou hypothèse, du concept de la loi morale.

A ces préceptes, qui concernent plus particulièrement la jeunesse, Kant en joint d'autres qui s'adressent et peuvent profiter à tout le monde.

La culture de la vertu, ou comme il dit, l'ascétique morale, exige deux dispositions du cœur. Le courage d'abord, et ensuite la satisfaction, que doit procurer l'accomplissement du devoir. Le courage est nécessaire ; car la vertu a des obstacles à combattre ; et souvent, elle n'a pas trop de toutes ses forces pour les vaincre. Bien des plaisirs de la vie doivent être sacrifiés, et la perte de ces plaisirs pourrait plus d'une fois attrister l'âme, si elle ne plaçait point ailleurs et plus haut son légitime contentement. La devise du courage moral, qui soutient notre résolution dans l'exercice de la vertu, est celle des Stoïciens : *Sustine et abstine*, c'est-à-dire : Accoutume-toi aux incommodités de la vie, et ne sois pas esclave de ses commodités. C'est une espèce de *diététique* pour se conserver moralement sain. Mais ce n'est là qu'une santé négative, qui ne peut être sentie par elle-même. Il faut quelque chose de positif, qui procure la jouissance de la vie et qui soit cependant moral. C'est la satisfaction constante de l'homme vertueux, idée dont Kant fait bien gratuitement honneur au système d'Épicure ; c'est la paix intérieure qu'éprouve habituellement le cœur, qui, « conscient de n'avoir violé

» à dessein aucune de ses obligations, est certain de » ne jamais tomber dans une semblable faute. » Cette satisfaction, qui accompagne l'action vertueuse, n'est pas moins nécessaire que le courage, qui la prépare; car « ce qu'on ne fait pas avec joie, mais seulement » par esprit de servitude et de contrainte, n'a aucune » valeur interne pour celui qui obéit ainsi au devoir ; » et l'occasion de pratiquer un devoir si pénible est » évitée avec le plus grand soin. »

Ainsi, l'enseignement de la morale et la pratique de la vertu sont les deux points sur lesquels Kant insiste. Il se fie pleinement à l'influence décisive du catéchisme moral qu'il imagine ; et il veut qu'il précède celui de la religion. Le catéchisme moral ne doit pas être enseigné comme par parenthèse, et concurremment avec les dogmes religieux ; il doit l'être séparément et comme un tout indépendant. C'est surtout dans l'intérêt de la foi que le philosophe prend ces précautions, et qu'il éprouve ces scrupules. La foi serait impure selon lui, si l'âme qui la doit recevoir n'y arrivait point après avoir passé d'abord par des principes moraux. Sans ce soin préalable, « l'enseignement religieux n'aboutirait qu'à faire » reconnaître des devoirs par crainte, et à imposer » des observances qui ne seraient pas dans le

» cœur [1]. » Kant sait bien d'ailleurs qu'à côté du catéchisme, il est un autre enseignement non moins efficace, celui de l'exemple; et il recommande que le maître d'abord, et ensuite tout ce qui entoure l'enfant, lui offre les leçons d'une conduite édifiante. Quant à l'ascétique qu'il conseille, Kant la distingue profondément de celle des monastères, qui, inspirée par une crainte superstitieuse ou par une aversion feinte, ne porte qu'à se supplicier soi-même, et n'a rien de commun avec la vertu. Ces expiations fanatiques, qui ne supposent même pas toujours le repentir, et qui surtout ne le remplacent point, ne peuvent produire l'esprit de contentement dont la vertu doit être accompagnée. La véritable ascétique ne consiste que dans la victoire mesurée qu'on remporte sur ses appétits naturels, afin de pouvoir se maîtriser dans les circonstances périlleuses pour la moralité. C'est un exercice qui rend ferme et courageux, et « qui satisfait par la conscience où l'on est » d'avoir recouvré sa liberté, un moment en danger. »

Voilà quels sont en substance les conseils de Kant;

(1) Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, méthodologie, pages 308 et 317 de la traduction de M. J. Tissot, 3e édition, et page 419, de la *Pédagogique*, ibid.

j'en vénère la profonde sagesse; et il serait téméraire de prétendre les modifier en rien. Mais il peut être bon de les développer, afin de les rendre encore plus pratiques.

Un des auxiliaires les plus puissants des progrès de la morale, ce serait le perfectionnement de l'éducation. Or, l'éducation se compose presque nécessairement de deux parties, dont l'une appartient à la famille, et dont l'autre appartient aux maîtres. La première est beaucoup plus importante que la seconde, parce qu'elle concerne l'âme, tandis que l'autre concerne surtout l'intelligence. Malheureusement, c'est la première qui est, en général, la moins suffisante. Le moraliste devrait donc, tout en s'occupant des enfants, s'adresser d'abord aux parents; et leur bien persuader que l'éducation, avant d'être un bienfait, est un devoir. Kant exagère, quand il dit que l'homme n'est que ce que l'éducation le fait être [1]. Mais ce qui est incontestable, c'est que l'homme ne devient tout ce qu'il peut être, que quand l'éducation a fécondé les germes que la nature met en lui. C'en

(1) Ce n'est peut-être pas Kant qui a pris une formule aussi positive. Mais c'est ce qu'on lui fait dire dans le *Traité de Pédagogie*, rédigé d'après ses leçons et publié sous ses yeux, page 335 de la traduction de M. J. Tissot.

est assez pour les parents; et ils ne seraient excusables de négliger l'éducation de leurs enfants, que s'ils pouvaient se dire que les soins sont inutiles, et qu'ils en prendraient en pure perte. C'est bien ce que l'on allègue quelquefois pour se disculper. Mais ces sophismes de mauvais cœurs, qui essaient de se tromper eux-mêmes et de tromper les autres, sont heureusement assez rares pour qu'il n'y ait aucun besoin de les réfuter. Il est très-généralement admis que l'éducation est efficace. Seulement, on n'est point assez convaincu qu'elle est, de la part des parents, le devoir le plus strict qu'ils aient à remplir envers les êtres à qui ils ont donné la vie. Transmettre à ses héritiers une fortune, qui peut toujours leur échapper, malgré les garanties sociales qui l'entourent, n'est rien auprès de leur transmettre cet héritage moral, qui leur apprend à se servir sagement de la fortune quand ils la possèdent, à la refaire quand ils l'ont perdue, et à s'en passer sans regret quand ils ne peuvent l'acquérir. Au point de vue même de l'intérêt, cette vérité semble évidente. Mais les soins moraux sont d'une extrême délicatesse; et la plupart des esprits, même éclairés, qui les comprennent trop peu, croient avoir fait tout ce qu'ils doivent, lorsqu'ils laissent à leurs enfants l'aisance matérielle

qui leur a coûté tant de soucis. Quant à la fortune morale, elle est ce qu'elle peut, et ce que la font la nature et le hasard. Celle-là, cependant, relève bien moins des circonstances ; et il suffit d'une volonté raisonnable et persévérante, pour l'assurer aux enfants, d'une manière à peu près infaillible. Kant a pleine raison, quand il ajoute que « si, quelque jour, un être » d'une espèce supérieure se mêlait de notre éducation, » on verrait alors ce que l'homme peut devenir. » Mais sans porter ses regards si loin, et sans demander une intervention surhumaine, on peut croire qu'une simple réforme dans les familles produirait en morale un bien certain, et l'on doit presque dire, incalculable.

Les premières années de la vie sont les plus décisives ; et c'est dans la famille qu'elles se passent. Les maîtres, en prenant les enfants vers la huitième année, reçoivent déjà des caractères presque tout faits, des habitudes enracinées d'âme et de cœur, d'intelligence même. Tout ce qu'ils peuvent donner, ce sont les lumières. Mais les principes qui décideront de la vie morale, si ce n'est de la carrière, ont été donnés par d'autres ; et fût-on chargé de les rectifier, ce qui n'est pas, il ne serait peut-être déjà plus temps. C'est au chef de la famille de veiller dès la

naissance jusqu'à cette seconde époque, à ce qu'aucun principe dangereux n'entre dans ces âmes si tendres, et à ce qu'aucune habitude fatale ne leur soit communiquée par des conseils trop peu intelligents. Sans doute, il est des soins qu'il ne peut prendre personnellement. Mais il n'en est pas un seul sur lequel il ne puisse influer, par la direction souveraine qu'il est toujours en mesure de leur faire prendre. S'il est permis de diviser l'unité que forment les époux, on pourrait dire que la mère est le précepteur de l'enfant, dès les premiers jours de la vie, et que le père en est le gouverneur. Ce rôle, dont tant de pères se déchargent sans y penser, au grand détriment de l'enfant et de la mère, est le rôle supérieur ; et tous ceux qui le désertent sont responsables des maux d'un tel abandon, et devant leur famille, et devant la société.

Notez bien que ces principes, que semble imposer une trop sévère raison, sont aussi ceux de la tendresse la plus naturelle et la plus vulgaire. Comment ne les appliquerait-on pas, si une fois on savait se dire qu'une bonne éducation est le plus grand bien qu'on puisse faire à son enfant ? On convient de cet axiôme d'une manière théorique et générale. Mais dans la pratique de chaque jour, on n'a ni la force ni

l'attention suffisante pour le réaliser. Chacun de nous peut en appeler à sa propre observation : Où sont les éducations bien faites, et sérieusement suivies ? Dans combien de familles ce grand objet est-il traité avec la sollicitude qu'il mérite ? Et cependant, qui pourrait soutenir que jamais une éducation véritable ait manqué de porter ses fruits ? Où sont les âmes si mal douées par la nature qu'elles soient restées rebelles à la tendre fermeté d'une mère, ou à l'autorité d'un père aimant ? La vérité bien douloureuse, c'est qu'il y a trop de familles qui remplissent très-imparfaitement leurs devoirs ; et que, si l'on rencontre plus tard tant d'hommes moralement incomplets, c'est qu'il y a eu d'abord trop d'enfants mal élevés. Kant le sent bien aussi et le déplore. Mais il eût peut-être été plus sage à lui d'adresser ses préceptes aux pères, qui ont tant de pouvoir, plutôt qu'aux maîtres, qui en ont si peu. Par un bonheur providentiel, le père ne peut même arguer de son ignorance dans l'accomplissement de ces devoirs, si graves et si faciles, puisqu'il suffit, pour les bien remplir, d'une affection constante et d'un sincère dévouement. La supériorité de ses lumières est toujours si grande, à moins qu'il ne soit lui-même corrompu, qu'en général l'enfant a tout à gagner, pour peu qu'on veuille s'occuper de lui.

A ce point essentiel, qui est le premier de tous, il faut en ajouter un autre. L'éducation doit être très-sévère, même dès le début, ce qui ne l'empêche pas, j'ai hâte de le dire, d'être très-tendre. Quand il n'est pas possible encore de faire comprendre les principes, il ne faut pas moins les inculquer par une régularité dont l'enfant profite, bien longtemps avant qu'on ne puisse lui en rendre compte. Comme la vie doit être soumise à des règles, il est bon de l'y plier le plus tôt qu'on peut. C'est le moyen d'éviter plus tard la contrainte, que l'habitude aura rendue inutile ; et l'enfant, docile dès ses premières années, acceptera la loi sans murmure et sans faiblesse. C'est de plus lui préparer des forces, dont il aura dans la suite grand besoin. On fera bien de lui faire amasser ce trésor, sans que d'ailleurs il s'en doute. Les luttes incessantes qu'il devra soutenir contre ses propres passions et contre les circonstances, fussent-elles les plus heureuses, sont toujours bien pénibles ; et ce n'est point par la mollesse et par le relâchement qu'on l'y dispose. La licence, même au seuil de la vie, est une mauvaise école ; et si l'âme de l'enfant y est restée longtemps, il aura bien de la peine ensuite à se transformer, pour devenir un énergique serviteur du devoir. Au lieu de l'accomplir dans toute sa pureté,

il biaisera avec lui, quand il ne le fuira pas ; et sa liberté, quand il sera d'âge à en jouir, ne sera qu'une succession de faux-fuyants ou de capitulations, peut-être même de défaites.

Comme la liberté dans l'homme n'est que la soumission à la loi de la raison, il n'est point à craindre de rendre l'âme de l'enfant servile, en le faisant obéir à des ordres raisonnables. Avant que sa propre intelligence ne puisse le guider, il est tout simple qu'il se laisse guider par l'intelligence d'autrui, surtout quand celui qui commande est un père ou une mère. Il ne résiste en général à un joug si doux et si naturel que quand un empire capricieux et tyrannique lui apprend la révolte. La plupart des enfants sont dociles ; leur candeur et leur faiblesse les poussent à l'obéissance ; et quand ils sont rétifs, c'est le plus souvent la faute des mains imprudentes qui les conduisent. Kant prétend avec raison qu'un des principaux problèmes de l'éducation, c'est de savoir comment on peut concilier la soumission à la légitime contrainte avec l'usage de la liberté. C'est un être libre et raisonnable qu'il s'agit de former par l'éducation ; et ce serait manquer le but que de faire un esclave. Mais le problème n'est pas aussi difficile à résoudre qu'il le semble. Si l'on a le soin de laisser

voir à l'enfant qu'on est soumis soi-même à la loi qu'on lui dicte, il la subira sans peine ; et il apercevra la raison, qui oblige ses maîtres ainsi que lui, bien avant qu'on ne puisse la lui faire voir. Ne fût-ce que par imitation, il la suivra. Mais dès qu'il pourra comprendre les motifs de la conduite qu'on lui prescrit, il faut les lui donner, et associer le plus tôt possible son jeune esprit à ce secret ; il le saisira d'autant plus aisément que son cœur est plus pur. Il s'agit d'ailleurs bien entendu des explications les plus simples. Brèves et claires, elle n'en seront que meilleures. Il faut bien se garder d'ennuyer les enfants, ce qui est très-différent de les occuper. Des dissertations pédantesques auraient ce double inconvénient de rendre ridicules, et le maître qui les en fatigue, et le devoir qu'on leur prêche. Au milieu même de leurs jeux, on peut, quand on sait s'y prendre, leur donner des avertissements dont ils profitent, loin de les repousser. L'important c'est de connaître l'occasion et la mesure. Les formes peuvent être aimables et douces, sans que le fond cesse un instant d'être très-sérieux.

Si l'on doit être régulier et sévère pour l'âme, à plus forte raison est-il facile de l'être en ce qui regarde le corps. On peut le former bien plus aisément

qu'on ne forme les esprits ; et la matière se prête mieux que l'intelligence et la volonté à tout ce qu'on en exige. Mais ici comme dans le reste, il faut toujours avoir les regards fixés sur le but suprême de la vie. Il ne s'agit pas de faire des athlètes, ni même des hommes bien portants ; il s'agit surtout de faire des hommes vertueux. La force du corps est précieuse ; mais la force de l'âme l'est plus qu'elle apparemment ; et la culture physique n'a d'importance qu'autant qu'elle profite à la culture morale. C'est un point sur lequel Kant n'a point assez insisté, et que peut-être il n'a point assez compris [1].

Il voit bien que la gymnastique habitue l'enfant à une discipline, et qu'en endurcissant son corps, elle le garantit contre une mollesse corruptrice. Il ajoute qu'il faut dresser aussi les corps pour la société. Tout cela est fort juste. Mais on pouvait dire beaucoup plus nettement en quoi la culture du corps profite à la morale ; car c'est là uniquement la question.

Comme l'être humain est composé de deux principes contraires, dont l'un est fait pour commander

(1) Voir le *Traité de Pédagogique*, page 377, traduction de M. J. Tissot.

à l'autre, et que c'est l'âme qui doit dominer le corps, il importe de rendre cette domination aussi puissante et aussi sage qu'elle peut l'être. Le corps ne pouvant se mouvoir que sous l'impulsion de l'âme, plus ses mouvements seront fréquents et réglés, plus l'âme assurera et étendra son empire. Plus le corps sera discipliné, plus il obéira ; et les forces qu'il acquiert, tout en tournant à son profit, profiteront bien davantage encore à la faculté qui les lui fait acquérir et qui les emploie. De là vient que les exercices corporels, quand ils sont bien conduits, rendent les enfants plus doux et plus accessibles à la raison. Par la juste répartition de toutes les énergies vitales, par l'équilibre qu'ils rétablissent et par le jeu normal de tous les organes qu'ils facilitent, ils restituent au principe supérieur la suprématie légitime qu'il doit conserver. Lorsqu'ils produisent des effets contraires, et qu'ils rendent le caractère farouche et dur, c'est qu'on y laisse introduire l'indiscipline, qui perd tout le reste, ou l'excès, qui les dénature. Dans leurs justes limites, dirigés avec discernement en même temps qu'avec vigueur, ils ont les conséquences morales les plus manifestes et les plus bienfaisantes.

Kant était trop sage pour ne pas se préoccuper de cette crise redoutable qui sépare l'enfance de la

jeunesse, et où l'adolescent laisse presque toujours, avec son innocence, une partie de sa santé et de sa future valeur. Il dit, avec une prudence consommée, qu'il est alors impossible de garder envers le jeune homme un silence qui ne ferait qu'aggraver le mal; et prenant peut-être son opinion personnelle pour une opinion reçue, il assure qu'on reconnaît aujourd'hui, en matière d'éducation, qu'il faut aborder directement la question, et que tout se passe bien du moment qu'on ne parle de ces choses-là qu'avec la gravité convenable. J'approuve sans réserve cette franchise, qui peut en effet tout sauver. Mais je complète cet intelligent et ferme système, en ajoutant qu'il ne suffit pas d'éclairer le jeune homme, et qu'il faut encore l'aider, en lui donnant les moyens de se défendre contre la nature qui l'attaque si vivement. Les exercices du corps sont, à cette époque périlleuse, le préservatif le plus sûr et le plus simple. Ils viennent au secours d'une raison qui sans eux pourrait bien succomber; ils la fortifient, en détournant les assauts qu'elle soutient. Ils divisent les forces qui pourraient la vaincre, et contribuent pour une part considérable à la victoire, qui devient moins pénible et plus certaine grâce à eux, sans compter qu'ils préparent pour l'avenir un tempérament

robuste et des ressources d'activité, qui sont toujours si utiles et quelquefois si nécessaires.

Voilà, pour l'enseignement de la vertu et pour l'éducation, c'est-à-dire la première partie de la *Méthodologie morale*. Je passe à la seconde qui est, on s'en souvient, l'*Ascétique* ou la pratique de la vertu, au milieu des besoins, des intérêts et des passions de la vie. J'adopte avec Kant la devise stoïcienne; mais je la développe un peu plus qu'il ne l'a fait.

Il est bien clair que, si l'enfant a été élevé par la famille d'abord, et ensuite par les maîtres, dans les pures et fortes maximes que le sage recommande ; s'il a été habitué de bonne heure à la loi et endurci au travail; si le jeune homme s'est soumis sincèrement aux conseils éclairés qu'il reçoit, et qu'approuve sa raison avec sa vertu, il reste bien peu de choses à enseigner encore à l'homme; et sa destinée morale s'écoule, quelles que soient les traverses qu'il éprouve, sans que rien désormais puisse en détourner le cours. Le sentiment du bien est assez profond dans son cœur, l'intelligence du devoir est assez claire à son esprit, et sa volonté est assez énergique, pour qu'humainement il ait tout espoir de ne point faillir. L'habitude fortifie la vertu, plus même qu'elle ne fortifie le vice; et l'on persévère dans la voie du bien plus

aisément encore qu'on n'y entre. Cependant, il ne faut jamais perdre de vue la fragilité humaine; et quelques chances qu'on ait de la victoire, il faut songer pour la mieux assurer aux chances possibles de la défaite.

La première règle de la vie morale est donc une perpétuelle surveillance ; car, si l'on ne se rend pas clairement compte des motifs par lesquels on se dirige, on court grand risque de faire un faux pas, quoique d'ailleurs l'intention puisse rester pure. C'est en se représentant, sans se lasser jamais, la loi dans tout son désintéressement, qu'on trouve la lumière. Il faut interroger son propre cœur, et le sonder dans ses replis les plus obscurs, qu'il ne conserve guère d'ailleurs pour des yeux fermes et sincères. Dans toute action qui en vaut la peine, il faut se demander où est le devoir, quelque douloureux qu'il puisse être ; et du moment qu'on le connaît, il est probable qu'on le suivra, si l'on a su de longue main se préparer aux sacrifices. Platon et Socrate ont semblé croire, dans un sentiment exagéré de philanthropie, qu'il suffisait à l'homme de connaître le bien pour le pratiquer. Cette maxime, comme je l'ai dit, est plus généreuse qu'exacte. Ce qui est vrai, c'est qu'agir sans savoir ce qu'on fait, même quand on fait bien, n'est

pas digne d'un être raisonnable, et qu'avant de faire, il convient de savoir. C'est en ce sens uniquement que la vertu et la science se confondent. Mais il est trop évident que savoir n'est rien, si l'on n'agit point en conséquence de ce que l'on sait, et qu'il n'y a de réelle vertu qu'au prix d'une science préalable et d'une action conforme à la science. On ne saurait donc apporter trop de soin à se bien comprendre soi-même, et à se connaître, comme le voulait l'oracle de Delphes [1]. C'est en cela précisément que consiste le courage moral, dont parle Kant, et que le vulgaire place trop souvent dans l'acte extérieur. L'acte interne est bien autrement pénible, comme il est bien autrement difficile. Pour l'accomplir, on n'est en face que de soi-même ; et si l'on peut tout espérer de Dieu, qui scrute les cœurs, on ne peut rien attendre des hommes, qui ne peuvent les connaître. Dans l'acte du dehors, au contraire, dans l'action proprement dite, on a du moins l'aiguillon de l'estime qu'on obtient de ses semblables, et qui manque rarement à la vertu, quoi qu'on en pense. On se soutient par

(1) C'est aussi en ce sens que Kant le comprend. Voir les *Principes métaphysiques de la morale*, p. 246, trad. de M. J. Tissot, 3e édition. Socrate ne le comprend pas tout à fait de même, dans le *Phèdre*, page 9 de la trad. de M. V. Cousin.

l'espoir et la certitude de la louange. Dans le for intérieur, c'est le devoir seul qui parle et qui conseille ; et il faut que l'âme soit bien honnête et bien pure pour se contenter de ses charmes austères. Ce sont pourtant les seuls qui la doivent vaincre ; mais ils s'obscurcissent pour peu que sa vigilance se lasse ; et quand elle néglige quelque temps de les regarder, elle ne sait plus les discerner avec autant de sûreté ni de plaisir.

C'est là sans doute ce que veulent dire les Stoïciens par cette *tension* incessante qu'ils exigent du sage. Mais la connaissance de soi-même, dont ils ne se sont point assez occupés, ne demande pas ce perpétuel effort de la volonté. C'est d'une observation plus délicate et plus intime qu'il s'agit; et Kant qui propose à l'âme humaine, la représentation de la loi morale, pour unique et constant mobile, complète heureusement le Stoïcisme, en l'instruisant de mystères que sa rudesse n'avait point assez étudiés.

Ainsi, la vigilance sur soi-même apprend à l'homme ce qu'il doit faire. Mais il faut, en outre, qu'il le fasse. C'est ici que le précepte stoïcien a toute sa force et toute son utilité. Kant le traduit en nous disant : « Accoutume-toi aux incommodités de la » vie, et ne sois pas esclave de ses commodités, »

La traduction est excellente ; mais elle est un peu vague. L'essentiel eût été de nous indiquer précisément les moyens pratiques de braver les épreuves et les séductions de la vie. Pour moi, je n'en connais guère qu'un seul qui soit efficace. C'est de se créer le moins de besoins qu'on peut. Plus la vie se civilise, plus les besoins de l'individu se compliquent et se multiplient ; et plus aussi l'âme se disperse et s'affaiblit, dans une foule de petits attachements qui l'enlacent et l'amoindrissent. On a soutenu parfois, non sans apparence de vérité, que chez les modernes la magnanimité était plus rare que chez les anciens. L'histoire de la Grèce et de Rome offre en effet bien plus de grands caractères que celle de nos temps. Qu'on ne cherche pas d'autre explication à ce phénomène que la simplicité relative de la vie des anciens. Les âmes n'avaient point alors les énervements de toute sorte dont les nôtres sont séduites et diminuées ; elles avaient moins d'entraves ; et celles à qui le devoir se faisait entendre, étaient à la fois plus nombreuses et plus dociles. On peut sortir de la mollesse pour se jeter dans le crime ; ce sont deux excès qui, tout différents qu'ils sont, ne s'excluent pas. Mais on ne passe point par la volupté pour arriver à la vertu. Moins on a de besoins, plus on est libre ; et plus aussi

en accroissant son indépendance avec sa dignité personnelle, on peut être utile aux autres. Précisément, parce qu'on leur demande peu, on est prêt à leur donner beaucoup, pour peu que le cœur soit généreux; et quand le devoir est appliqué dans toute son étendue, on sait de reste qu'on doit toujours à la société infiniment plus qu'on ne peut jamais lui rendre.

Mais il ne faut pas faire à la civilisation l'injure de croire qu'elle abaisse nécessairement les âmes. Autrement, elle serait à réprouver au nom de la morale éternelle; et les paradoxes des misanthropes, comme Rousseau, seraient par trop justifiés. La vertu étant le bien suprême de l'homme, tous les progrès de son industrie et de ses sciences seraient aussi méprisables que funestes, s'ils étaient incompatibles avec elle. Mais, grâce à Dieu, il n'en est rien; et l'exemple seul de Kant, à la fin du siècle dernier, suffirait pour montrer comment on peut comprendre le devoir au milieu des raffinements de la civilisation la plus avancée. Seulement, des piéges plus séduisants et plus divers appellent plus de vigilance; et les âmes qui veulent se garder pures, ont plus à faire aujourd'hui. Il est vrai aussi qu'elles en savent plus long; et que quand elles sont bien faites, les dangers qu'elles courent leur communiquent des forces nouvelles, loin de

les décourager. On a donc tort de maudire la civilisation, dans l'intérêt de la vertu. Les âmes qui, de nos temps, font naufrage, n'ont toujours qu'à s'en prendre à elles seules ; car les moyens de défense se sont accrus plus encore que les périls. D'ailleurs, la civilisation, quoiqu'elle fasse, ne peut qu'améliorer la condition de l'homme ; elle ne la change pas ; et comme la vie, pour être plus facile, n'en est pas moins caduque, l'individu peut toujours puiser dans les enseignements de la mort la juste mesure des attachements qu'il doit aux choses d'ici-bas.

Il est, je l'avoue, dans cette indépendance que l'on se fait en limitant et en dominant ses besoins, deux écueils redoutables : ce sont l'orgueil, et l'indifférence, où risquent de se briser l'homme et le citoyen. Le sage du Stoïcisme n'a ni amis, ni famille, ni patrie ; et il se met sans trop de peine en dehors de l'humanité. C'est une sorte de cruauté héroïque envers soi-même et envers les autres ; on les dédaigne parce qu'on se croit supérieur, et aussi, parce qu'on ne pense qu'à soi, tout en se faisant son propre bourreau. Voilà l'excès, qui d'ailleurs n'est à l'usage que des âmes les plus vigoureuses. Mais on n'est pas tenu de le commettre. L'apathie stoïcienne n'est pas de la sagesse, et l'on peut restreindre ses besoins sans dé-

truire ses passions, élément indispensable, non pas seulement du bonheur, mais de la vertu, qui n'existe pas sans la lutte. La loi morale nous prescrit de nous vaincre, mais non de nous mutiler. Pour prendre l'exemple de la passion la plus ordinairement fatale, la loi ne nous impose pas la chasteté; mais elle nous ordonne le mariage. On peut être indépendant sans devenir isolé ni sauvage, et l'on peut diminuer le nombre de ses liens, pour rendre d'autant plus solides et plus étroits ceux qu'on choisit et qu'on garde.

La limite, d'ailleurs, n'est pas en ceci très-difficile à trouver, et le critérium à peu près infaillible est celui même de Kant, bien qu'il l'indique à une autre fin : c'est le contentement. Loin de souffrir à se retrancher des besoins factices, on jouit, au contraire, à ces victoires qu'on remporte sur sa propre faiblesse. On se plaît à rétrécir le cercle pour s'y mouvoir avec plus de facilité et de vigueur. Mais si l'on outre-passe la mesure fixée par la sagesse, au contentement succède la souffrance, que la tristesse ne tarde pas à suivre. L'âme du Stoïcien peut être invincible; mais elle n'est pas sereine, et l'effort que la vertu lui coûte est un assez mauvais signe de sa pureté. L'accomplissement du devoir n'est pas fait pour assombrir le cœur. Loin de là, il est fait pour

le charmer en le fortifiant; et Kant a peut-être une réminiscence un peu trop stoïcienne, quand il reproche au devoir « de n'avoir rien d'agréable ni de » flatteur. » Le devoir n'est pas fait précisément pour nous plaire, il est fait pour nous commander. Mais la satisfaction intime dont il est suivi montre bien qu'il n'a rien d'antipathique à notre nature, ni d'incompatible avec le plaisir. Il faut donc, pour être d'autant plus prêt à la vertu, se retrancher tous les besoins dont la privation ne fait pas souffrir la nature; et plus on immolera de ces besoins inutiles, plus on se sentira heureux du sentiment de la liberté reconquise et agrandie.

Mais ce n'est là que la première moitié de la devise stoïcienne, *Abstine.*

L'autre, *Sustine,* est à la fois plus simple et plus facile. S'abstenir est encore une sorte d'activité. Au contraire, quand on supporte le mal, on est presque purement passif; et la constance est une vertu à peu près inerte, quoique l'effort tout intérieur qu'elle suppose, ne soit pas sans mérite, pour ne rien produire au dehors. Mais, avec un juste sentiment du devoir et un attachement modéré aux choses du monde, avec une foi inébranlable en la Providence, et avec une âme suffisamment énergique, il n'est guère de maux qu'on

ne puisse aisément braver. Ceux qui viennent du vice, on a su les prévenir en le fuyant ; et la vertu, sans être surhumaine, sait les éviter presque tous. Ceux de la fortune affligent médiocrement, parce qu'ils sont réparables, et que la tempérance aide beaucoup à les supporter. Restent donc les douleurs morales et les souffrances personnelles. Les douleurs morales, le vice étant éliminé, se réduisent à la perte de nos affections. Mais on ne peut aimer dans la vie qu'à titre précaire, et nos amours les plus légitimes sont faits pour nous être un jour ravis. Dieu dispose de nos proches, comme il dispose de nous-mêmes ; et nous n'avons, pour eux comme pour nous, qu'à nous résigner à ses décrets, même lorsqu'ils nous font les blessures les plus cruelles. Enfin, quant aux maux du corps, on ne dira point avec le Stoïcisme : « O douleur, tu n'es point un mal », à moins qu'on ne veuille jouer sur une équivoque. Mais il suffit du courage le plus vulgaire pour les endurer, soit qu'ils viennent de notre imprudence, soit qu'ils viennent du hasard. Même quand ils ne sont pas la conséquence d'un devoir, ils sont presque toujours une épreuve, où l'âme, se repliant en soi, grandit par les souffrances de son compagnon ; et quand on sait les prendre sans esprit de révolte, il y a comme une sorte

d'âpre jouissance à se sentir plus fort qu'eux.

*Abstine, sustine,* voilà bien en effet le résumé de l'ascétique morale, et ni l'un ni l'autre n'est fait pour ôter à l'âme du sage cette satisfaction que Kant a prise si justement pour le signe manifeste de la vertu, qu'elle accompagne et qu'elle récompense.

Mais, jusqu'à présent, nous ne sommes pas sortis de l'individu. S'abstenir, supporter, sont deux actes qui ne concernent que lui et qui se concentrent en lui. Il faut maintenant régler ses rapports avec ses semblables; car autrement, l'ascétique serait incomplète.

La règle est une conséquence de celles qui précèdent, et c'est encore la loi morale qui la donne. Il ne s'agit pas, bien entendu, des devoirs envers autrui qui sont assez connus, et sur lesquels il n'est que faire d'insister. Il ne s'agit que de ces relations qui n'ont rien d'obligatoire, rien même de méritoire, et qui ne relèvent absolument que de notre choix et de notre libre goût. Puisque la vertu est le tout de l'homme, à quelle autre mesure pourrions-nous les rapporter ? Comme c'est par elle que nous nous estimons nous-mêmes, c'est par elle aussi qu'il convient de nous habituer à estimer les autres. Il ne faudra donc point se laisser séduire en eux ni par la fortune,

ni par les talents, ni par l'intelligence ou le génie, ni même par la sympathie peu réfléchie qu'ils nous peuvent inspirer. Le charme suprême qu'ils doivent avoir pour nous, non pas unique, mais tout puissant, c'est celui de leur mérite moral. C'est ce qu'Aristote a voulu dire en réduisant toutes les espèces d'amitié à l'amitié par vertu, la seule qui soit digne de ce beau nom. Ce n'est pas un discernement très-facile, même quand on y porte l'attention la plus désintéressée ; et ce n'est point du premier coup qu'on peut se défendre de tant de séductions, que mille circonstances diverses peuvent rendre à peu près irrésistibles. Il en coûte d'abstraire les gens de tout ce qui les entoure et les fait briller, pour les réduire à ce prix intrinsèque qui est le plus important, sans doute, mais dont on fait d'ordinaire assez bon marché, et qui parfois même ne laisse pas que d'être ridicule.

Kant veut inspirer à son jeune élève la conscience de l'égalité des hommes malgré l'inégalité civile. C'est un soin très-louable qu'il prend, quoiqu'il ait tort d'ajouter que « l'inégalité est un ordre de choses » qui est résulté des avantages qu'un homme a voulu » acquérir sur ses semblables [1]. » Mais il est une autre

(1) Kant, *Pédagogique*, page 424, traduction de M. J. Tissot.

inégalité sur laquelle il est plus convenable de fixer ses regards. C'est l'inégalité morale, que le jeune homme peut sentir assez aisément, et que l'enfant même sent de très-bonne heure parmi les compagnons de son âge. Celle-là est plus essentielle à reconnaître que l'inégalité civile ; et c'est à elle surtout qu'il faut s'attacher durant toute sa vie ; car c'est elle qui peut donner le secret des cœurs et le secret même des choses. En tant que personnes morales, tous les hommes sont égaux ; et de là, le respect qu'on leur doit indistinctement à ce titre commun, comme de là aussi, l'égale justice, qui est le devoir de la loi. Mais sous cette égalité de nature, qu'il ne faut jamais oublier, que de différences et d'inégalités réelles ! Les négliger ou ne point les apprécier, ce serait manquer de prudence ou de discernement ; ce serait se préparer des mécomptes, ou risquer de commettre bien des iniquités. Confondre tous les hommes que l'on connaît dans une égale estime ou une égale bienveillance, vaut mieux que les confondre dans un égal mépris ou une égale haine. Mais avec la preuve d'un bon cœur, c'est la preuve aussi d'un aveuglement ou d'une indifférence assez peu louable. Il faut distinguer le mérite moral pour ne se donner qu'à lui pleinement et sans retour, et bien savoir, suivant l'axiôme

antique, qu'il n'y a d'amitiés sûres que celles des gens de bien.

J'ajoute que cette habitude de n'apprécier les gens que d'après leur valeur absolue, permettra de juger aussi plus sainement les choses de la société ; car l'ascétique morale va jusque-là, sans avoir à craindre d'usurper sur un domaine qui n'est pas le sien. On s'est trop accoutumé en politique à ne penser qu'à l'intérêt ; et les citoyens, aussi bien que les chefs des États, ne songent guère qu'à ce qui peut leur être utile. Pour diriger son jugement, et au besoin sa conduite, dans le conflit si compliqué qu'engagent tant de passions, c'est la loi morale qu'il faut seule consulter. Si tous les citoyens s'attachaient à la suivre dans les opinions qu'ils adoptent, le gouvernement des sociétés deviendrait à la fois beaucoup plus facile à ceux qui en ont le fardeau, et beaucoup plus profitable à ceux qui y sont soumis. Malheureusement, découvrir le bien dans les questions politiques est souvent plus difficile que dans les questions de la conscience ; et sauf quelques cas exceptionnels, où le devoir est évident, on s'abstient de se décider au moins autant par ignorance que par faiblesse. C'est un tort de la part de cette minorité d'élite à laquelle

peuvent s'adresser les conseils de la science morale. C'est le moyen de perpétuer ces abus de pouvoir et ces révolutions, dont les peuples souffrent non moins que ceux qui les gouvernent. Il serait digne d'esprits éclairés et honnêtes de n'approuver en politique que la justice, et de ne jamais séparer leur intérêt et leur estime.

J'en ai fini avec l'ascétique morale. Je m'arrête sur le seuil de la politique où elle nous a conduits ; et il ne me reste plus qu'à résumer ces longues considérations que m'a fournies l'histoire de la science morale, étudiée dans ses plus nobles représentants.

J'ai commencé par tracer le cadre de la science morale, d'après les principes qui, ce me semble, sont admis unanimement aujourd'hui par toutes les consciences éclairées et honnêtes. Puis, je me suis demandé d'où venait ce généreux héritage, et j'ai dû remonter jusqu'à Socrate et Platon, les vrais fondateurs de la morale, qui, depuis eux, n'a pas cessé d'être le patrimoine et l'appui des âmes intelligentes, accrue encore et fortifiée par l'assentiment du Christianisme. J'ai suivi cette admirable histoire après Platon dans Aristote, dans les Stoïciens et dans Kant, jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, faisant, du mieux que

j'ai pu, une part équitable aux mérites et aux défauts de chacun, et donnant heureusement bien plus à la louange qu'à la critique.

Si j'ai réussi à rendre fidèlement l'impression que je ressens moi-même, ce doit être un grand et consolant spectacle que de voir cette ferme assise de la civilisation, posée quatre siècles avant notre ère, rester, depuis plus de deux mille ans, immuable dans l'histoire, comme elle l'est dans la conscience. Les mœurs ont profondément changé depuis le Paganisme jusqu'à nous. Mais la morale avec ses croyances essentielles n'a pas varié. Je ne sais quelles âmes oseraient à cette heure se flatter de mieux comprendre le devoir et d'en parler mieux que Socrate et son disciple. Si la morale n'a point changé dans ce long passé, nous pouvons assurer avec une pleine certitude qu'elle ne changera pas davantage dans l'avenir; et les destinées morales de l'esprit humain, du moins dans la race privilégiée à laquelle nous appartenons, ne peuvent inspirer aucune sérieuse inquiétude. Les peuples qu'ont civilisés à l'envi la Grèce, Rome et le Chistianisme, n'abjureront pas leur foi morale, quelles que soient les révolutions que subissent encore leurs mœurs et leurs lois. Ils resteront fidèles aux traditions de leurs ancêtres ainsi qu'à eux-mêmes; et ce

qu'ils ont été répond indubitablement de ce qu'ils doivent toujours être. Ceci ne veut pas dire que la science morale comptera beaucoup d'adeptes, et qu'elle ne verra pas de temps à autre ses principes contestés et obscurcis, comme ils l'étaient au temps de Socrate par les Sophistes, organes des esprits pervers de leur époque. Mais ceci prouve assez clairement que la science n'a rien à craindre, et que toutes les fois qu'elle a de redoutables adversaires, elle trouve des défenseurs d'autant plus forts qu'elle est plus attaquée. Si Platon est vainqueur de la Sophistique, Kant ne l'est pas moins du matérialisme du XVIII^e^ siècle ; et la science morale sort de ces épreuves plus puissante et plus solide. Dans ces retours victorieux, elle touche d'autant plus de cœurs qu'elle a eu des ennemis plus violents et plus aveugles. Les âmes se rattachent d'autant plus vivement à elle qu'elle a été plus menacée; et les outrages qu'elle reçoit de la part de ceux qui la nient ne font que redoubler l'ardeur et le culte de ceux qui lui restent fidèles.

Mais la science morale n'a point à se le dissimuler : même dans ses plus grands triomphes, elle ne sera jamais que le partage de quelques-uns. Avec ses procédés rigoureux, avec ses analyses délicates et pé-

nibles, avec ses observations tout intérieures, elle restera, quelque belle qu'elle soit, à l'usage du petit nombre; et pour ma part, je serais heureux si cette longue étude, commencée sous les auspices d'Aristote, obtenait pour récompense l'accomplissement du vœu modeste qu'il formait, « en faisant de quelques » cœurs bien nés, des amis inébranlables de la » vertu. »

Les Pépinières, près Meaux, 29 mars 1855.

# DISSERTATION PRÉLIMINAIRE

SUR

## LES TROIS OUVRAGES DE MORALE

CONSERVÉS SOUS LE NOM

# D'ARISTOTE

Il se trouve, comme on sait, dans les œuvres d'Aristote, telles qu'elles nous sont parvenues, trois ouvrages de morale, intitulés : Morale à Nicomaque, Grande Morale, et Morale à Eudème, sans parler d'un quatrième traité, en quelques pages, sur les Vertus et les Vices, qui est évidemment apocryphe. Ces trois ouvrages d'inégale étendue traitent les mêmes matières, avec des développements analogues, dans le même ordre, et ce sont trois rédactions d'une seule pensée. Toutes les théories sont pareilles, ou très-peu s'en faut; et la plus scrupuleuse attention suffit à peine pour découvrir quelques différences de doctrine, qui sont d'ailleurs pour la plupart insignifiantes. Le style ne trahit guère davantage la véritable origine de ces œuvres, semblables par le fond et diverses seulement par la forme. A première vue, il paraît incontestable que la Morale à Nicomaque, la plus

régulière des trois, la plus connue et la seule que les anciens aient commentée, porte au suprême degré l'empreinte aristotélique. Mais dans les autres, la trace du maître est encore très-marquée ; et l'on ne peut nier, ce semble, que, si la Grande Morale et la Morale à Eudème ne sont pas de la main d'Aristote, elles ne soient de son école et d'un temps fort rapproché de lui.

Qu'est-ce donc que ces trois rédactions? Quels rapports exacts ont-elles les unes avec les autres? Est-ce Aristote lui-même qui s'est repris jusqu'à trois fois pour exposer son système de morale ? Sont-ce des résumés de ses leçons recueillis par des auditeurs plus ou moins intelligents, qui se seront glissés dans les manuscrits du maître? Sont-ce des paraphrases ou des extraits faits dans des temps postérieurs par des mains plus ou moins habiles ? Est-il possible, soit à l'aide du témoignage de l'antiquité, soit par la comparaison des ouvrages eux-mêmes, de savoir précisément ce qu'il en est et d'arriver à quelque certitude ? Ce sont là des questions très-délicates et très-difficiles à résoudre. Mais il est bon de les agiter du moins, et ce serait déjà quelque chose que de savoir qu'on ne peut dissiper complétement l'obscurité qui les couvre.

Ce n'est pas là d'ailleurs une recherche de pure curiosité ; elle a son côté utile. Comme l'a prouvé M. Zell par ses notes sur la Morale à Nicomaque, dont il a donné une excellente édition, comme l'ont fort bien remarqué M. Brandis [1] et tous les historiens de la philosophie, on

(1) Manuel de l'histoire de la philosophie Gréco-Romaine, 1re moitié de la seconde section de la seconde partie, Berlin 1853, page 121, allemand.

ne saura faire une exposition de la Morale d'Aristote sans consulter la Grande Morale et la Morale à Eudème. Si l'on ne trouve pas dans ces deux ouvrages des différences graves, on y peut saisir cependant des nuances qu'on aurait tort de négliger ; et sans elles, le génie d'Aristote, s'il n'est pas amoindri, est au moins quelque peu mutilé. C'est le restituer dans une partie assez importante de son ensemble, que de ne point séparer la Morale à Nicomaque des deux autres ouvrages, qui, depuis deux mille ans à peu près, la suivent et l'accompagnent. La Grande Morale pourrait jusqu'à un certain point en être détachée. Mais pour la Morale à Eudème, c'est radicalement impossible. Il y a trois livres qui sont communs à la Morale à Nicomaque et à la Morale à Eudème ; ils se répètent identiques de part et d'autre. Dans la Morale à Nicomaque, qui compte dix livres, ces trois-là sont le cinquième, le sixième et le septième ; dans la Morale à Eudème, ce sont les livres quatrième, cinquième et sixième. Mais sauf cette différence tout extérieure de position, les trois livres communs sont absolument pareils ; et les manuscrits de l'un de ces deux ouvrages peuvent à cet égard servir parfaitement à contrôler les manuscrits de l'autre [1].

D'où vient cet enchaînement si étroit de la Morale à Nicomaque et de la Morale à Eudème? Auquel de ces deux ouvrages appartiennent primitivement ces trois livres communs? Ont-ils passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème, dont on aura voulu

(1) En général même, les trois livres de la Morale à Eudème ne sont pas répétés dans les manuscrits; et les copistes se contentent de renvoyer aux livres de la Morale à Nicomaque.

réparer ainsi quelque lacune ? Ont-ils au contraire passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque ? Cette dernière qu'on trouve à bon droit la plus authentique, quand on ne la trouve pas la seule authentique, pourrait-elle, sans être détruite et tomber en ruines, être privée des théories indispensables de la justice, des vertus intellectuelles, et de l'intempérance, avec un essai sur le plaisir, qui remplissent les trois livres communs ? La Morale à Eudème, qui présente dans quelques parties un grand désordre, des phrases inachevées et inintelligibles, des chapitres sans suite et sans liaison, n'a-t-elle pas subi encore cette autre perte, plutôt que la Morale à Nicomaque ? N'est-il pas plus naturel de penser que l'œuvre la plus étendue et la mieux construite aura servi à restaurer la plus imparfaite ? Quelles mains ont essayé ce raccord, qui n'est pas d'ailleurs fort habile ? Dans quel temps l'a-t-on adopté ? Est-ce avec raison qu'on l'a fait ? Ces théories communes sont-elles de part et d'autre également nécessaires ?

Ces questions, après celles que je viens d'indiquer, ont encore leur intérêt ; et je crois qu'il est bon de les traiter les unes et les autres, sans méconnaître d'ailleurs que les premières sont les plus importantes.

Un point de fait certain c'est que toute l'antiquité a cru que les trois ouvrages étaient d'Aristote ; et par l'antiquité, il faut entendre ici tous les témoignages qui remontent aux premiers siècles de notre ère. Ils sont aussi formels qu'on peut le désirer. Mais avant de recueillir ces témoignages qui, tout précieux qu'ils sont, doivent paraître relativement assez récents, il faut en consulter d'autres qui sont les plus vénérables de tous. Ce sont les

citations que fait Aristote lui-même de sa Morale dans d'autres ouvrages, ou qu'il fait de ses autres ouvrages dans sa Morale. Peut-on découvrir dans ces citations quelque lumière ? Nous peuvent-elles éclairer sur le problème que nous discutons?

La Morale est citée, par Aristote, six fois dans la Politique. Voici tous ces passages :

Au livre II, ch. 1, § 5, (page 52 de ma seconde édition), Aristote voulant prouver que l'unité de l'État ne peut résulter que d'éléments d'espèces diverses, et que la réciprocité est le rapport nécessaire d'individus libres et égaux entr'eux, ajoute : « Aussi la réciprocité dans » l'égalité est-elle, comme je l'ai déjà dit dans la Morale. » le salut des États. » Cette première citation se rapporte à la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 5, § 4, où Aristote essaie de prouver, presque dans les mêmes termes, que la société et l'État ne subsistent que par un échange de services entre les citoyens, les uns à l'égard des autres.

Au livre III, ch. 7, § 1 de la Politique (p. 164 de ma seconde édition), Aristote établit que le bien, dans la société civile, c'est la justice, c'est-à-dire l'utilité générale : « On pense communément, dit-il, que la justice est » une sorte d'égalité ; et en ceci, l'opinion vulgaire est » jusqu'à un certain point d'accord avec les principes » philosophiques par lesquels nous avons traité, dans la » Morale, de la nature de la justice et des êtres auxquels » elle s'applique. » Cette seconde citation se rapporte à la Morale à Nicomaque, livre V, dont le chapitre troisième tout entier est consacré à démontrer que la justice est une égalité proportionnelle entre les personnes et les choses,

dont elle règle souverainement les relations équitables et bienveillantes tout ensemble.

Dans ce même livre III, ch. 5, § 9 (page 151 de ma seconde édition), Aristote exposant, avec sa profondeur habituelle, les dissentiments des riches et des pauvres sur la justice et le droit politiques, poursuit : « Le droit pou-» vant s'appliquer aussi bien aux choses qu'aux per-» sonnes, comme je l'ai dit dans la Morale, on s'accorde » sans peine sur l'égalité même de la chose, mais pas le » moins du monde sur les personnes à qui cette égalité » appartient. » Il s'agit encore ici du troisième chapitre du livre V de la Morale à Nicomaque, où la justice est considérée comme une sorte de proportion, dans laquelle deux des quatre termes représentent des personnes, et les deux autres, des choses corrélatives.

Au livre IV (7), Aristote cite sa Morale deux fois de suite dans un même chapitre, le douzième (p. 239 et 240 de ma seconde édition), où il traite du bonheur social et des conditions auxquelles les citoyens peuvent l'obtenir durable et solide. « Nous l'avons dit dans notre Morale, » si toutefois, ajoute-t-il modestement, il nous est permis » de croire que cet ouvrage n'est pas dénué de toute » utilité : Le bonheur est un développement et une appli-» cation complète de la vertu, non pas relative, mais » absolue. » Puis un peu plus bas : « Dans la Morale » encore, nous avons défini l'homme vertueux : L'homme » qui par sa vertu ne prend pour des biens que les biens » absolus. » De ces deux citations, la première répond au § 15 du chapitre 4 dans le premier livre de la Morale à Nicomaque ; la seconde répond aux §§ 4 et 5 du chapitre V dans le troisième livre du même ouvrage, et aussi à

divers passages moins formels du premier livre, ch. 4, et du second livre, ch. 3.

Voilà déjà cinq citations de la Morale dans la Politique. Voici la dernière. Elle est au livre VI (4), ch. 9, § 2, (p. 329 de ma seconde édition) : « Si nous avons eu raison » de dire, dans la Morale, que le bonheur résulte de » l'exercice facile et permanent de la vertu, et que la vertu » n'est qu'un milieu entre deux extrêmes, il s'ensuit » nécessairement que la vie la plus sage sera celle qui se » maintient dans le milieu, en se contentant toujours de » cette position moyenne que chacun est capable d'at- » teindre. » Cette citation, qui amène et soutient la fameuse théorie de l'importance des classes moyennes dans la société, se rapporte à deux passages de la Morale à Nicomaque, d'abord au livre premier, ch. 8, § 6, et ensuite au livre II, ch. 6, § 9.

Il était tout simple qu'Aristote, dont le système rattachait la morale à la politique, en subordonnant la première à la seconde, citât souvent sa Morale dans sa Politique. Mais il la rappelle également dans la Métaphysique. C'est au livre premier (ch. 1, p. 981, b, 25, édition de Berlin, et p. 125 de la traduction de M. Cousin). Après avoir déterminé les rapports de l'art et de la science, Aristote ajoute : « Du reste, nous avons dit dans la Morale en quoi » diffèrent l'art et la science et les autres degrés de con- » naissance. » En effet, toute cette discussion se retrouve très-développée, à propos de la théorie des vertus intellectuelles, dans la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, 3 et suivants.

Enfin, dans le Traité de l'Ame (livre III, ch. 3, § 5, p. 280 de ma traduction), la Morale est indiquée d'une

manière assez claire, sans d'ailleurs être nommée expressément. Aristote veut expliquer les différences de l'imagination et de la pensée; et il ajoute: « Il y a aussi des » différences dans la pensée elle-même; par exemple, la » science, l'opinion, la sagesse et leurs contraires, différences dont on parlera dans un autre lieu. » Cet autre lieu me semble évidemment la Morale, comme l'ont cru tous les commentateurs, et dans la Morale à Nicomaque, les passages spéciaux que je viens de rappeler à propos de la Métaphysique.

Il est possible qu'on découvrît encore dans les œuvres d'Aristote d'autres citations analogues ou d'autres allusions. Je m'en tiens à celles-là, qui sont les principales; et voici quelques conclusions qu'on en peut légitimement tirer.

Les citations que fait Aristote de sa Morale dans ses autres ouvrages, semblent se rapporter à peu près exclusivement à la Morale à Nicomaque. Mais comme les théories de celle-ci se retrouvent également dans la Grande Morale et dans la Morale à Eudème, il s'ensuit que les citations qui conviennent à la Morale à Nicomaque, conviennent à peu près autant aux deux autres.

En second lieu, cette coïncidence est frappante et complète, pour les citations qui se rapportent aux livres cinquième et sixième de la Morale à Nicomaque, puisqu'ils sont en même temps les livres quatrième et cinquième de la Morale à Eudème.

Sans doute, ce serait aller trop loin que de s'imaginer que l'authenticité des trois ouvrages de Morale soit attestée positivement par les témoignages qui précèdent. Mais l'authenticité des doctrines, si ce n'est des traités eux-

mêmes, est désormais hors de doute ; et c'est un point qui n'est pas sans importance, puisque cette multiplicité de rédactions a poussé quelquefois la critique jusqu'à douter que nous ayons un seul ouvrage de morale de la main d'Aristote. Si nous n'avons pas son style, que pour ma part je retrouve sans hésitation dans la Morale à Nicomaque, nous avons certainement sa pensée, ce qui est plus précieux encore.

De cette première espèce de citations, je passe à une seconde : je veux dire les citations des autres ouvrages d'Aristote, faites dans la Morale. Elles peuvent être tout aussi décisives. Aristote cite assez souvent sa Morale, comme on vient de le voir. Mais la Morale à son tour cite Aristote encore plus souvent ; et même le caractère de ces dernières références a quelque chose de plus remarquable.

Dans la Morale à Nicomaque (livre I, ch. 2, § 13), Aristote veut prouver que la vertu à elle seule ne peut pas suffire à donner le bonheur complet ; et il ajoute : « Mais c'en est assez sur ce sujet, dont nous avons ample-» ment traité dans nos ouvrages encycliques. » On ne sait pas au juste ce qu'étaient ces ouvrages *encycliques* du philosophe ; mais l'on sait, à n'en pas douter, qu'ils étaient d'Aristote. Diogène de Laërte les cite dans son catalogue (livre V, ch. 1, p. 117, édit. Firmin Didot).

Dans ce même livre de la Morale à Nicomaque (ch. 11, § 9), Aristote déclare qu'il ne veut point s'arrêter à certains points de la théorie de l'âme, parce que, dit-il : « Cette théorie a été suffisamment éclaircie, même dans » les ouvrages exotériques. » Sans que l'on soit tout à fait d'accord sur la vraie nature des ouvrages qu'Aristote appelle *exotériques*, on sait encore très-positivement

qu'ils étaient de lui. Comme ils sont rappelés plusieurs fois dans ses ouvrages les plus authentiques, la Politique, par exemple, la certitude est entière ; et ici c'est tout ce qui nous intéresse.

Dans deux passages de la Morale à Eudème, il est encore question des ouvrages exotériques ; et l'auteur, quel qu'il soit de cette Morale, renvoie à ces ouvrages comme s'ils lui appartenaient personnellement. Au livre I (ch. 8, § 5), la réfutation de la théorie des Idées ne sera pas poussée plus loin, comme chose trop rebattue ; et l'auteur ajoute : « Du reste elle a été suffisamment réfutée » et de beaucoup de manières, soit dans les ouvrages » exotériques, soit dans les ouvrages de pure philoso- » phie. » Au livre II (ch. 1, § 1), à propos de la division des biens, en biens du corps et biens de l'âme, qui sont les plus précieux, l'auteur dit en propres termes : « C'est » une division que nous avons établie, même dans nos » ouvrages exotériques. »

Je trouve une foule d'autres indications qui, sans être nominatives ni par conséquent aussi précises, n'ont cependant rien d'obscur ; elles désignent évidemment des ouvrages d'Aristote qui nous sont parfaitement connus, et que nous possédons. Ainsi la Métaphysique est clairement indiquée dans les passages suivants :

Morale à Nicomaque (livre I, ch. 3, § 8), Aristote passe légèrement sur la théorie Pythagoricienne relative à la nature du bien : « Mais laissons de côté, dit-il, la discus- » sion de ces derniers points qui trouvera sa place » ailleurs. » Cette discussion étendue se retrouve en effet dans la Métaphysique, livre I, ch. 5, p. 986, a, 24, de l'édition de Berlin.

Un peu plus bas, dans ce même livre et ce même chapitre, § 13, Aristote s'abstient d'approfondir la théorie du bien, et le sens vrai qu'on doit attacher à ce mot: « Mais peut-être, ajoute le texte, faut-il pour le moment » laisser de côté toutes ces questions, parce qu'il appar- » tient plus spécialement à une autre partie de la philoso- » phie de les traiter avec la précision désirable. » Il ne peut s'agir dans ce passage que de la Métaphysique ou des Catégories.

Les Catégories sont encore indiquées dans la Morale à Eudème, livre I, (ch. 8, § 7) : « L'être, d'après les divi- » sions établies ailleurs, exprime également la substance, » la qualité, la quantité, le temps, etc. »

Le passage suivant de la Grande Morale (livre I, ch. 5, § 1), renvoie vraisemblablement au Traité de l'âme. L'auteur ne veut pas étudier l'âme au point de vue de sa nature essentielle : « Car cette question, dit-il, a été » traitée ailleurs ; » et par cette raison, il se borne à n'en rappeler pour le moment que les principaux traits.

La Physique est indiquée dans la Morale à Nicomaque (livre X, ch. 3, § 3). Aristote ne poussera pas très-loin ses théories sur le mouvement, parce que « il a été fait » ailleurs une étude approfondie du mouvement. » Cette théorie se retrouve en effet dans les livres VI, VII et VIII des Leçons de Physique.

La Politique n'est pas moins reconnaissable dans ce passage de la Morale à Nicomaque (livre V, ch. 2, § 11) : « Quant à savoir si les règles de l'éducation qui doivent » rendre chaque individu absolument vertueux, peuvent » être données par la politique, ou par une autre science, » nous verrons plus tard à discuter cette question. » On

se rappelle que dans le livre IV, ch. 14, et le livre V de la Politique, il y a toute une longue théorie de l'éducation.

Ces citations, toutes claires qu'elles sont, peuvent être jusqu'à un certain point révoquées en doute et discutées, puisque les ouvrages n'y sont pas désignés par leur propre nom. Mais en voici quelques autres où cette condition ne manque pas. Elles concernent toutes sans exception les Analytiques, tant Premiers que Derniers.

Dans la Morale à Nicomaque (livre VI, ch. 2, § 3), Aristote dit : « Toute notion nouvelle, qu'on l'acquière » soi-même ou qu'un maître la transmette, vient de prin- » cipes antérieurement connus. » Voilà le début même des Derniers Analytiques. Un peu plus bas, dans ce même chapitre, § 4, Aristote dit encore : « La science est pour » l'esprit la faculté de démontrer régulièrement les » choses, avec tous les caractères que nous avons indi- » qués dans les Analytiques. » C'est là l'objet général des Analytiques, et spécialement celui des Derniers Analytiques.

La Grande Morale cite également les Analytiques par leur nom, livre II, ch. 8, § 15 ; et la citation est fort exacte ; la voici : « Ainsi que nous l'avons dit dans les » Analytiques, le syllogisme se forme de deux proposi- » tions, dont la première est universelle, et dont la » seconde, comprise sous celle-ci, est particulière. » On peut retrouver dans les Premiers Analytiques, livre I, ch. 1, tous les éléments de cette citation.

La Morale à Eudème mentionne trois fois les Analytiques. Livre I, ch. 6, § 6, l'auteur dit que parfois ce qu'on croit démontrer par un raisonnement peut être

vrai, sans que ce soit précisément par la cause qu'on indique : « Car, dit-il, on peut démontrer le vrai par le » faux, ainsi qu'on peut le voir par les Analytiques. » Cette théorie ingénieuse est exposée tout au long dans les Premiers Analytiques, livre II, ch. 2 (p. 205 de ma traduction).

Dans le livre II de la Morale à Eudème, ch. 6, § 7, il est dit, à propos de la nature des principes au-delà desquels on ne peut remonter : « Il a été démontré avec » pleine évidence dans les Analytiques que ce résultat est » nécessaire. » Cette démonstration se trouve exactement dans les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 13 (p. 11 de ma traduction).

La troisième citation des Analytiques dans la Morale à Eudème se trouve au livre II, ch. 10, § 22. L'auteur assimile les fins qu'on se propose quand on agit, aux hypothèses qu'établissent les sciences de pure spéculation ; et il ajoute : « Nous en avons déjà dit quelques » mots au début de cette discussion ; mais nous en avons » traité avec tout le soin désirable dans les Analytiques.» On peut consulter les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 15; et ch. 10, §§ 7 et 8 (p. 12 et 61 de ma traduction).

Enfin, une dernière citation nominative et très-probable [1], c'est celle du fameux Recueil des Constitutions à la fin de la Morale à Nicomaque (Livre X, ch. 10, § 923).

(1) Je dis seulement *très-probable*, parce que le texte n'est pas parfaitement formel. On y pourrait comprendre qu'il s'agit de la comparaison des diverses constitutions, aussi bien que de l'étude des Constitutions recueillies et analysées par Aristote personnellement.

De l'examen des citations faites dans la Morale, on peut tirer ce résultat général et très-important, que l'auteur de ces citations parle des ouvrages d'Aristote comme étant les siens; en d'autres termes, il se cite lui-même. Parfois, il parle directement de lui à la première personne du pluriel, comme c'était déjà l'usage des auteurs dans l'antiquité, et comme Aristote le fait aussi en vingt endroits indiscutables. Parfois, sans adopter une forme aussi directe, il fait très-bien entendre que les ouvrages qu'il allègue et auxquels il renvoie sont parfaitement de lui. Cette remarque ne doit pas être perdue de vue, puisque dans ces derniers temps, la critique a prétendu que ces références ne signifiaient rien, et qu'elles pouvaient tout aussi bien appartenir à Eudème qu'à son maître. Mais je le demande à tous les juges non prévenus : N'est-ce pas une chose vraiment bien extraordinaire que quelqu'un dise en écrivant : « Nous avons dit » telle chose dans tel de nos ouvrages ; » et que cette affirmation positive et personnelle signifie seulement : « Un tel a dit telle chose dans un de ses ouvrages ? » Mas il ne faut point anticiper ; et cette discussion viendra plus tard en son lieu. Tout ce qu'il importe de constater à présent, c'est que dans les trois ouvrages de Morale, Aristote semble se citer lui-même à diverses reprises, et que les citations, qu'elles soient de lui ou d'un autre, ont toute l'exactitude possible.

Il faut ajouter que, dans ces trois ouvrages, il n'y a pas un seul fait, historique ou autre, qui puisse faire supposer qu'ils appartiennent à un autre temps que celui d'Aristote. Les faussaires sont assez exposés à se trahir. Ici, en admettant qu'il y en ait, ils auraient été fort habiles, et

rien ne les révèle ostensiblement. Ils n'ont pas été seulement fort adroits à cacher leur fraude sous la vraisemblance historique et littéraire ; ils ont su, en outre, rester si parfaitement fidèles à l'esprit péripatéticien que, sans copier Aristote, ils l'ont reproduit à s'y méprendre ; et que dans la doctrine qu'ils lui prêtent, ils n'ont pas laissé de traces sensibles d'une doctrine étrangère. Plus loin, je discuterai les anomalies et les irrégularités qu'on a cru découvrir dans le style ; et je tâcherai d'apprécier cette preuve très-grave pour ce qu'elle vaut.

Ainsi toutes les observations qu'on peut faire sur ces trois ouvrages, considérés en eux-mêmes, sous les rapports où nous venons de les étudier, tendraient à nous faire supposer qu'ils sont bien l'œuvre personnelle d'Aristote.

Mais toutes naturelles que paraissent ces références de la part d'un génie systématique, et sévère, comme le sien, on a pu, non sans apparence de raison, les rapporter à l'un des premiers et des plus célèbres de ses éditeurs, le péripatéticien Andronicus de Rhodes, à la fin du siècle qui précéda l'ère chrétienne. Si l'on en croit Strabon [1], ce fut Apellicon de Téos, riche bibliomane d'Athènes, qui ayant acquis des héritiers de Nélée les manuscrits d'Aristote et de Théophraste, à prix d'or, pensa le premier à les transcrire, en combla les lacunes et les publia. Mais comme Apellicon, qui était peu philosophe, aimait plus les livres qu'il ne les comprenait, il paraît que ses restitutions furent très-maladroites, et que son édition était pleine de fautes. Plus tard, ces précieux manuscrits furent transportés à Rome avec toute la biblio-

(1) Strabon, liv. XIII, p. 608.

thèque d'Apellicon, lorsque Sylla s'empara d'Athènes. Là, le grammairien Tyrannion, maître de Strabon et ami de Cicéron, s'en procura des copies, qu'il remit aux mains d'Andronicus de Rhodes. Celui-ci, d'après le témoignage de Plutarque, publia ces copies et composa des tables, fort nécessaires pour des œuvres [1] qui, à cette époque, n'étaient pas encore très-répandues. Porphyre va plus loin, et il affirme qu'Andronicus partagea les livres d'Aristote et de Théophraste en ouvrages séparés, les classant par ordre de matières, et faisant un ensemble des traités partiels qui touchaient le même sujet [2]. Andronicus ne s'était pas borné à donner les résultats de ses travaux sur Aristote. A l'exemple d'Apellicon, il avait essayé de les expliquer et de les justifier dans un ouvrage spécial, dont Ammonius, Aulu-Gelle et Simplicius ont fait usage [3]. C'est là ce qui lui a valu le renom dont il jouit dans l'histoire de la philosophie ; et ce qui fait qu'on a cru reconnaître sa main dans bien des citations et des sutures qu'offrent les œuvres d'Aristote, telles que nous les possédons aujourd'hui. Mais que ces références soient réellement d'Aristote ou qu'elles soient d'Andronicus de Rhodes, il nous est impossible d'arriver à la vérité sur ce point. Aristote a dû en sentir plus d'une fois le besoin pour rapprocher des théories qui tenaient les unes aux autres par des principes communs ; et par un motif analogue, ses éditeurs ont pu être tentés de faire ces rapproche-

(1) Plutarque, *Vie de Sylla*, ch. 26, p. 559, édit. Firmin Didot.

(2) Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. 24.

(3) Ammonius, *Vie d'Aristote ;* Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, liv. XX, c. 5; Simplicius, dans le *Commentaire sur la physique*, fol. 216, a.

ments fort utiles, toutes les fois qu'ils ne les trouvaient pas dans l'auteur lui-même. D'ailleurs, ce serait déjà beaucoup pour nous de savoir précisément quelle était la disposition de ces ouvrages au temps des premiers éditeurs.

Quant à la paraphrase de la Morale à Nicomaque qu'Heinsius a publiée sous le nom d'Andronicus de Rhodes, on ne sait point exactement de qui elle est. Si quelques manuscrits la lui attribuent en effet, d'autres l'attribuent à Héliodore de Pruse [1]; et la question reste tout au moins douteuse, quoi qu'en général la critique contemporaine se soit prononcée contre l'opinion d'Heinsius. Quel que soit l'auteur de cette paraphrase, elle suit pas à pas la Morale à Nicomaque, dans l'ordre où elle nous est parvenue; et elle en constate ainsi l'authenticité, à l'époque du moins où elle a été faite, soit par Andronicus soit par tout autre.

J'ai déjà dit que toute l'antiquité avait cru que les trois ouvrages étaient d'Aristote, sans porter d'ailleurs, dans ces discussions, toute la précision qu'on exige aujourd'hui de la critique.

Commençons par Cicéron, si versé dans toutes les œuvres morales des Grecs, et qui faisait tant de cas en particulier de la solide doctrine d'Aristote et de Platon. Dans son traité de *Finibus bonorum et malorum*, liv. V, ch. 5, (p. 409 de la traduction de M. V. Leclerc, in-18), il blâme Théophraste d'avoir trop accordé à la fortune dans la question du bonheur, et de n'avoir pas parlé de la

(1) Voir Stahr, *Aristotelia*, II, p. 262; Spengel, *Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière*, III, p. 455.

sagesse et de la vertu, avec toute l'austérité et la force que comporte ce grand sujet. Puis il dit : « Il faut donc » s'en tenir à Aristote et à Nicomaque son fils. Je sais bien » que ces précieux livres de morale composés avec tant de » soin par Nicomaque, sont attribués à Aristote ; mais je » ne vois pas pourquoi le fils n'aurait pas pu ressembler » au père [1]. » Il résulte de ce témoignage de Cicéron que, de son temps et auprès de quelques personnes, la Morale à Nicomaque passait pour être non d'Aristote, mais de son fils. Ce qui ne veut pas dire, comme on l'a cru parfois, qu'à cette époque l'ouvrage de Nicomaque existât encore. Il résulte en outre de ce témoignage, selon toute apparence, qu'à côté de la Morale à Nicomaque que l'on attribuait indifféremment soit au père, soit au fils, il y avait d'autres ouvrages d'Aristote ; car sans cela Cicéron n'aurait pu s'appuyer sur les doctrines morales du philosophe, s'il n'avait alors existé qu'un seul ouvrage qui, dans sa pensée, était plutôt du fils que du père. Ces autres ouvrages sont-ils ceux que nous possédons sous le nom de Grande Morale et de Morale à Eudème ? Je n'oserais l'affirmer ; mais c'est fort probable, et l'on pourrait supposer que Cicéron avait sous les yeux la théorie de ce dernier traité sur l'honnêteté parfaite, quand il dit : « *Qualis est* » *igitur omnis hæc quam dico, conspiratio consensusque* » *virtutum, tale est illud ipsum honestum.*» (*De Finibus malorum et bonorum*, lib. V, ch. 23, p. 471).

(1) Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum*, liv. V, ch. 5 : « Quare » teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum ; cujus accurate scripti » de moribus libri, dicuntur illi quidem esse Aristotelis ; sed non video cur » non potuerit patri similis esse filius. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que, deux siècles à peine après Cicéron, et les choses dans cet intervalle n'ont guère pu changer, les trois ouvrages de Morale portaient déjà les noms qu'ils portent aujourd'hui, et qu'ils passaient pour être tous trois d'Aristote. Un platonicien nommé Atticus, qu'on ne peut point placer au-delà du second siècle, dit en réfutant avec sévérité certaines parties du système d'Aristote ;

« Les traités d'Aristote qui portent les titres de Morale » à Eudème, de Morale à Nicomaque et de Grande Mo- » rale, ne renferment sur la vertu que des pensées mes- » quines, basses et triviales. Ce sont des théories qui sont » au niveau du vulgaire, des ignorants, des jeunes gens » et des femmes. »

C'est Eusèbe qui nous a conservé ce précieux témoignage dans sa Préparation évangélique, liv. XV, ch. 4, p. 795, édit. de 1628. On peut ne point partager l'opinion injuste et passionnée d'Atticus sur la valeur de la Morale d'Aristote. Mais en présence d'une affirmation aussi précise, on ne peut nier que du temps d'Atticus les trois ouvrages ne fussent désignés comme nous les désignons nous-mêmes. On sait par Porphyre, Vie de Plotin, ch. 14, que Plotin, fondateur du Néoplatonisme Alexandrin, faisait la plus grande estime des œuvres d'Atticus, et qu'il les prenait même quelquefois pour texte de ses leçons. Sans être parfaitement fixé sur l'époque où vivait Atticus le platonicien, on peut donc être sûr qu'il ne vivait point au-delà du second siècle de notre ère [1].

(1) Dans le Commentaire sur les *Réfutations des sophistes*, qu'on croit d'Alexandre d'Aphrodise, le cinquième livre de la Morale à Nicomaque est

Une chose assez singulière, c'est que Diogène de Laërte, dans son catalogue, ne nomme point nos trois ouvrages. Il cite seulement un traité de Morale en cinq livres. Ce ne peut être ni la Grande Morale, qui n'en a que deux, ni la Morale à Eudème, qui en a sept et quelquefois huit, selon une division différente des derniers chapitres, qui sont tout en désordre, ni enfin la Morale à Nicomaque, qui en a dix, et qui, même en retranchant les trois livres communs, en aurait encore sept. Qu'est-ce donc que cet ouvrage en cinq livres dont parle Diogène? On a conjecturé que ce pourrait être la Morale à Eudème, d'après la division en huit livres, à laquelle il aurait retranché les trois livres communs pour les laisser à la Morale à Nicomaque. Quelle est la valeur de cette conjecture? Assez peu importe ; et tout ce que l'on peut dire, c'est que Diogène de Laërte, si peu exact en général, n'a point ici dérogé à ses habitudes. Il ne mentionne qu'un ouvrage en cinq livres sans s'apercevoir qu'il vient lui-même de citer, quelques lignes plus haut, une sentence d'Aristote, qui se trouve, dit-il, dans le septième livre de la Morale : « Celui qui a des » amis, n'a pas d'ami. » Et en effet, cette sentence se retrouve textuellement dans le septième livre de la Morale à Eudème (ch. 12, § 10), comme elle est implicitement aussi dans le neuvième livre de la Morale à Nicomaque (ch. 10, § 6).

Il y a donc malheureusement très-peu à se fier aux renseignements de Diogène. On a voulu encore, mais assez vainement, dans quelques articles de son catalogue,

formellement cité, *Scholia in Aristotelem*, récension de M. Brandis, p. 317, a, 24, dans la grande édition de l'Académie de Berlin.

c'est-à-dire dans un traité de l'amitié en un livre, un traité du plaisir en un livre, qu'il compte à deux reprises, un traité de la justice en quatre livres, un traité en trois livres de la vertu, un traité de la volonté en un livre, etc., retrouver des parties détachées des ouvrages que nous possédons. On a même supposé que c'était postérieurement à l'époque de Diogène, qu'à l'aide de ces matériaux séparés, on avait, en les réunissant, composé la Morale à Nicomaque. Mais le témoignage de Cicéron, et celui même d'Atticus, renversent cette hypothèse bien gratuite et bien inutile.

Ailleurs, dans l'article que Diogène de Laërte consacre à Eudoxe, il dit que Nicomaque, le fils d'Aristote, attribuait à ce philosophe d'avoir fait du plaisir le souverain bien. Comme Aristote prête aussi à Eudoxe cette doctrine qu'il réfute dans la Morale à Nicomaque (livre X, ch. 2, § 1; voir aussi livre I, ch. 10, § 5), on pourrait croire que Diogène partageait la conjecture de Cicéron, et qu'il attribuait aussi au fils d'Aristote la Morale à Nicomaque, que nous n'hésitons pas aujourd'hui à laisser au génie du père. L'opinion de Diogène n'ajoute pas beaucoup de poids à celle de Cicéron. Mais elle prouve que cette supposition, fort peu fondée à mon sens, a subsisté assez longtemps.

Vers l'époque de Diogène de Laërte, Porphyre possède les trois ouvrages de Morale, mais sous des noms un peu différents que ceux qu'ils ont aujourd'hui. Voici ce qu'il dit dans ses Prolégomènes à la philosophie (Récension de M. Brandis, *Scholia in Aristotelem,* page 9, b, 23) : «En Morale, il (Aristote) a écrit la Morale à Eudème, son » disciple, un autre traité adressé à Nicomaque, son père,

» les grandes Nicomaques; et un troisième adressé à » Nicomaque, son fils, les petites Nicomaques. »

Au sixième siècle, Simplicius revient aux trois dénominations qu'Atticus le platonicien connaissait et employait au second siècle : « Parmi les œuvres qui s'a- » dressent à la pratique, il faut compter les Morales, » comme la Morale à Nicomaque, la Morale à Eudème, et » celle qui est intitulée la Grande Morale (Simplicius, » Commentaire sur les Catégories d'Aristote, récens. » Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 25, a, 39, en note.) » Ailleurs, Simplicius cite la Morale à Eudème pour faire remarquer qu'Aristote, en y énumérant les Catégories, a omis celle de la relation. (Morale à Eudème, livre 1, ch. 8, § 7; et Simplicius, *ibid.* récens. Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 61, b, 24.)

David l'arménien, qui est un peu postérieur à Simplicius, revient dans son commentaire sur les Catégories aux dénominations de Porphyre : « Les œuvres Morales, dit- » il, sont, par exemple, la Morale à Eudème, et les Nico- » maques, les petites et les grandes. » (Récens. Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 25, a, 40.)

Voilà toutes les citations à peu près que l'on trouve dans les commentateurs de l'antiquité [1]. Elles n'offrent pas la moindre obscurité; et il est très-clair que, dès le second siècle de l'ère chrétienne, on a connu les trois ouvrages sous les noms actuels. Ces noms ont parfois

(1) On peut consulter encore Plutarque, de *Stoïcorum repugnantiis*, ch. 15, éd. de Firmin Didot, p. 1272; Athénée, livre XV, p. 453 de l'édit. de Schweighæuser; et Denys d'Halicarnasse, *De verborum compositione*, p. 370, édit. Schæffer.

varié par des causes qu'il serait impossible de retrouver aujourd'hui. Mais ces modifications sont très-légères, et il est permis de n'en tenir aucun compte. La grande Morale, qui ne mérite ce nom trop pompeux, ni par son étendue, ni par son style, ni par la profondeur de ses doctrines, semblerait, d'après Porphyre et David, avoir été appelée au contraire, la Petite Morale à Nicomaque. Ce nom lui conviendrait mieux sans aucun doute. Mais l'usage a prévalu, quoiqu'assez peu justifié. Le titre de Grande Morale est resté à celle qui en est le moins digne. Mais encore une fois, ce détail est sans importance; et il aura peut-être suffi d'une simple faute de copiste pour autoriser ce changement, que le temps a consacré. La Grande Morale, s'il fallait appliquer justement cette dénomination, serait celle qui, pour nous, est depuis longtemps la Morale à Nicomaque.

Ce serait un tort de regarder ces témoignages de l'antiquité comme péremptoires, et d'admettre l'authenticité d'un ouvrage par cela seul qu'elle nous est garantie par des écrivains du premier et du second siècles. Mais ce serait un tort aussi de les dédaigner complètement, et je crois que la critique contemporaine n'a pas été très-sage de les négliger comme elle l'a fait.

Durant le moyen-âge, on avait tout autre chose à faire que de rechercher l'origine des livres. On les étudiait avec passion parce qu'on avait tout à apprendre; et dans l'ignorance où l'on était, un ouvrage, pourvu qu'il vint de l'antiquité, était immensément utile. Qu'il fût d'Aristote ou d'Eudème, on avait presque également à en profiter. Aussi, ne trouve-t-on point durant une dixaine de siècles une seule discussion sur ce sujet. Même après

la Renaissance, on ne s'en occupe point ; et c'est à peine si, dans une note très-courte, Casaubon, éditeur d'Aristote, signalait le double emploi que font les deux dissertations sur le plaisir, dans le VII^e^ et le X^e^ livres de la Morale à Nicomaque. Il voulait attribuer la première à Eudème, auteur présumé, selon lui, de la Morale qui porte son nom. Depuis Casaubon, et malgré les attaques de Patrizzi, la question ne fit pas un seul pas ; et tous les éditeurs se contentèrent de reproduire l'édition des Aldes, avec les fautes, qui trop souvent la rendent inintelligible, dans la Morale à Eudème particulièrement. Il n'était pas possible d'ailleurs qu'une question aussi grave échappât à la critique contemporaine ; et ce fut l'éminent esprit de Schleiermacher qui le premier la signala et tenta de la résoudre.

Schleiermacher avait été conduit, par ses travaux sur les principes et sur l'histoire de la science morale, à consulter fréquemment les ouvrages moraux d'Aristote, et par suite, à rechercher ce que pouvaient être les trois rédactions arrivées jusqu'à nous. Il avait consacré à cette discussion plusieurs dissertations, dont une seule a été retrouvée dans ses papiers. Elle est au tome III de la philosophie, dans ses OEuvres complètes, III^e^ partie (de la page 306 à la page 333). Par malheur, cette dissertation unique est elle-même inachevée. Elle mérite néanmoins beaucoup d'attention, bien que le titre démontre qu'elle n'est qu'un premier fragment d'un ensemble plus complet. Mais de la main de Schleiermacher, des débris même sont encore importants. Il en avait fait l'objet d'une lecture devant l'Académie des sciences de Berlin, le 4 décembre 1817.

Il établit d'abord que ces trois ouvrages ne peuvent être pris pour trois essais de rédaction tentés tour à tour par Aristote, peu satisfait lui-même de la forme primitive qu'il aurait donnée à sa pensée ; qu'ils ne sont point les uns ésotériques, les autres exotériques, la doctrine étant semblable dans tous les trois ; et qu'ils ne sont pas davantage, celui-ci un manuel abrégé de celui-là. Schleiermacher s'étonne avec raison que jusqu'à lui on ait laissé de côté ce problème, qui est unique dans toute la littérature grecque. Mais reconnaissant bien la difficulté de cette investigation, il se propose modestement de mettre quelques points en lumière, et de restreindre du moins le champ de l'incertitude. La méthode qui lui semble la plus efficace et qu'il emploiera, c'est d'étudier les trois ouvrages en eux-mêmes, et de rechercher s'il n'y a point, dans l'exposition et le style de chacun, des nuances qui permettent de découvrir une autre main que celle d'Aristote. C'est là une appréciation très-délicate. Mais selon Schleiermacher, c'est par elle seule qu'on peut espérer d'atteindre le but désiré.

Bien que les trois traités soient admis au même titre dans la collection aristotélique, bien qu'ils n'aient jamais été attribués à un autre auteur, et qu'ils aient en leur faveur des témoignages égaux de la part des anciens, la Morale à Nicomaque a deux traits particuliers qui n'appartiennent qu'à elle, et qu'il convient de bien noter. Elle se donne dès le début pour un simple préliminaire de la Politique ; et elle se rattache directement, par la fin qui la termine, à la Politique qui la suit, et l'achève en quelque sorte. Il n'y a rien de pareil dans la Morale à Eudème ; et si la Grande Morale se donne aussi pour une introduction

à la Politique, elle ne se termine point en s'y rattachant d'une manière quelconque. Un second avantage apparent de la Morale à Nicomaque, c'est qu'il n'y a qu'elle qui ait été commentée par les anciens, probablement parce qu'on y trouvait le sceau aristotélique plus profondément empreint que sur les autres, bien que d'ailleurs on ne les récusât point, et qu'en général on n'ait point du tout partagé le doute de Cicéron.

Ceci détermine donc Schleiermacher à commencer son examen par la Morale à Nicomaque. Il l'analyse, et il en trouve la composition défectueuse à bien des égards. Elle ne forme point un ensemble satisfaisant, et elle manque d'unité. L'ordonnance en est fautive, et trahit un écolier. Il y trouve surtout deux grands défauts, qu'il ne peut attribuer au génie logique et sévère d'Aristote. Le premier, c'est d'avoir admis, à côté des vertus morales, les vertus intellectuelles, à l'explication desquelles on n'a point d'ailleurs accordé une place suffisante. Les vertus intellectuelles ne peuvent faire partie de la Morale. Schleiermacher ne veut point les y comprendre, et la vertu, selon lui, ne peut jamais être qu'une vertu morale. Cette critique est si grave à ses yeux, qu'il n'hésite pas à considérer comme des digressions tout ce qui, dans la théorie des vertus intellectuelles, n'est pas indispensable à la détermination du milieu qui constitue la vertu, et la fin du dixième livre, qui donne la vie contemplative pour le dernier terme du bonheur de l'homme. Il va même jusqu'à regarder la Grande Morale comme plus authentique, eu égard à l'ensemble de la composition, que la Morale à Nicomaque, sur laquelle, dit-il, doit planer une défiance d'autant plus forte. Le second défaut, au moins aussi

impardonnable de cette œuvre, c'est d'avoir traité par deux fois la question du bonheur, au début du premier livre et à la fin du dixième, et celle du plaisir à la fin du septième et au début du dixième, sans que rien annonce que l'auteur ait eu conscience de ce double emploi. A ces deux égards, Schleiermacher trouve les autres ouvrages fort supérieurs en mérite à la Morale à Nicomaque.

Mais il ne se contente pas de donner la préférence à la Grande Morale sur la Morale à Nicomaque; il la lui donne également sur la Morale à Eudème, qui n'en est guère qu'une copie développée. Sans le dire positivement, il a bien l'air de croire que la Grande Morale, si régulière à ses yeux, est seule un ouvrage d'Aristote.

Mais alors se présente cette question : Quels sont dans cette hypothèse les rapports des deux autres ouvrages entr'eux? Et dans quelle mesure peut-on les rapporter à Aristote? Il n'est pas possible d'abord, selon Schleiermacher, que deux ouvrages qui ont trois livres communs, soient de la même main; et l'on doit penser que c'est quelque compilateur ou éditeur qui aura fait passer, plus tard, ces trois livres d'un ouvrage plus ancien dans un ouvrage plus récent, où ils manquaient, et où ils devaient compléter l'ensemble de la doctrine. Mais auquel des deux ouvrages ont-ils appartenu primitivement? Ont-ils passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème? Ou à l'inverse? L'un et l'autre, dans le reste de leurs livres, se réfèrent également à ces trois-là, dont les matières d'ailleurs leur sont également nécessaires. Car, qui pourrait comprendre que, dans un traité de morale, on ne parlât ni de la justice ni de la tempérance? Schleiermacher

incline à penser que les trois livres communs appartenaient originairement à la Morale à Eudème, dont la rédaction ne peut sous aucun rapport être attribuée au génie d'Aristote. C'est un ouvrage composé de pièces diverses et sans véritable unité ; et les citations qu'on y trouve des ouvrages aristotéliques, citations que j'ai moi-même rappelées plus haut, ne prouvent rien.

Schleiermacher voulait pousser plus loin encore cet examen de la Morale à Eudème. Mais la dissertation s'arrête brusquement au milieu d'une phrase, dont l'éditeur des OEuvres posthumes n'a pu même retrouver la fin.

Parmi ces opinions de Schleiermacher, il y en a quelques-unes que l'on peut lui concéder. Mais il en est d'autres qui sont insoutenables. Comme il le dit, il est peu probable qu'Aristote ait essayé trois fois d'écrire ses pensées sur la morale, sans trouver une forme satisfaisante. Ces tâtonnements et cette préoccupation de style ne conviennent guère au génie du philosophe. J'admets aussi qu'en l'absence de renseignements incontestables sur l'authenticité des trois ouvrages, c'est l'examen intrinsèque qui doit en décider, et que la composition et le style sont des critériums excellents, ou plutôt que ce sont les seuls. Mais j'attache beaucoup plus d'importance que Schleiermacher aux deux caractères particuliers qu'il retrouve lui-même dans la Morale à Nicomaque ; et sans y voir une complète certitude de son origine, j'y vois au moins une très-forte présomption en sa faveur.

J'accorde bien que l'ordonnance de la Morale à Nicomaque n'est pas fort régulière. Mais Schleiermacher ne l'attaque point par des arguments très-solides. Qu'Aris-

tote ait divisé les vertus en deux classes, morales et intellectuelles, c'était son droit, d'abord; et j'ajoute que la vérité est de son côté. Schleiermacher veut que toutes les vertus soient exclusivement morales, c'est-à-dire qu'il comprend l'exposition de la morale autrement qu'Aristote. Mais le philosophe n'est point à blâmer, parce qu'il a cru que la prudence, par exemple, n'est pas tout à fait de même ordre que la douceur et la sobriété, et qu'il faut la distinguer, en la rapportant plus particulièrement à l'intelligence, qui y joue le principal rôle. Schleiermacher a plus raison quand il trouve, les vertus intellectuelles une fois admises, qu'on ne leur a point fait une part suffisante. Mais c'est se tromper étrangement que de conclure de ces imperfections fort légères après tout, que la Grande Morale soit mieux composée, et qu'elle soit plus authentique. J'en demande bien pardon à la science et au goût de Schleiermacher; mais je ne puis pas comprendre de sa part un jugement aussi erroné. Il me semble qu'il suffit, quand on est exercé au style aristotélique, d'une simple lecture pour prononcer absolument le contraire : La Morale à Nicomaque est d'Aristote, malgré ses défauts; la Grande Morale n'en est pas. Sans doute, les deux discussions sur le bonheur, et les deux discussions sur le plaisir font double emploi. Mais pour les deux premières, Schleiermacher lui-même remarque que l'auteur les a faites avec intention, et que, dans la seconde, il rappelle positivement les résultats de l'autre, qu'il développe et résume de nouveau. Quant aux deux discussions sur le plaisir, on peut admettre avec Schleiermacher qu'elles sont injustifiables au point de vue d'une composition régulière. Mais Schleiermacher devrait se

rappeler aussi qu'il n'est pas un seul des ouvrages d'Aristote qui ne soit en désordre; et que soit par la faute de l'auteur qui, surpris par la mort, n'aura pu y mettre la dernière main, soit par la faute d'éditeurs peu soigneux et peu intelligents, Andronicus ou tel autre, ils sont bouleversés, sans qu'une critique plus éclairée puisse presque jamais y porter remède. C'est fort regrettable sans aucun doute. Mais si l'on devait condamner tout ouvrage d'Aristote par cela seul qu'il est irrégulier, il faut reconnaître qu'il ne nous en resterait plus un seul, depuis la Métaphysique jusqu'à la Poétique, et l'Histoire des animaux. Un point que n'a point discuté Schleiermacher, et qui est grave, c'est la différence des deux théories sur le plaisir, celle du livre VII et celle du livre X de la Morale à Nicomaque. D'autres critiques, après lui, ont insisté sur cette observation, qui mérite, en effet, qu'on en tienne compte.

Enfin, Schleiermacher croit que les livres communs ont passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque. Il semble que le contraire est plus probable, d'après les raisons que j'ai données tout à l'heure. Il attache trop d'importance à quelques expressions qui ne lui semblent pas assez aristotéliques, et il fait trop peu de cas des citations d'autres ouvrages d'Aristote, qu'on trouve dans la Morale à Eudème, et dont j'ai aussi un peu plus haut signalé le vrai caractère.

En résumé, Schleiermacher a rendu un grand service en soulevant le premier ces discussions. Mais les solutions qu'il propose ne semblent pas très-acceptables.

Plus de seize ans après, ces questions ont été reprises par M. Ch. Pansch, qui ne connaissait point les travaux

de Schleiermacher, encore inédits à cette époque. M. Pansch devait examiner les trois Morales dans trois dissertations spéciales. Il n'en a paru qu'une seule sur la Morale à Nicomaque. Il s'y attache à prouver que les livres VII et VIII qui traitent de l'amitié sont l'ouvrage mentionné dans le catalogue de Diogène sous le titre de Traité de l'amitié, en un livre. Il croit retrouver aussi le Traité du plaisir en un livre, mentionné également par Diogène, dans les cinq chapitres du septième livre de la Morale à Nicomaque consacrés à cette théorie. On a répondu avec raison à ces hypothèses de M. Pansch [1] que, si les deux livres sur l'amitié n'avaient pas fait partie du plan primitif de la Morale à Nicomaque, ces théories ne se représenteraient point, à la même place relativement à toutes les autres, dans la Morale à Eudème et dans la Grande Morale; et que les cinq chapitres sur le plaisir, que M. Pansch veut attribuer à Nicomaque, le fils d'Aristote, ne sont dignes que d'Aristote lui-même.

La question en était à ce point, et n'avançait guère, quand en 1841, M. L. Spengel fit paraître dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière (tome III, 2e partie de la Classe de philosophie et de philologie, pages 439 et suiv.), une dissertation complète sur les questions qu'avait agitées Schleiermacher. La méthode suivie par ses prédécesseurs est adoptée par lui ; et c'est par l'examen seul des trois ouvrages en eux-mêmes, qu'il veut en rechercher l'origine, la valeur et les rapports. Mais tout en estimant très-haut le talent de Schleierma-

(1) M. Trendelenburg, *Annales de critique scientifique*, de Berlin, 1834, septembre, page 358.

cher, M. Spengel n'hésite pas à constater qu'il s'est trompé sur la Grande Morale, à laquelle il attribue une fausse supériorité, et sur la Morale à Nicomaque, qui est bien, quoiqu'il en ait pensé, l'œuvre d'Aristote personnellement.

M. Spengel fait observer d'abord que les citations de la morale dans la Politique et dans la Métaphysique s'appliquent également à la Morale à Nicomaque, et à la Morale à Eudème, puisqu'elles concernent les trois livres communs ; mais que la citation de la Métaphysique en particulier ne s'applique point à la Grande Morale, qui, au lieu de l'art, admet l'hypothèse, comme cinquième moyen d'arriver à la possession de la vérité. Il passe ensuite aux témoignages de l'antiquité, dont il avait paru faire cependant peu d'état au début de son travail. Il rapporte les passages de Cicéron, d'Atticus, de Diogène de Laërte, de Porphyre, dont j'ai fait usage un peu plus haut ; et il y joint quelques autres passages de Denys d'Halicarnasse, de Plutarque et d'Athénée. La seule conclusion à peu près qu'il en tire, c'est que la Grande Morale mérite bien ce nom, parce qu'elle est plus complète, quoique plus concise, que la Morale à Nicomaque, et qu'elle a de plus qu'elle les deux théories de la prospérité et de l'honnêteté parfaite.

Après ces considérations préliminaires, qui n'ont peut-être pas toute la netteté désirable, M. Spengel étudie séparément chacune des trois Morales. Il commence par la Morale à Nicomaque, qu'il regarde comme parfaitement authentique. Il s'étonne que la sagacité de Schleiermacher ait pu s'y tromper. Il s'efforce donc de démontrer contre lui que la Morale à Nicomaque est d'Aristote, que

la Morale à Eudème est d'Eudème de Rhodes, son disciple, les trois livres communs appartenant originairement à la Morale à Nicomaque; et que la Grande Morale n'est qu'un extrait, assez postérieur, et tiré de la Morale à Eudème. C'est, on le voit, une réfutation en règle des opinions de Schleiermacher.

Il le blâme avec raison de n'avoir pas admis, comme tout le monde, que les allusions, faites à la Politique au début et à la fin de la Morale à Nicomaque, sont des preuves très-fortes de l'authenticité de ce dernier ouvrage. M. Spengel trouve, et je suis tout à fait de son avis, que les liens entre la Morale à Nicomaque et la Politique sont si étroits qu'on peut considérer ces deux traités comme un seul ouvrage composé de deux parties. Schleiermacher a eu tort de contester la division des vertus en vertus morales et en vertus intellectuelles. Cette division, qui est parfaitement conforme au système psychologique d'Aristote, se répète dans la Morale à Eudème; et, si la Grande Morale, à laquelle Schleiermacher donne sous ce rapport un tel avantage, n'a pas le mot qu'il condamne, elle a tout au long la chose; et elle décrit les vertus intellectuelles absolument comme la Morale à Nicomaque.

Quant à la double discussion sur le plaisir, M. Spengel y voit avec Schleiermacher une véritable faute; et il cherche à s'en rendre compte. Il n'admet pas avec Casaubon que la première discussion, celle du livre VII, ait passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque. Il rejette à plus forte raison l'hypothèse de M. Panch qui veut que la seconde, celle du livre dixième, soit de la main de Nicomaque, fils d'Aristote. Mais avant

de se prononcer, il remarque que cette recherche spéciale aux deux théories du plaisir, se rattache à une autre qui est plus étendue : c'est de savoir à quel ouvrage appartiennent primitivement les trois livres communs, dont la première théorie fait partie, puisque le septième livre de la Morale à Nicomaque est le sixième de la Morale à Eudème.

Il n'accepte pas la solution de Schleiermacher, qui, voyant dans la Grande Morale l'ouvrage original, dont la Morale à Eudème ne serait qu'un développement, attribue à cette dernière les trois livres communs, et supprime ainsi la double théorie du plaisir dans la Morale à Nicomaque. Il pense au contraire que les trois livres sont d'Aristote ; et il essaie de prouver que c'est de la Morale à Nicomaque qu'ils ont passé dans la Morale à Eudème. Pour établir cette démonstration, il analyse la composition de la Morale à Nicomaque, et il la trouve fort régulière. La double discussion sur le plaisir, surabonde, si l'on veut ; mais elle ne détruit pas l'unité de l'ensemble, et elle ne renferme pas les contradictions énormes que l'on a prétendu y découvrir. Enfin, il repousse aussi l'hypothèse de M. Pansch, qui veut ôter de la Morale à Nicomaque les deux livres sur l'amitié, pour en faire séparément le traité sur l'amitié dont parle l'inexact Diogène.

De la Morale à Nicomaque, M. Spengel passe à l'examen de la Morale à Eudème, qui, selon lui, n'en est qu'une très-fidèle imitation. La ressemblance lui paraît si frappante qu'il lui suffit de la signaler. C'est évidemment une œuvre faite par une main étrangère, d'après l'œuvre du maître, qu'on a d'ailleurs très-habilement suivie, et dans certains points, très-heureusement suppléée par des

éclaircissements utiles. Il n'y aurait donc ici nulle difficulté, sans ces trois livres communs, dont il faut bien cependant expliquer la singulière identité avec ceux de la Morale à Nicomaque. Trois hypothèses se présentent : 1° Ou ils sont tout à fait étrangers à la Morale à Eudème, qui formerait alors un ouvrage en quatre livres, peut-être celui dont parle Diogène de Laërte, d'après certains manuscrits qui, pour son catalogue, donnent un traité de Morale en quatre livres au lieu de cinq, variante qu'a pleinement adoptée M. Titze ; 2° Ou bien ces trois livres faisaient partie originairement de la Morale à Eudème ; et ils ont été transportés dans la Morale à Nicomaque, ce qui est l'hypothèse de Schleiermacher ; mais alors les trois livres spéciaux de la Morale à Nicomaque seraient perdus ; 3° Ou enfin, ils ont au contraire passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème. M. Spengel s'arrête à cette dernière conjecture, et il tâche de la rendre vraisemblable ; sa prudence ne risque pas d'aller au-delà.

La première hypothèse lui paraît insoutenable. Mais celle de Schleiermacher, qu'il regarde comme la meilleure partie de toute sa dissertation, mérite une sérieuse attention. Elle ne laisse pas que de présenter certains avantages. Elle évite la répétition de la théorie du plaisir dans la Morale à Nicomaque, qui n'a plus alors que la discussion du dixième livre. Il y a ceci de remarquable, que la Morale à Eudème, dans son livre III, ch. 2, § 18, annonce la théorie du plaisir qui vient en effet dans le sixième, tandis que la Morale à Nicomaque n'a point d'indication de ce genre dans les livres qui précèdent le septième. Un second avantage, c'est que la Grande Morale qui suit pas

à pas là Morale à Eudème, et non point la Morale à Nicomaque, s'y rattache dans ces trois livres comme dans tous les autres ; et dans l'hypothèse que soutient Schleiermacher, cet argument semble à M. Spengel le plus fort de tous. Il ne le croit point cependant décisif ; et pour sa part, c'est la troisième hypothèse qu'il embrasse.

C'est au style surtout qu'il faudrait s'adresser pour savoir si les trois livres communs sont bien réellement d'Aristote. A cette pierre de touche, la Grande Morale est facilement jugée ; elle n'est pas plus d'Aristote que le petit Traité du Monde, ou la Rhétorique à Alexandre. Pour la Morale à Eudème, la distinction n'est pas aussi simple, parce que si cet ouvrage n'est pas d'Aristote, il est du moins d'Eudème, son disciple et son contemporain, qui, à ces deux titres, parle à peu près la même langue. D'une autre part, les citations de la Morale faites dans la Politique ne sont pas spéciales (voir plus haut, p. CCLIX) : et l'on peut les rapporter presque aussi bien à la Morale à Eudème qu'à la Morale à Nicomaque. Mais ce qui décide M. Spengel, c'est que dans la Morale à Eudème, il se trouve des références dont l'application est impossible à cet ouvrage, tel que nous le possédons. Il indique plusieurs de ces références où l'auteur fait des promesses qu'il ne tient pas, et qui trahissent évidemment des lacunes. Or, on ne voit rien de pareil dans la morale à Nicomaque ; et les théories annoncées à l'avance ou rappelées dans les diverses références qu'elle contient, s'y retrouvent sans exception avec toute la clarté désirable. De plus, la Morale à Eudème est mutilée dans ses derniers chapitres ; et le texte en est si fautif qu'il est à peu près impossible d'en entendre deux lignes de suite. Il est

donc fort possible que le désordre se soit étendu plus loin, et que cet ouvrage, dont la fin n'est guère qu'un chaos d'idées inintelligibles, ait souffert aussi d'autres pertes.

Reste à savoir de quel auteur il est. Est-ce Eudème qui l'a composé? M. Spengel n'hésite pas à répondre affirmativement. D'abord, les mots grecs que nous rendons par Morale à Eudème peuvent signifier au moins tout aussi bien Morale d'Eudème. En outre, on sait par Amnonius, qu'Eudème, comme du reste Théophraste et Phanias, autres disciples d'Aristote, avait fait plusieurs ouvrages qui portaient les mêmes noms que ceux du maître: Des Catégories, des Herméneia, des Analytiques. Alexandre d'Aphrodisée ajoute que les Analytiques, composés par Eudème, étaient intitulés : *Analytiques d'Eudème*, par une dénomination tout à fait identique à celle qui désigne la Morale d'Eudème ou Morale à Eudème. En troisième lieu, si l'on s'en rapporte aux fragments de la Physique d'Eudème, cités par Simplicius dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, on pourra se convaincre que le disciple a suivi, pour la morale, une méthode tout à fait analogue, et que son travail, fort utile, si ce n'est fort difficile, a consisté presque uniquement dans une paraphrase, ici sur des questions de physique, et là sur des questions de morale, approfondies dans les ouvrages du maître. Enfin, une glose d'une date et d'une main inconnues, sur la Morale à Nicomaque, attribue à Eudème une opinion qu'on retrouve dans le livre VII de la Morale à Eudème.

De ces divers ordres de preuves, M. Spengel conclut qu'Eudème est l'auteur du traité de morale où figure

son nom, et qui n'est qu'un calque de la doctrine d'Aristote.

Après d'aussi longs développements sur les deux principaux ouvrages, M. Spengel s'arrête peu au troisième, la Grande Morale. Il ne peut dire ni quel en est l'auteur, ni quelle en est l'époque. Tout ce qu'il croit pouvoir avancer, c'est qu'elle est postérieure à la Morale à Eudème, et qu'elle n'est pas plus qu'elle une rédaction des leçons d'Aristote, faite par l'un de ses auditeurs.

Dans un appendice assez étendu, M. Spengel revient sur la Morale à Nicomaque et sur la Morale à Eudème, pour compléter ce qu'il en a dit. C'est là qu'il propose cette opinion, adoptée généralement après lui, que la première discussion sur le plaisir pourrait bien être d'Eudème, et que de son ouvrage elle a passé dans celui d'Aristote. Casaubon avait avancé déjà une conjecture analogue, et M. Spengel la fortifie par une scholie inédite que lui a communiquée M. Brandis, et qui se trouve dans un manuscrit de Florence (Laurent. Plut. LXXXI, 14), extraite d'un fragment du Commentaire d'Aspasius sur le septième livre de la Morale à Nicomaque. Après avoir remarqué que dans la Morale à Eudème, on fait du plaisir le souverain bien, tandis que dans la Morale à Nicomaque, Aristote refuse de confondre le plaisir avec le bonheur, l'auteur, quel qu'il soit, de cette scholie, ajoute: « La preuve que ceci (la théorie du plaisir au septième » livre) est d'Eudème et non point d'Aristote, c'est que » dans le dixième livre on traite du plaisir, comme si l'on » n'en avait rien dit antérieurement. » Cette scholie, pleine de fautes grammaticales et d'omissions que M. Spengel est obligé de corriger, ne lui semble pas absolument déci-

sive; mais elle appuie les conjectures que soulève nécessairement cette double théorie sur le plaisir. D'ailleurs, M. Spengel essaie de prouver que, soit dans le septième livre, soit dans le dixième, Aristote n'a pas eu en vue, ainsi qu'on l'accuse, de combattre le système de Platon et surtout les doctrines du Philèbe. Dans la seconde partie de l'appendice, M. Spengel tente de restituer quelques-uns des passages les plus corrompus des derniers chapitres de la Morale à Eudème, pour lesquels les manuscrits n'offrent en général aucun secours, même quand ils sont consultés par des hommes comme M. Brandis.

Tel est l'ensemble de la dissertation de M. Spengel. Elle atteste, comme on le voit, une étude profonde de la question, beaucoup de science et beaucoup de goût. Les résultats qu'elle constate sont des plus graves; et les hypothèses sur lesquelles elle s'appuie, ont tout au moins pour elles une assez grande vraisemblance. Je ne dis pas toutefois qu'elles doivent être adoptées. Mais il est certain qu'elles le sont à peu près complétement par toute la critique allemande, depuis que M. Spengel les a émises.

Pour ma part, je partage tout à fait son jugement sur la valeur relative des trois ouvrages. Je place aussi la Morale à Nicomaque en première ligne, et je ne doute pas du tout, comme Cicéron, qu'elle ne soit d'Aristote. Si Nicomaque eût été capable de la faire, il aurait été doué d'un génie égal à celui de son père; et comme il n'a donné d'ailleurs aucune preuve de cette ressemblance extraordinaire, je ne puis croire qu'il soit très-sage de la supposer. La main d'Aristote seule pouvait élever un monument aussi solide, malgré ses lacunes et sès fautes. Je donne

la seconde place, ainsi que M. Spengel, à la Morale à Eudème, sans affirmer comme lui qu'elle soit d'Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote. Elle suit de très-près la Morale à Nicomaque, dans les quatre livres où elle ne la répète pas mot à mot ; et, sans porter comme elle le vrai cachet aristotélique, elle reproduit presque toute la doctrine, et parfois le style, avec la plus exacte fidélité. Enfin, je ne mets aussi la Grande Morale qu'en troisième ligne, et à une assez grande distance des deux autres. La Grande Morale me paraît composée, d'après la Morale à Eudème, plus encore que d'après la Morale à Nicomaque ; et le caractère général trahit une main peu expérimentée, si ce n'est une époque postérieure, sans que je place d'ailleurs cet ouvrage assez bien écrit sur la ligne du petit Traité du Monde et de la Rhétorique à Alexandre, qui le sont assez mal. Mais je ne trouve pas qu'il soit le plus complet des trois ouvrages, comme le dit M. Spengel ; et les deux théories de la prospérité et de l'honnêteté parfaite, ne suffisent pas à mes yeux pour justifier le titre de Grande Morale. Je préfère m'en tenir à l'hypothèse que j'ai proposée : c'est plutôt une simple erreur de copiste qui aura fait passer cette désignation, de la Morale à Nicomaque, à un extrait, qui est bien loin d'elle par le mérite du style et par l'étendue.

Je pense encore avec M. Spengel que les trois livres communs ont passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème. Mais je ne puis croire avec lui, même à l'état de simple hypothèse, que la première discussion sur le plaisir soit un fragment de l'ouvrage original d'Eudème, qui de là se sera glissé dans l'œuvre magistrale. Nous savons trop dans quel désordre nous sont parvenus

les ouvrages d'Aristote. La Morale à Nicomaque n'aura pas été plus qu'un autre à l'abri des injures du temps. L'auteur l'avait laissée inachevée, comme presque toutes ses œuvres ; et l'on peut présumer qu'à une révision attentive, s'il lui eût été permis de la faire, il aurait corrigé bien des négligences, effacé plus d'une contradiction, et supprimé plus d'un passage. Il faut savoir gré aux éditeurs de l'antiquité de n'avoir point osé se substituer à lui, et de nous avoir transmis, même en désordre, tous les morceaux qu'ils lui attribuaient à tort ou à raison. Le mal eût été plus grand encore, et nos pertes plus regrettables, s'ils avaient poussé leur audace plus loin, et s'ils avaient eu moins de réserve sous prétexte d'avoir plus de discernement.

Mais encore une fois, malgré ces critiques d'ailleurs très-légères, je n'en estime pas moins le travail de M. L. Spengel ; et je conçois le succès qu'il a eu.

Depuis sa dissertation, trois autres ont paru : l'une en 1844, de M. H. Bonitz, professeur à Stettin ; l'autre en 1847, de M. Alb. Max. Fischer, et enfin en 1851 une troisième, qui tend à résumer toutes les autres, de M. Ad. Th. Herm. Fritzsch, le savant éditeur de la meilleure édition spéciale de la Morale à Eudème.

M. H. Bonitz a borné ses *Observations Critiques* à la Grande Morale et à la Morale à Eudème [1]. Il admet sans discussion les conclusions de M. L. Spengel. Mais comme la Grande Morale et la Morale à Eudème, tout en disparaissant du catalogue aristotélique, ont encore une

(1) *Observationes criticæ in Aristotelis quæ feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia ; scripsit Hermannus Bonitz, Berolini,* 1844, in-8°. 1, 79.

grande importance, il est bon d'y corriger, si on le peut, les fautes nombreuses qui les déparent. Ce n'est pas que M. Bekker n'ait déjà beaucoup amélioré le texte dans l'édition générale qu'il a donnée. Mais on peut faire encore quelques pas de plus; et c'est à cela que M. Bonitz veut borner sa modeste tâche. Il soumet donc à un scrupuleux examen un certain nombre de passages obscurs ou embarrassés; et il cherche à les éclaircir, en apportant à ces rectifications toute la prudence nécessaire. Il en est beaucoup qui sont heureuses et très-acceptables.

Le travail de M. Fischer n'a pas un but si exclusivement philologique [1]; ou plutôt il n'emploie la philologie qu'à résoudre les questions soulevées par Schleiermacher et M. Spengel. Il admet d'abord les conclusions principales de ce dernier; et il lui semble désormais prouvé que la Morale à Nicomaque est d'Aristote, sauf quelques parties; que la Morale à Eudème, qui est d'Eudème de Rhodes, a été faite d'après elle, et que la Grande Morale n'est qu'un abrégé de la Morale d'Eudème. M. Fischer s'arrête donc à deux questions qui lui semblent moins clairement résolues que celles-là; et il se propose de rechercher surtout ce que sont les trois livres communs, et quel a été le but réel d'Eudème en composant un ouvrage si conforme en apparence à celui de son maître.

Il n'admet pas avec M. Spengel que les trois livres appartinssent originairement à la Morale à Nicomaque, et que de là ils aient été transportés dans la Morale à

(1) *De Ethicis Nicomacheis et Eudemiis quæ Aristotelis nomine tradita sunt dissertatio, Bonnæ*, 1847, in-8°, 1, 79.

Eudème. M. Spengel lui-même, tout en défendant cette solution, sent qu'elle n'est pas très-bonne ; car il reconnaît que l'on conserve par là cette double discussion du plaisir qui, d'après son propre aveu, est un défaut capital ; et pour échapper à cette répétition fautive, il va jusqu'à supposer que la première discusssion pourrait bien venir de l'ouvrage primitif d'Eudème, et que la seconde seule, celle du livre dixième, est réellement d'Aristote. M. Fischer appuie avec force sur cette considération, dont M. Spengel ne lui paraît pas avoir senti toute l'importance ; et voici, quant à lui, comment il la développe et l'approfondit.

D'abord, la première discussion, celle qui termine le livre VII de la Morale à Nicomaque, lui semble tout à fait indigne d'Aristote. Ce n'est plus le ton du reste de l'ouvrage. Au fond, la théorie est différente, puisque l'on cherche à y prouver que le plaisir est le souverain bien, tandis qu'Aristote, dans le dixième livre, s'efforce d'établir précisément le contraire. De plus, la forme n'est pas moins défectueuse ; et l'on sent partout un auteur embarrassé de produire sa propre pensée, dont il rougit peut-être, et qu'il n'ose ouvertement opposer à une opinion plus sage et plus autorisée. Mais cette dissertation sur le plaisir, quelle qu'en soit du reste la valeur, se lie fort bien à tout ce qui la précède ; et par conséquent, ce n'est pas cette dissertation seule, c'est le livre VII tout entier qu'il faut restituer à Eudème, pour en faire le livre VI de sa Morale. Le livre VII entraîne nécessairement avec lui le livre VI et une partie du livre V, de la Morale à Nicomaque ; et les livres communs sont rendus à Eudème et n'appartiennent plus à Aristote. Si l'on regarde à la ma-

nière dont se termine le livre commun, qui est le septième de la Morale à Nicomaque et le sixième de la Morale à Eudème, on verra qu'il se joint bien mieux au début du livre VII de cette même Morale qu'au début du livre VIII de la Morale à Nicomaque.

Selon M. Fischer, Schleiermacher a eu grande raison d'être choqué par la concision excessive et inexplicable de la théorie des vertus intellectuelles. Mais sur ce seul motif, il ne faut pas prétendre, comme l'a fait Schleiermacher, que la Morale à Nicomaque tout entière n'est point d'Aristote ; il faut penser seulement que le sixième livre, qui renferme cette théorie, n'est pas de sa main.

Du septième et du sixième livres de la Morale à Nicomaque, il faut descendre au cinquième ; et ici la question change un peu de face. La théorie de la justice, qui le remplit presque complétement, n'est attribuable qu'au seul Aristote pour la solidité des idées et la vigueur du style. Mais ce livre V se termine par une question presque puérile, qui a d'ailleurs le tort d'avoir été déjà traitée précédemment, et qui reçoit de nouveau et sans aucun besoin des développements aussi confus qu'exagérés : c'est la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. M. Fischer n'hésite donc pas à scinder en deux le livre V de la Morale à Nicomaque : toute la discussion générale de la justice est bien d'Aristote ; mais le dernier chapitre est d'Eudème, auquel il faut le rendre avec les livres VI et VII, qui, dans l'opinion de M. Fischer, ne valent guère mieux.

Voilà pour la première partie de la dissertation, c'est-à-dire, pour ce qui regarde l'attribution des livres. La seconde est employée à une recherche au moins aussi

délicate : c'est de montrer les différences des deux Morales à Nicomaque et à Eudème, et de deviner quel a pu être l'objet de l'auteur qui a fait la seconde si pareille à son modèle. M. Fischer croit que M. Spengel ne va pas assez loin, en supposant qu'Eudème n'avait en vue que d'expliquer et d'éclaircir les pensées d'Aristote. Eudème a voulu bien plutôt les corriger, et jusqu'à certain point les contredire, tout en ayant l'air de les suivre docilement. M. Fischer rassemble donc avec soin tous les passages où, selon lui, la doctrine d'Eudème s'éloigne de celle de son maître, qu'il combat assez peu franchement ; puis ensuite, il réfute tous les passages allégués par M. Spengel, pour prouver que les trois livres communs, sauf peut-être la première discussion sur le plaisir, appartiennent exclusivement à la Morale à Nicomaque. M. Fischer, s'appuyant plus particulièrement sur le dernier chapitre de la Morale à Eudème, pense que le disciple a voulu donner à la Morale de son maître un caractère plus religieux et une base plus solide, en prenant la piété pour règle de la vie morale au lieu de la droite raison. En résumé, M. Fischer conclut que deux des livres communs tout entiers, avec le dernier chapitre de l'autre, doivent être enlevés à la Morale à Nicomaque où ils gênent et bouleversent la suite des pensées, pour être rendus à la Morale à Eudème, qu'ils complètent admirablement.

On voit que de M. Spengel à M. Fischer la question a fait du chemin. Le premier élève un doute sur une portion assez peu considérable d'un seul livre ; le second développe ce germe, et il en arrive à retrancher à la Morale à Nicomaque des parties considérables.

Ce sont là des résolutions qui me semblent un peu trop

audacieuses ; et pendant que M. Fischer les proposait avec tant d'assurance, il eût été bon aussi qu'il nous expliquât comment il se faisait que l'antiquité, qui avait eu raison de transporter dans la Morale à Eudème deux livres entiers de la Morale à Nicomaque, avait eu tort d'y transporter aussi les théories principales d'un troisième. M. Fischer répondra sans doute que la main d'Aristote est reconnaissable dans toute cette grande théorie de la justice du livre cinquième ; et qu'elle ne l'est plus dans ce qui suit. C'est là tout simplement une affaire de goût ; et M. Spengel, ainsi que bien d'autres, pourraient être d'un avis tout différent. En outre, il est bien difficile de comprendre que la composition de la Morale à Nicomaque puisse se passer de la théorie des vertus intellectuelles. Cette théorie forme la totalité du sixième livre, et elle est dans l'ouvrage aussi nécessaire que celle des vertus morales. Il est possible qu'elle n'y ait pas reçu tous les développements nécessaires, et qu'Aristote ici nous paraisse en faute, comme il l'est dans tant d'autres ouvrages. Mais sans cette théorie le système est boiteux en quelque sorte ; et comme c'est une hypothèse qui seule y cause cette fâcheuse lacune, il vaut mieux encore laisser à la responsabilité du philosophe un défaut qui lui est habituel, et qui n'est pas très-grave, que de lui en prêter un qui l'est beaucoup plus, et qu'il n'a peut-être point.

Il faut accorder à M. Fischer que cette question qui le choque tant, à savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même, est assez insignifiante en effet par la manière dont elle est présentée. Mais il est forcé de reconnaître lui-même qu'elle est annoncée dans les chapitres qui la précèdent. De plus, tout en concédant qu'elle

n'est pas tout à fait digne de la concision et de la netteté aristotéliques, on peut trouver que c'est pousser bien loin la liberté des conjectures que de retrancher ce morceau à l'ouvrage d'Aristote pour le donner à l'ouvrage d'Eudème. Ces dislocations de textes, à moins qu'elles ne soient appuyées sur des autorités irrécusables, ou qu'elles ne soient impérieusement exigées par la raison, sont bien dangereuses ; et c'est une imprudence peut-être que de se les permettre. Un auteur n'est pas tenu d'être toujours parfaitement égal à lui-même ; et le génie le plus puissant peut avoir plus d'une fois des défaillances. Pour Aristote en outre, on sait assez quel a été le destin de ses ouvrages. Il n'a pu les revoir lui-même, avant qu'ils ne fussent livrés aux regards et à l'étude du public ; il les laissait dans un grand désordre, qu'accroissait encore son indifférence naturelle, et peut-être excessive, pour la forme dont il révêtait ses pensées. Si plus tard la révision d'un Andronicus de Rhodes a été si nécessaire, elle a dû être fort difficile ; et les imperfections qu'elle a laissé subsister sont assez pardonnables. Les raisons données par M. Fischer pour justifier un changement de ce genre ne sont pas suffisantes.

On en peut dire autant de celles qui le décident à faire d'Eudème un adversaire de son maître. Sans doute, la première théorie du plaisir n'est pas en complet accord avec la seconde. Mais la divergence n'est pas aussi frappante qu'on la fait ; et il est bien possible qu'après avoir incliné à la doctrine qui trouve le souverain bien dans le plaisir, entendu en un sens large et élevé, Aristote soit revenu ensuite à des principes un peu plus sévères. La

contradiction n'est pas manifeste, et il faut exagérer bien des nuances pour la découvrir et la constater.

Mais, je le déclare, tout en n'adoptant pas les conclusions hardies de M. Fischer, je n'en rends pas moins justice à sa science, et à sa sagacité. Ses arguments peuvent sembler parfois un peu subtils; mais ils sont toujours fort ingénieux, et l'on peut dire qu'en Allemagne ils ont fait école.

Le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. A. - Th. Her.-Fritzsch, les a pleinement embrassés, et il a cherché à les appuyer encore par des preuves nouvelles. Sa conviction sur ce point est tellement arrêtée qu'il n'a point hésité à donner à son édition un double titre. Dans l'un, qui est ce qu'on appelle un faux titre, il met *Aristotelis Ethica Eudemia;* dans l'autre, qui exprime toute sa pensée, il attribue définitivement l'ouvrage à Eudème : *Eudemi Rhodii Ethica.* Il semble donc que pour les philologues d'outre-Rhin la question est absolument décidée, et qu'à leurs yeux, Eudème doit passer désormais pour l'auteur de la morale où figure son nom. Quoi qu'il en soit, l'édition de M. Fritzsch est très-bonne ; ou plutôt c'est, on peut dire, la première et la seule. La Morale à Nicomaque avait tellement éclipsé les deux autres, qu'on les avait négligées dans les temps modernes aussi bien que dans l'antiquité, et qu'on leur avait laissé toutes leurs fautes sans chercher même à les atténuer. M. Fritzsch aura eu du moins le mérite d'améliorer beaucoup le texte, et d'y faire, d'après les manuscrits et d'après des conjectures prudentes, de très-utiles rectifications. Dès 1849, il s'était préparé à cette tâche

laborieuse par un travail préliminaire, où il avait essayé de rectifier quelques passages [1], comme l'avait tenté avant lui M. Bonitz. Son édition de la morale à Eudème a paru deux ans après [2].

Elle est précédée de prolégomènes où M. Fritzsch, qui connaît toutes les recherches de ses prédécesseurs, s'efforce de les compléter en les résumant. Comme son point de départ est indubitable pour lui, et qu'il admet toutes les conclusions de M. Fischer, il débute par une biographie d' Eudème. Il y réunit tout ce que la tradition a pu nous transmettre sur ce personnage, le plus distingué des disciples d'Aristote après Théophraste. On sait d'une manière certaine qu'il avait composé de nombreux ouvrages de mathématiques, d'astronomie, de logique, de physique, d'histoire naturelle et de morale, et que dans tous il avait, à l'exemple de Théophraste, suivi pas à pas les idées de leur maître commun. Pour la physique en particulier, l'imitation va si loin que Simplicius a pu, pour éclaircir le sens du texte d'Aristote qu'il commentait, se servir de l'ouvrage d'Eudème, qui n'était guère parfois qu'une paraphrase, ainsi qu'il le dit lui-même. M. Fritzsch rapporte ensuite, et sans discussion, les témoignages des anciens qui ont cité la Morale à Eudème, Atticus, Porphyre, etc.; puis il se demande quel est le véritable auteur de cet ouvrage. Il croit avec M. Spengel que l'antiquité s'est trompée à cause de ce

(1) *Epistola critica de locis quibusdam Ethicorum Eudemiorum*, Lips. gr. in-4°, 1849. — 1, 25.

(2) *Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, edidit Ad.-Th.-Her. Fritzschius, Joannis Dorothei F., Ratisbonæ*, 1851, in-8°, I-XLVII, 1, 368.

titre équivoque de Morale à Eudème, qui peut en grec signifier tout aussi bien la Morale dédiée à Eudème, et la Morale composée par Eudème. A l'appui de cette conjecture, il rappelle un passage du commentaire sur les Topiques d'Aristote, que l'on croit d'Alexandre d'Aphrodisée, et où se trouve cité un ouvrage d'Eudème sur les Analytiques, dont le titre peut donner lieu également à cette double interprétation.

Pour démontrer que le sixième et le septième livres de la Morale à Nicomaque, avec la fin du cinquième, doivent appartenir à la Morale d'Eudème, M. Fritzsch analyse ce dernier ouvrage, où il voit surtout un traité du bonheur plutôt qu'un système de morale proprement dit. Cependant, Eudème, en docile élève, n'en suit pas moins d'aussi près que possible les traces d'Aristote dans la Morale à Nicomaque, comme il l'a fait pour les Analytiques et pour la Physique. Mais tout en le côtoyant sans cesse, il l'amende et le corrige assez souvent, soit en éclaircissant des pensées obscures, soit en redressant des erreurs, soit en ajoutant des développements indispensables et même des opinions toutes nouvelles. M. Fritzsch va jusqu'à croire, avec M. Fischer, qu'Eudème est à certains égards supérieur à son maître, et que sa piété lui a fourni quelquefois des doctrines plus hautes et plus vraies sur la fin morale de l'homme. On aurait donc tort de prendre Eudème pour un servile imitateur ; il a son indépendance, sa personnalité qu'il n'abdique pas tout en la subordonnant; et M. Brandis a bien fait de la recommander au souvenir de l'histoire de la philosophie. C'est plus qu'un simple commentateur ; et, sous des apparences très-modestes, c'est un philosophe qui ne manque ni de profondeur

ni d'originalité. Son ouvrage de Morale, le seul qui soit parvenu jusqu'à nous, suffit à le prouver. Il n'est pas complet, puisque la théorie de la justice y manque, et qu'elle doit être suppléée par la Morale à Nicomaque ; mais les autres livres, malgré les taches nombreuses qui les déparent, sont d'un grand prix et lui appartiennent légitimement.

Afin de bien établir ses droits, M. Fritzsch se pose, avec un appareil un peu trop scholastique, cette série d'interrogations doubles au nombre de six.

« Suis-je choqué de l'ordre des matières, et de certaine opposition d'idées dans la Morale à Nicomaque, si j'admets que les livres V et VI de la Morale à Eudème en font partie ? Oui ! se répond M. Fritzsch ; car je rencontre cette théorie du plaisir qui se trouve alors répétée deux fois, au septième livre de la Morale à Nicomaque et au dixième ; et les principes de la première discussion sont contredits par ceux de la seconde. Suis-je choqué de l'ordre des matières ou de l'opposition des idées, si j'admets au contraire que les livres V et VI de la Morale à Eudème en font bien réellement partie ? Non, répond encore M. Fritzsch.

« Est-ce que je comprends bien tout ce qui est exposé dans les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque, si j'en retranche ensuite les livres V et VI ? Oui. Ou bien, est-ce que je puis accepter et comprendre tout ce qui est dans les trois premiers livres de la Morale à Eudème, si j'en retranche les livres V et VI ? Non.

« Est-ce que je puis me satisfaire de ce que je lis dans les trois derniers livres de la Morale à Nicomaque, sans recourir aux livres précédents ? Oui. Ou bien, est-ce que

je puis me satisfaire de ce que je lis dans les deux derniers livres de la Morale à Eudème ? Non.

« Est-ce que je comprends clairement les deux livres V et VI de la Morale à Eudème, si je les joins à la Morale à Nicomaque ? Non. Ou bien, est-ce que je comprends clairement ces deux livres, si je les joins à la Morale à Eudème ? Oui.

« Le style de ces deux livres controversés ressemble-t-il davantage au reste de la Morale à Nicomaque, ou au reste de la Morale à Eudème? » M. Fritzsch reconnaît qu'il y a en général peu de différences. Il en signale cependant quelques-unes; et il croit, avec Schleiermacher, que l'auteur de la Morale à Eudème a fort bien pu citer les ouvrages exotériques d'Aristote, ainsi que d'autres, en parlant à la première personne, tout comme si ces ouvrages eussent été de lui.

Enfin, M. Fritzsch se pose une dernière question. « La composition est-elle plus régulière, et toutes les parties sont-elles mieux enchaînées, si je mets les deux livres communs dans la Morale à Eudème, plutôt que si je les mets dans la Morale à Nicomaque ? » M. Fritzsch répond à cette interrogation, comme on peut le croire ; et pour sanctionner la conclusion générale que l'on sait, il la met sous la forme d'un syllogisme qu'il développe. « Les livres V et VI sont du même auteur ; or, le livre VI est d'Eudème ; donc les livres V et VI font partie de la Morale à Eudème, et non de la Morale à Nicomaque. »

Quant au livre IV de la morale à Eudème, qui est le livre V de la Morale à Nicomaque, M. Fritzsch le divise, comme M. Fischer, en deux partie : l'une d'Aristote, pour les quatorze premiers chapitres ; et l'autre, d'Eu-

dème, pour le quinzième, où se trouve cette question de savoir si l'on peut être injuste envers soi-même.

Ainsi on le voit, M. Fritzsch n'ajoute rien aux solutions de son prédécesseur. Il se contente de les défendre et de les fortifier autant qu'il le peut. La partie la plus importante de son travail reste donc l'édition qu'il a donnée de la morale à Eudème, avec les notes nombreuses et la traduction latine, exacte et élégante, qu'il y a jointe. Mais, dans le texte, il a été forcé d'admettre pour le quatrième livre, la théorie de la justice qui, de son propre aveu, est d'Aristote, et non point de son disciple, et de l'y laisser comme une protestation, au nom de la tradition antique, contre le système qu'il adopte.

Après Schleiermacher, après MM. Pansch, Spengel, Bonitz, Fischer et Fritzsch, je n'ai plus à rappeler de travaux spéciaux. Mais il est encore deux autorités graves que je ne puis oublier, bien qu'elles ne se soient pas prononcées très-explicitement : ce sont MM. Henri Ritter et Brandis.

M. Ritter paraît incliner à l'opinion de Schleiermacher en ce qui concerne la Morale à Nicomaque. En présence de ces trois rédactions d'une même pensée, il conçoit des doutes sur l'authenticité de chacune d'elles. S'il n'y en avait qu'une seule, il serait bien difficile de la rejeter. Du moment qu'il y en a trois, on peut les suspecter toutes également. J'avoue que ce jugement, de la part d'un homme comme M. Ritter, m'étonne plus encore, s'il est possible, que celui de Schleiermacher ; et je ne conçois pas qu'on puisse lire la Morale à Nicomaque sans y retrouver évident et incontestable le style d'Aristote aussi bien que sa pensée. C'est même là au

fond, je suppose, le sentiment de M. Ritter; car en dépit de cette condamnation générale, il ajoute, au risque de se contredire quelque peu, que selon lui, on a pu soutenir avec vraisemblance que la Morale à Eudème et la Grande Morale avaient été rédigées d'après les leçons d'Aristote. N'est-ce pas là reconnaître implicitement l'authenticité de la Morale à Nicomaque?

M. Brandis semble s'en tenir aux travaux de M. Spengel, dont il fait la plus grande et la plus juste estime. Pour lui, la Morale à Eudème est, selon toute apparence, l'ouvrage du disciple d'Aristote dont elle porte le nom; et la Grande Morale n'est guère qu'un simple extrait de la Morale à Eudème, fait par un péripatéticien dont on ignore l'époque [1]. Cependant, sans accorder à ces deux ouvrages l'importance d'ouvrages authentiques, M. Brandis ne croit pas pouvoir, ainsi que je l'ai dit, les laisser de côté dans l'exposition de la Morale d'Aristote. Je conçois ce scrupule. Mais on a peut-être quelque droit de s'en étonner. Si la Morale à Eudème et surtout la Grande Morale ne sont pas d'Aristote, pourquoi lui en attribuer en partie la responsabilité? Entre la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque, les différences de doctrine, en ce qui concerne les idées religieuses, sont assez fortes, comme M. Fischer a essayé de le prouver. Ces nuances donneraient, si elles étaient adoptées, au système entier du philosophe, un caractère de piété qu'il n'a point au même degré dans le reste de la Morale, non plus que

(1) M. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch — Römischen philosophie, 1re moitié de la seconde section de la seconde partie, Berlin 1853, allemand, p. 106 et 122, note.

dans la Métaphysique. On comprend très-bien qu'on en tienne compte si la Morale à Eudème paraît authentique. Mais quand elle ne le paraît pas, à quoi bon introduire un élément si nouveau et si essentiel dans le système d'Aristote? Sans doute, il serait à désirer que cette noble croyance ne manquât point au philosophe, pas plus qu'elle n'a manqué à Platon, son maître, et à Socrate. Mais il est assez délicat de la lui prêter, s'il ne l'a point eue. Je serais donc porté à supposer que pour M. Brandis, la question n'est point encore tout à fait tranchée, malgré les ingénieuses recherches de M. L. Spengel; et que, conservant des doutes sur l'auteur véritable de la Morale à Eudème, il a quelque peine à l'exclure du trésor aristotélique. Il ne suffirait pas, pour l'y comprendre, qu'elle fût la rédaction d'un disciple intelligent; car à ce titre, elle ne pourrait servir qu'à l'histoire du Péripatétisme, et non point à l'exposition de la doctrine personnelle d'Aristote. Si on l'y comprend, c'est qu'il n'est pas très-sûr qu'elle ne soit point d'Aristote lui-même.

Voici donc, en résumant tous les travaux que je viens de passer en revue, où en est arrivée la question selon les plus récents critiques :

1° Sans parler de la Morale à Nicomaque, sur l'authenticité de laquelle il n'est plus guère permis d'élever des doutes, la Morale à Eudème est d'Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote, qui balança le choix du maître avec Théophraste pour la direction de l'Ecole après lui.

2° Des trois livres communs, deux au moins appartiennent originairement à la Morale d'Eudème; et de là, ils ont été transportés, on ne sait par qui, dans la Morale à Nicomaque.

3° La Grande Morale n'est ni d'Aristote, ni d'Eudème ; elle est d'une main et d'une époque inconnues.

4° Les trois ouvrages reproduisent exactement, sauf quelques nuances, la doctrine Morale d'Aristote ; et personne ne propose d'en exclure un seul, même la Grande Morale, de la collection aristotélique.

J'avoue que ces solutions, malgré les autorités qui les appuient, ne me semblent pas toutes très-démontrées, et que j'ai la plus grande peine à les admettre, sans en avoir d'ailleurs de plus acceptables à y substituer.

Je ne puis pas comprendre comment un disciple d'Aristote, qu'on suppose le plus docile et le plus dévoué, a pu faire, en son nom personnel, un ouvrage du genre de celui qu'on appelle la Morale à Eudème. Je n'y vois aucune utilité ; et malgré les mérites qu'on prétend y découvrir, je me demande encore quel en a pu être l'objet. On conçoit fort bien qu'un élève, même très-distingué, en rédigeant les leçons du maître, et tout en s'efforçant de rester un fidèle écho, y ajoute quelque chose, et de son style, et même de ses idées propres. Avec quelque sincérité qu'on veuille s'astreindre à reproduire la pensée d'autrui, on ne peut pas se dépouiller entièrement de la sienne ; et on la laisse percer même sans le vouloir, ou plutôt, tout en ne le voulant pas. Si l'on nous donnait la Morale à Eudème pour une rédaction de ce genre, ainsi que paraît le supposer M. Ritter et même Schleiermacher [1], on pourrait ne point repousser cette

(1 C'est l'opinion que lui prête M. Bœckh dans son Philolaüs, p. 186. Selon lui, Schleiermacher aurait pris la Morale à Eudème pour la rédaction d'un des auditeurs d'Aristote. Voir une note de M. Spengel, p. 443, des Mémoires de l'Académie des Sciences de Munich, tom. 3.

hypothèse. Mais supposer qu'un disciple a pris l'œuvre du maître pour la suivre d'un bout à l'autre servilement, et pour en reproduire souvent même les expressions; et ajouter que cet imitateur veut ensuite se faire passer pour un auteur original, et qu'il met son nom au frontispice de l'ouvrage dont pas une pensée, pour ainsi dire, ne lui appartient en propre, c'est là une hypothèse bien peu vraisemblable. Encore, si c'était un commentaire que la Morale à Eudème, on pourrait ne pas repousser cette supposition. La paraphrase qui nous reste sous le nom d'Andronicus de Rhodes, pourrait nous offrir un spécimen de cette espèce de travail, assez utile, et qui du moins n'élève aucune prétention à l'originalité. Mais loin de là, dans toute son allure, la Morale à Eudème, à ce qu'on suppose, vise à être une œuvre indépendante; elle ne veut point être une copie.

On allègue, il est vrai, que cette méthode étrange était celle d'Eudème; et l'on s'appuie, pour le prouver, sur les témoignages d'Alexandre d'Aphrodisée et surtout de Simplicius. Ils avaient l'un et l'autre les ouvrages d'Eudème; ils citent ses Analytiques et sa Physique, comme ils citent les Analytiques et la Physique d'Aristote. Il semble bien résulter de la discussion de Simplicius, que la Physique d'Eudème se rapprochait beaucoup de celle de son maître, et que dans certaines parties, elle n'en était que la paraphrase [1]. Mais Simplicius ne dit pas que cette manière de composer se retrouvât dans tout le cours de l'ouvrage, et encore bien moins qu'elle fût habituelle à Eudème. Il

(1) Voir le commentaire de Simplicius, sur la Physique d'Aristote, fol. 279, *a*, cité par M. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, p. 431, *a*, 7.

paraît même vouloir dire tout le contraire, puisque, quand Eudème ne fait que reproduire Aristote, il a grand soin de le remarquer [1]. Il est donc probable qu'il ne le reproduit pas toujours. Mais la Morale à Eudème, si elle n'est pas une paraphrase, n'est-elle qu'une reproduction?

D'un autre côté, n'est-il pas plus singulier encore, comme le supposent M. Fischer et M. Fritzsch, qu'un disciple si humble n'ait pris cette apparence que pour corriger et même contredire son maître? Quel rôle lui fait-on jouer? Et quel nom donner à cette hypocrisie, qui cache une sorte de trahison? Si le fait était historique, il faudrait bien l'accepter, sauf à le condamner. Mais, pourquoi l'inventer à plaisir, par une hypothèse qui n'est pas suffisamment justifiée? Si, de plus, on prête à Eudème des sentiments de religion et de piété, qu'il oppose aux doctrines moins sages de son maître, comment a-t-il pu se faire l'apôtre du plaisir, et défendre une théorie que l'impiété seule de l'Épicuréisme a pu soutenir? Cette discussion du sixième livre de la Morale à Eudème, qui choque si vivement dans le septième de la Morale à Nicomaque, est rendue formellement au disciple, parce qu'elle contredit le système du maître, à ce qu'on prétend. Mais ne contredit-elle pas davantage encore le système qu'on prête à Eudème? Et faire du plaisir le souverain bien, convient-il à une âme qu'on suppose animée d'une piété si élevée et si intelligente?

On transfère encore à la Morale à Eudème deux des livres communs, plus un chapitre qu'on laisse à Eudème,

(1) Simplicius, sur la Physique d'Aristote, fol. 125, et M. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, p. 370, *b*, 25.

parce qu'il semble au-dessous du génie d'Aristote. Si, par la restitution de ces deux livres, on rendait à l'ouvrage une régularité parfaite, qui lui manquerait sans eux, on pourrait excuser cette hardiesse justifiée par la convenance et le succès. Mais il n'en est rien. Même avec ces deux livres de plus, la Morale à Eudème n'en reste pas moins une œuvre inachevée. Le désordre qui règne dans les derniers chapitres est tel qu'ils sont presque inintelligibles, et que les copistes de l'antiquité en ont fait plus d'une fois un livre séparé, afin de bien indiquer que ces chapitres ne tiennent point à ce qui les précède. Ce désordre est-il corrigé? Ces obscurités inextricables sont-elles dissipées? Pas le moins du monde. Mais à côté de ce prétendu avantage que l'on gagne, il faut voir aussi les pertes que l'on fait. La Morale à Nicomaque n'est pas d'une régularité irréprochable avec ces deux livres, il faut en convenir. Mais sans eux, qu'est-elle? Et peut-on concevoir le système de Morale d'Aristote sans les théories du sixième et du septième livres? Comment croire qu'il n'aurait rien dit ni des vertus intellectuelles ni de l'intempérance, puisqu'on veut bien lui laisser la théorie de la justice? Mais ces deux livres, répond-on, manquaient à la Morale à Nicomaque; on les a suppléés par la Morale à Eudème. C'est là une hypothèse; et puisque l'antiquité nous atteste que c'est, au contraire, de la Morale à Nicomaque qu'ils ont été suppléés dans la Morale à Eudème, pourquoi ne point accepter ce témoignage, qui a du moins pour lui la vraisemblance d'une autorité grave et même celle de la logique?

Afin qu'on en juge plus aisément, voici l'ordonnance générale de la Morale à Nicomaque.

Aristote établit d'abord que le mobile de toutes les actions de l'homme, c'est le bien. Puis, déviant un peu de cette solide et noble doctrine, il trouve que le bien suprême, pour nous, c'est le bonheur. La politique étant la science qui procure le bien et le bonheur à un plus grand nombre d'êtres humains, elle est la plus haute des sciences, la science architectonique, comme il dit ; et la morale n'est qu'un préliminaire à la politique. C'est donc presqu'un traité de politique qu'Aristote va faire (Morale à Nicomaque, I, 1, § 13), en ne cherchant d'ailleurs dans ces matières difficiles que le degré de précision qu'elles comportent naturellement. Il se demande en premier lieu quelle est la notion qu'on doit se faire du bien, que poursuit l'homme et que lui enseigne la Morale ; et l'on croit entendre Aristote lui-même parler, lorsque attaquant la théorie des Idées de son maître, il s'en sépare non sans regret, parce que, dit-il : « C'est un devoir sacré de » préférer la vérité à ses amis même les plus chers et les » plus respectés (Morale à Nicomaque, I, 3, § 1). » Il évitera donc ces recherches sublimes, mais inutiles ; et pour connaître le bien, il s'en tiendra aux faits les plus évidents et les plus pratiques, que lui offrent l'expérience et la vie de chaque jour. C'est le bonheur qui est le bien de l'homme, puisque le bonheur est la fin et le but de tous ses actes. Mais pour savoir au juste ce qu'est le bonheur, il faut savoir d'abord ce qu'est l'œuvre spéciale de l'homme, et en quelque sorte son privilége. De là ce grand principe que l'objet de la vie humaine, et par suite le bonheur, est l'activité de l'âme dirigée par la vertu (Morale à Nicomaque, I, 4, § 14). Mais Aristote, conséquent à lui-même, si ce n'est très-fidèle à la vérité, veut,

à côté de la vertu, placer l'accessoire, indispensable dans une certaine mesure, des biens extérieurs (Morale à Nicomaque, I, 6, § 14, et 8, § 10). Néanmoins, pour bien comprendre ce qu'est le bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne ; et cette étude intéresse l'homme d'État au moins autant que le philosophe. Comme il y a deux parties dans l'âme humaine, l'une qui est douée de raison, et l'autre qui, sans avoir la raison, peut cependant y obéir, il y aura deux ordres de vertus principales, les vertus intellectuelles et les vertus morales (Morale à Nicomaque, I, 11, § 20).

Tel est le premier livre de la Morale à Nicomaque. Il est facile de voir que tous les fondements du système y sont jetés ; et le reste ne sera que l'édifice qu'ils supportent : subordination de la morale à la politique ; notion du bien confondue avec celle du bonheur, qui ne peut se passer de certains biens matériels ; division de la vertu en deux grandes classes, qu'il faudra l'une et l'autre étudier.

Le second livre contient une analyse un peu plus précise de la vertu. La vertu ne se forme guère que par l'habitude ; la nature ne nous en a donné que les germes ; ce sont les habitudes, les mœurs, qui les développent. De là, l'importance capitale de contracter de bonnes habitudes dès l'enfance (Morale à Nicomaque, liv. II, ch. 1, § 7). Comme dans la morale, il s'agit avant tout de pratique et non point de théorie, on peut voir que tout se perd dans la vie morale par l'excès, soit en trop soit en moins. La vertu est donc en général, si ce n'est toujours, une sorte de milieu entre deux extrêmes, qui ne sont pas sans exception également blâmables, mais qu'il faut sans exception également éviter, si l'on tient à rester dans le

vrai et dans le bien (Morale à Nicomaque, II, 2, § 6). Pour juger jusqu'à quel point on est vertueux, un critérium assuré, c'est de connaître jusqu'à quel point les actes de vertu nous causent du plaisir ou de la peine. Le plaisir et la douleur sont les deux limites entre lesquelles se déploie toute la vie morale de l'homme. C'est dans la mesure de ces deux sentiments que consiste ou la sagesse ou le vice (Morale à Nicomaque, II, 3, § 1). Pour qu'un acte soit réellement vertueux, trois conditions sont requises : le savoir, la volonté et la constance. Il va sans dire que les deux dernières sont les plus importantes; car en morale il est assez indifférent de savoir ce qu'on doit faire, si de fait on n'agit point (Morale à Nicomaque, II, 4, § 3). Ainsi, en soi, la vertu est en général un milieu (Morale à Nicomaque, II, 5, § 18); mais prise relativement au bien et à la perfection, c'est un sommet auquel il nous est bien rarement donné d'atteindre.

Après ces généralités, le philosophe entre dans quelques détails sur les vertus particulières; et il poursuit l'application de ses principes, se proposant de les retrouver et dans l'analyse de la justice et dans celle des vertus intellectuelles (Morale à Nicomaque, II, 6, § 17). Mais auparavant, il insiste, tant au nom de la morale que de la législation politique, sur le rôle de la volonté et son intervention dans la vertu. Il démontre sans peine qu'il n'y a d'acte vraiment vertueux que l'acte volontaire, le seul qui tombe sous la loi morale et sous la loi civile. Il ne nomme pas la liberté de son propre nom. Mais partout il la suppose et l'affirme sans la moindre hésitation (Morale à Nicomaque, liv. III, ch. 1 à 6). Une fois satisfait sur ce point essentiel, que Platon peut-être avait un peu obscurci, il

passe à l'examen particulier des vertus; et il étudie successivement le courage et la tempérance dans la fin du troisième livre; la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la noble ambition, la douceur, l'amabilité, la franchise, etc., dans le quatrième; la justice, dans le cinquième tout entier.

C'est à la fin de ce cinquième livre que se trouve discutée la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. M. Fischer et M. Fritzsch ont jugé cette discussion trop peu digne d'Aristote, et ils l'ont renvoyée à Eudème. C'est être bien sévère. Je ne dis pas que tous les détails en soient également satisfaisants; et j'avoue qu'il y en a quelques-uns que je voudrais en retrancher, soit parce qu'ils surabondent, soit parce qu'ils sont obscurs. Mais d'abord cette discussion, bien ou mal placée, bien ou mal développée, est annoncée formellement dans ce qui précède. Au chapitre IX, § 8, l'auteur, qui est bien Aristote ici, à moins qu'on ne suppose une interpolation, se réserve de la traiter; et je regretterais beaucoup pour ma part qu'il n'eût pas tenu sa promesse. Tout en reconnaissant les défauts, je sens aussi les beautés; la réprobation du suicide, et la confirmation de cette forte maxime, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre, me semblent des théories tout à fait dignes du philosophe. Platon, sans doute, les avait exposées avant lui. Mais il serait fâcheux que la Morale d'Aristote ne les eût point reproduites; et c'est une lacune assez grave qu'on lui impose, en la mutilant de ce chapitre, qui, malgré quelque confusion, n'en est pas moins au niveau de tous les autres.

La théorie des vertus morales étant achevée, Aris-

tote complète le cadre qu'il s'est tracé lui-même par la théorie des vertus intellectuelles. Elle remplit le sixième livre. Ici encore, la critique impitoyable des deux savants allemands refuse ce livre tout entier, si indispensable pourtant, au génie d'Aristote. Selon eux, il est également d'Eudème ; et c'est de son ouvrage qu'on l'a transporté dans celui de son maître. Pour moi, je crois précisément tout le contraire. Ce livre, avec les théories qu'il renferme, est absolument nécessaire pour compléter l'ordre des idées; il a été annoncé dans vingt passages différents, tous plus formels les uns que les autres ; et, sans trouver que les pensées s'y suivent aussi régulièrement que je le désirerais, je vois les motifs les plus sérieux pour le conserver dans la Morale à Nicomaque ; je trouve très-légers ceux qu'on allègue pour l'en exclure. J'y reviendrai du reste plus loin. Pour le moment, tout ce que je tiens à bien constater, c'est que dans la Morale à Nicomaque, ce livre a sa place nettement marquée.

Il serait difficile d'être aussi affirmatif en ce qui concerne le septième livre, qui renferme une longue et confuse discussion sur l'intempérance, et cette discussion du plaisir, qui fait double emploi, et qui est à certains égards en opposition avec celle du dixième livre. Ces deux théories, dont l'une tient les dix premiers chapitres, et l'autre, les trois derniers du septième livre, ne se rattachent directement ni à ce qui les précède, ni à ce qui les suit. Le seul lien qu'on y puisse découvrir, c'est un certain nombre de références qui rappellent les livres antérieurs. Examinées en elles-mêmes, ces théories, malgré leurs imperfections, sont en général conformes à la manière d'Aristote. Je ne doute pas de leur authenti-

cité ; mais je les trouve déplacées, sans pouvoir dire d'ailleurs à quelle autre place je voudrais les mettre. La discussion sur le plaisir annonce, en finissant, la théorie de l'amitié dont elle est suivie.

Cette grande et admirable discussion de l'amitié, si solide et si vaste, si délicate et si profonde tout ensemble, remplit deux livres entiers, les huitième et neuvième. Personne n'a douté qu'elle ne fût d'Aristote ; et cependant, si l'on voulait, on pourrait élever contre ces deux livres quelques objections analogues à celles qui peuvent atteindre le septième. Cette théorie de l'amitié, toute belle qu'elle est, ne tient pas essentiellement au plan de l'ouvrage. Elle figure très-bien sans doute dans un traité de morale ; mais celui qu'a conçu Aristote ne l'exigeait point, surtout avec des développements aussi considérables. Mais est-ce là, je le demande, une raison suffisante pour l'enlever de la Morale à Nicomaque? L'empreinte aristotélique y est évidente, j'en conviens. Mais le septième livre tout mal placé qu'il est, porte aussi la marque du philosophe, qui, seulement, y est peut-être moins bien inspiré qu'ailleurs.

Le dixième livre renferme deux ordres d'idées distinctes, qui se rapportent bien à toutes les théories antérieures : ce sont des considérations générales sur le plaisir et sur le bonheur. Aristote cherche à démontrer que le plaisir, sans devoir être proscrit de la vie humaine, n'en est pas la fin véritable ; et que le bonheur suprême consiste encore moins dans les actes de la vertu que dans les contemplations de l'esprit. Ce sont là des pensées qu'il avait précédemment indiquées, et sur lesquelles il croit devoir revenir en terminant son Traité de Morale,

et avant de passer à la Politique, que ce traité prépare et qui en est l'achèvement.

Telle est l'ordonnance de la Morale à Nicomaque, un des plus beaux monuments qu'ait élevés la philosophie à la science morale. Cette ordonnance est fort simple, très-claire, et sauf quelques parties mal jointes, elle est même plus régulière qu'aucune des œuvres aristotéliques. Elle commence, et elle finit, par des théories qui se tiennent étroitement entr'elles. Les intervalles sont généralement bien remplis; et les lacunes sont assez peu frappantes, pour qu'on puisse n'en tenir aucun compte, comme l'a fait l'antiquité tout entière.

En regard de cette analyse de la Morale à Nicomaque, plaçons celle de la Morale à Eudème ; et nous verrons si, de cette comparaison on peut tirer quelques inductions décisives sur l'attribution légitime des livres controversés. On ne s'attend pas d'ailleurs à trouver ici de grandes différences, puisque la Morale à Eudème n'est le plus souvent qu'une imitation de la Morale à Nicomaque, quand elle n'en est point une reproduction identique.

Le début est peut-être le point où elles s'éloignent le plus l'une de l'autre [1]. Ce n'est plus du bien qu'il s'agit, c'est exclusivement du bonheur ; et ce caractère particulier restera celui de tout le traité, comparé à la Morale à Nicomaque. M. Fritzsch a eu raison d'appuyer sur cette considération, qui est importante, sans d'ailleurs entraî-

(1) Schleiermacher trouve avec raison que le commencement de la Morale à Eudème n'est pas du tout dans la manière d'Aristote, tom. III de la philosophie, dans les Œuvres complètes, p. 319.

ner toutes les conséquences qu'il a cru y voir. Les sept premiers chapitres tout entiers sont consacrés à l'analyse plus ou moins exacte de la notion du bonheur ; et c'est seulement à la suite que vient celle de la notion du bien, avec la réfutation ordinaire de la théorie platonicienne des Idées.

Le second livre commence par la définition générale de la vertu, et il est employé dans toute son étendue à cette analyse approfondie. La doctrine est au fond la même que dans la Morale à Nicomaque. Mais on insiste peut-être davantage sur la grandeur de l'homme qui, seul parmi les êtres, a le privilége de pouvoir être vertueux, et sur le rôle essentiel que joue la volonté dans la vertu. La liberté, qu'on ne nomme pas plus que dans le premier ouvrage du nom qui lui est propre, est étudiée avec un très-grand soin, si ce n'est avec beaucoup d'ordre et d'exactitude, sous ses faces principales. L'homme y est considéré comme une cause libre et volontaire, sans que d'ailleurs on aille jusqu'à le rendre responsable, tout évidente que cette conséquence puisse être.

Le courage, la tempérance, la douceur, la libéralité, la grandeur d'âme, la magnificence et quelques autres vertus, qui remplissaient la fin du livre III et le livre IV de la Morale à Nicomaque, ne remplissent ici que le livre III tout seul. L'ordre dans lequel ces vertus sont traitées est un peu différent. Mais les idées restent tout à fait les mêmes.

Dans les trois livres suivants, l'identité est absolue. Les livres IV, V et VI de la Morale à Eudème ne sont que les livres V, VI et VII de la Morale à Nicomaque, transportés de l'une à l'autre, et comprenant, comme on se le rappelle,

la théorie de la justice, celle des vertus intellectuelles, qui ne peut pas plus manquer à ce second ouvrage qu'au premier, et celle de l'intempérance suivie de la discussion sur le plaisir.

Le septième et dernier livre contient toute la théorie de l'amitié. Seulement, comme la fin de ce livre est tout à fait bouleversée, et que les chapitres qui le terminent se suivent sans que les idées se tiennent, et même quelquefois sans que les phrases soient achevées et correctes, il y a des copistes qui ont pris le parti de faire des chapitres 13, 14 et 15 un livre séparé, qui s'appelle le huitième. Mais cet expédient tout matériel ne remédie à rien. Le sujet traité dans le chapitre 13, qui devient le premier du livre VIII, ne tient pas plus au quatorzième, qui devient le second, qu'il ne tenait au chapitre 12 du septième livre. On y débat, au milieu d'une obscurité, que rien ne peut éclaircir, la question fort imprévue de l'usage des choses, qui peut être direct ou indirect, naturel ou contre nature. Puis, dans le chapitre 14, on revient à une question morale, qui est de savoir jusqu'à quel point le hasard peut être considéré comme la cause du bonheur. Enfin, on termine, dans le chapitre quinzième, par la théorie de la beauté et de la perfection morales, qui porte ce cachet de piété religieuse que j'ai déjà signalé. C'est là, sans aucun doute, une fin très-convenable d'un traité de Morale. Mais rien n'indique dans le texte que ce soit l'intention formelle de l'auteur de terminer ici son œuvre, et il ne le dit point en propres termes, comme il arrive si souvent qu'Aristote le fait dans plusieurs de ses ouvrages, et notamment dans la Morale à Nicomaque.

Il faut reconnaître d'ailleurs que ces deux derniers cha-

pitres de la Morale à Eudème, répondent dans une certaine mesure à la dernière partie du livre X de la Morale à Nicomaque, quoiqu'ils aient beaucoup moins de grandeur. Ils reproduisent si ce n'est tout à fait les mêmes idées, du moins les mêmes intentions. De part et d'autre, on achève la Morale par des considérations générales sur le bonheur et sur le but suprême de la vie humaine, placé, ici, dans des occupations spéculatives de l'esprit, et là, dans les constantes pratiques d'une piété sincère.

Sur ce point, la Grande Morale que Schleiermacher admirait tant, doit paraître bien loin des deux autres. Les pensées correspondantes s'y trouvent, il est vrai; mais elles ne terminent point le traité comme dans la Morale à Eudème, comme dans la Morale à Nicomaque. Elles y occupent les chapitres 11 et 12, tandis qu'après ceux-là viennent encore sept chapitres, qui traitent de l'amitié, dont la théorie d'ailleurs reste inachevée.

C'est là certainement un défaut très-grave dans la composition de ce troisième traité, qu'on nomme la Grande Morale. Ce n'est pas le seul.

La Grande Morale, dans son début, se rapproche beaucoup plus, malgré qu'on en ait dit, de la Morale à Nicomaque que de la Morale à Eudème. Comme la première, elle s'occupe d'abord du bien, et n'arrive qu'ensuite à la théorie du bonheur. Elle ne parle pas des vertus intellectuelles, comme les deux autres Morales. Mais si elle ne reproduit point cette dénomination, elle n'en décrit pas moins toutes les vertus que ce nom désigne spécialement dans la théorie aristotélique; et elle les rapporte aussi à cette partie de l'âme qui est douée de raison, tandis que les vertus morales appartiennent plus

spécialement à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison en propre, et qui ne fait qu'y obéir. Elle insiste peut-être plus encore que la Morale à Eudème sur la théorie de la liberté. Après avoir consacré les 18 premiers chapitres à ces considérations générales, elle procède à l'analyse des vertus particulières, qu'elle range comme elles sont rangées dans la Morale à Nicomaque. Ces analyses s'étendent jusqu'au chapitre 31, où il est traité de la justice ; et dans le chapitre 32, il est question de la droite raison, qui correspond évidemment aux vertus intellectuelles des deux autres Morales.

Voilà pour le premier livre.

Avec le second, recommence l'analyse irrégulière et confuse de diverses vertus soit intellectuelles, soit morales. Cette analyse tient les sept premiers chapitres. Le huitième chapitre est donné à l'étude de l'intempérance, et le neuvième à celle du plaisir ; ce qui se rapporte à l'ordre de ces deux théories dans le livre VII de la morale à Nicomaque, livre VI de la Morale à Eudème. Le chapitre 10 renferme des réflexions souvent obscures sur la fortune, où le hasard tient tant de place ; et enfin ce livre se termine par les théories sur l'amitié que je rappelais tout à l'heure, et qui restent suspendues également.

Vraiment, en se remettant sous les yeux ce plan général de la Grande Morale, et en se rappelant bien d'autres taches que la lecture la plus superficielle suffit à révéler dans le style, on reste confondu d'étonnement qu'un esprit, comme celui de Schleiermacher, ait pu s'y tromper, et accorder à cette œuvre si imparfaite et si mesquine, une supériorité que rien ne justifie et que tout dément d'un bout à l'autre.

La comparaison qui précède, toute succinte qu'elle est, suffit, ce semble, pour juger très-nettement les rapports des trois Morales entr'elles, et pour apprécier leur valeur respective. La Morale à Nicomaque est l'ouvrage original d'Aristote ; la Morale à Eudème en est une rédaction, qui, malgré des défauts, a encore sa valeur ; la Grande Morale n'est qu'un extrait assez peu remarquable, fait sur les deux autres ouvrages.

Les trois livres communs doivent avoir appartenu originairement à la Morale à Nicomaque, qui ne peut s'en passer ; et c'est de là qu'on les a transportés dans la seconde rédaction, qui n'a pas continué pour ces livres le travail assez ingrat, qu'elle avait fait sur le reste, et qu'elle recommence avec le septième.

Telles seraient à peu près les conclusions auxquelles je me bornerais pour ma part, et qui ressortiraient, assez certaines dans leur généralité, de l'examen étendu que je viens de faire. Mais il y a contre elles quelques arguments spéciaux qu'il faut réfuter un à un avant de pouvoir être fixé définitivement. Je les emprunte à M. Fischer pour y répondre, bien qu'ils n'aient pas grande force.

Je commence par la double dissertation sur le plaisir au septième livre de la Morale à Nicomaque, et au dixième. M. Fischer s'appuie sur les passages suivants pour prouver que ces deux théories se contredisent, et que par conséquent elles ne peuvent être du même auteur.

Livre VII, chapitre 12, § 2 de la Morale à Nicomaque : « Il est très-possible qu'il y ait un certain plaisir qui soit » le bien suprême, bien qu'il y ait plus d'un plaisir qui » soit mauvais. »

Même livre, même chapitre, § 6 : « Si tous les êtres,

» les animaux comme les hommes, recherchent le plaisir, » cela pourrait bien prouver que le plaisir est en un cer- » tain sens le bien suprême. »

Voilà ce qui est dit au septième livre, et l'on voit que la pensée n'est pas très-formellement exprimée. Elle incline à faire du plaisir le bien suprême, plutôt qu'elle ne lui donne en termes exprès cette première place parmi tous les biens.

Maintenant voici dans le dixième livre la phrase qui frappe le plus M. Fischer, et qu'il oppose aux précédentes :

Morale à Nicomaque, livre X, ch. 2, § 18 : « On doit » reconnaître maintenant, je le suppose, dit Aristote » après une longue discussion contre la théorie d'Eu- » doxe, que le plaisir n'est pas le souverain bien et que » tout plaisir n'est pas désirable, etc. »

L'opposition entre ces théories est réelle, on doit en convenir. Mais elle n'est pas aussi frappante qu'on l'a dit ; et au lieu de les attribuer à deux auteurs différents, il ne serait pas du tout impossible de les rapporter, comme l'insinue aussi M. Spengel, à un seul auteur qui serait Aristote, dont la pensée aurait bien pu vaciller et se modifier sur ce grand sujet. Ses disciples auraient conservé la double rédaction ; et voilà comment deux rédactions se seraient retrouvées dans les papiers du maître, bien qu'il eût changé d'avis, et que d'une doctrine un peu relâchée, il fût arrivé à une autre plus sévère et plus vraie.

Ce qui pourrait donner quelque poids à cette dernière conjecture, c'est que, dans le catalogue de Diogène, ainsi que je l'ai remarqué plus haut, il est question deux fois

d'un Traité sur le plaisir, en un livre. Cette double indication est peut-être une inadvertance du compilateur qui se répète. Mais c'est peut-être aussi la trace du double travail auquel Aristote se serait livré, et qui serait demeuré compris dans ses œuvres.

Mais M. Fischer, qui s'exagère la différence des deux doctrines, va plus loin, on se le rappelle ; et comme la dissertation sur le plaisir tient étroitement, selon lui, à tout ce qui la précède dans le septième livre de la Morale à Nicomaque, il adjuge ce livre entier à Eudème. Par suite, comme il n'y a point à ses yeux de solution de continuité entre le septième et le sixième, non plus qu'entre le sixième et le cinquième, il pousse jusqu'à ce dernier ; et la solution de continuité qu'il cherche pour isoler la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque, lui apparaît à la fin du cinquième livre, dans ce chapitre où est traitée la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. C'est là qu'il faut trancher dans les deux ouvrages, et faire la part d'Aristote et celle d'Eudème.

Morale à Nicomaque, livre V, ch. 9, § 6, (1136, *b*, 6, édit. de Berlin), il est dit : « On peut donc éprouver du » dommage par sa volonté propre, et souffrir même » volontairement des choses injustes. Mais personne ne » se fait à lui-même d'injustice réelle, ni d'injure vo- » lontaire. » Un peu plus loin dans ce même livre, ch. 11, § 3, (1138, *a*, 12), on répète cette pensée en termes presque identiques, à propos du suicide : « S'il » souffre, c'est volontairement ; mais personne ne se fait » volontairement une injustice. » Cette répétition semble à M. Fischer tellement injustifiable, qu'il n'ose même pas

supposer qu'Eudème en fût capable; et il en conclut que le neuvième et le onzième chapitre de ce cinquième livre ne peuvent être de la même main. Il reconnaît toutefois lui-même que cette discussion toute puérile, toute confuse qu'elle peut être, se rattache par de nombreuses références à ce qui la précède. D'abord, elle commence elle-même par ces mots (Livre V de la Morale à Nicomaque, ch. 12, § 1, 1138, *a*, 4) : « On voit encore » d'après ce que nous venons de dire, si l'on peut ou non » être injuste et coupable envers soi-même. » De plus, dans le ch. 9, § 4, (1136, *a*, 34), cette question est annoncée : « C'est une question que l'on a élevée afin de » savoir si l'on peut être injuste et coupable envers soi- » même. » Un peu plus bas, ch. 9, § 8, (1136, *b*, 15), il est dit encore : « Des questions que nous nous étions » posées, il nous en reste encore deux à discuter, et les » voici : c'est d'abord de savoir qui a tort ou de celui qui » donne à quelqu'un plus qu'il ne mérite, ou de celui qui » reçoit plus qu'il ne lui est dû; et en second lieu, si » l'on peut se faire un tort à soi-même et être injuste » envers soi. » La première de ces deux questions est traitée dans le reste du chapitre neuvième, avec une autre discussion complémentaire dans le chapitre dixième sur l'honnêteté, supérieure à la justice elle-même; et la seconde est traitée tout au long, si ce n'est très-clairement, dans le ch. 12.

Il semble donc tout à fait impossible de partager l'opinion de M. Fischer. Le chapitre 12 annoncé dès le chapitre 9, ne peut être détaché du reste de la Morale à Nicomaque, dont il est digne d'ailleurs, sauf quelques taches. Il complète assez bien, quoique un peu longuement, cette

grande théorie de la justice où personne ne méconnaît le cachet du maître.

Du dernier chapitre du livre V, je passe au livre VI tout entier, et je ne le trouve pas moins indispensable, puisqu'il renferme la théorie des vertus intellectuelles. Je trouve encore, comme je l'ai déjà dit plus haut, que les deux théories qui remplissent le septième livre, y sont assez mal placées. Mais je ne vois aucun motif sérieux de les contester à Aristote.

En un mot, je repousse tout le système de M. Fischer, et je ne trouve pas qu'il ait en rien réfuté celui de M. Spengel, qui laisse les trois livres controversés, sauf peut-être la première théorie du plaisir, dans la Morale à Nicomaque, dont ils ont fait primitivement partie.

Mais il est temps de clore cette longue dissertation; et voici les points que je regarde comme établis, d'après tout ce qui précède :

La Morale à Nicomaque est d'Aristote, et il n'y a point à tenir compte des doutes trop peu justifiés de Cicéron;

Cet ouvrage, tout admirable qu'il est à bien des égards, offre des irrégularités de composition assez graves, comme tant d'autres ouvrages sortis de la même main, très-puissante mais peu soigneuse;

Les trois livres communs qu'on a voulu restituer, en tout ou en partie, à la Morale à Eudème, appartiennent légitimement à la Morale à Nicomaque. D'abord, la théorie de la justice, au cinquième livre, est de la main d'Aristote, personne ne le conteste; et la dernière partie de ce livre, bien qu'elle ne soit peut-être pas aussi solide que le reste, ne doit pas en être exclue. Le sixième livre doit

encore bien moins être enlevé de la Morale à Nicomaque. La théorie des vertus intellectuelles n'y peut manquer ; et à moins des témoignages les plus formels qui attesteraient le contraire, on doit admettre qu'elle est une partie absolument indispensable du plan primitif. Pour le septième livre, qui renferme la théorie de l'intempérance, et la première discussion sur le plaisir, il faut, tout en y reconnaissant quelque désordre, et quelques contradictions avec le dixième livre, n'y voir que ces hésitations et ces redites trop habituelles dans les ouvrages d'Aristote, tels qu'ils les a laissés et qu'ils sont parvenus jusqu'à nous. Ces taches de composition qui sont très-réelles ne doivent pas trop nous surprendre ; et sans aller en chercher d'autres exemples, la théorie de l'amitié dont personne ne saurait contester l'authenticité, et qui remplit les deux livres VIII et IX de la Morale à Nicomaque, ne se lie point par des liens fort étroits, ni à ce qui la précède, ni à ce qui la suit.

Malgré toutes ces imperfections que je n'entends pas nier, la Morale à Nicomaque ne me paraît pas seulement un des plus précieux ouvrages d'Aristote ; elle me semble, en outre, un des plus réguliers, et dans certaines parties un des plus achevés.

Quant à la Morale à Eudème, je n'ose point affirmer qu'elle soit d'Eudème, comme l'affirment les critiques allemands. Le caractère étrange de cette œuvre, qui voudrait se donner pour originale à côté de celle d'Aristote qu'elle imite toujours, et qu'elle copie souvent, quand elle ne lui emprunte pas des livres entiers, me semble un premier motif de doute. Un second, c'est que je ne vois pas très-nettement le dessein secret qu'on a prétendu y

découvrir ; et le disciple me semble assez peu coupable de l'hostilité qu'on lui suppose gratuitement contre son maître. En troisième lieu, la Morale à Eudème, même quand on lui restitue les trois livres communs, n'est pas complète ; et il reste toujours, malgré ce remède un peu héroïque, des plaies incurables dans les derniers chapitres du septième livre, dont on a été contraint de faire un huitième pour dissimuler ces ruines. L'argument qu'on tirait du titre qui peut signifier également Morale d'Eudème, et la Morale à Eudème, n'a point de valeur ; car en l'étendant, comme on le devrait, il faudrait restituer la Morale à Nicomaque au fils d'Aristote, et croire avec Cicéron que la Morale à Nicomaque est la Morale de Nicomaque.

Je repousse donc toutes les hypothèses qu'on a faites sur l'auteur de la Morale à Eudème ; et je préfère supposer avec Schleiermacher, que j'approuve du moins en ce seul point, que cet ouvrage est une rédaction d'un des auditeurs d'Aristote, que le maître aura conservée parce qu'en effet elle n'était pas sans mérite, et qu'il aura peut-être revisée lui-même dans quelques parties. Cette hypothèse, car c'en est une, est encore la plus naturelle et peut-être la plus vraie. Elle me semble suffire à expliquer les faits mieux que toute autre. Elle rend un compte satisfaisant de divergences qu'on peut remarquer, et qui sont moins fortes qu'on ne l'a dit. Un élève intelligent, peut-être Eudème, s'écarte toujours un peu de la trace du maître, tout en voulant la suivre fidèlement ; et dans la Morale à Eudème, les écarts ne sont pas plus marqués qu'ils ne doivent l'être d'après cette supposition. Il est, en outre, plus facile d'admettre que cette rédaction, inachevée sur

d'autrès points, aura été laissée imparfaite sur les théories des trois livres communs, et que, plus tard, on aura emprunté à l'œuvre magistrale de quoi combler ces lacunes tant bien que mal. Je ne crois pas qu'Aristote se soit repris à deux fois pour donner à sa morale la forme convenable. Mais il me semble facile de croire qu'un élève n'aura pas reproduit toute la parole du maître.

J'avoue de plus que prêter à Eudème l'intention d'opposer la religion et l'autorité divine à la raison humaine, me semble un assez fort anachronisme. Ce n'est pas du temps d'Aristote que ces questions étaient nées, et il faut descendre bien des siècles plus bas pour les découvrir. Si elles étaient évidemment dans la Morale à Eudème, il faudrait pousser l'hypothèse beaucoup plus loin ; et c'est une main chrétienne qu'il faudrait y reconnaître. Ce serait là une conséquence à peu près incontestable. Personne sans doute ne l'a voulu tirer ; et tout en dédaignant les témoignages antiques, ils sont trop formels pour qu'on puisse supposer que la composition de la Morale à Eudème ne soit pas antérieure au second siècle de notre ère. Mais cette difficulté heureusement n'existe pas, et c'est une simple hypothèse qui la provoque. Il n'est pas exact de dire qu'Eudème combatte au profit des idées religieuses l'autorité de la raison, telle qu'Aristote la comprend. Quelle que soit la science attentive de M. Fischer, il s'est abusé sur ce point. Il est bien vrai que la Morale à Eudème a un caractère un peu plus religieux que la Morale à Nicomaque, où cependant plus d'un passage atteste une sérieuse et solide piété. Mais aller jusqu'à prétendre qu'Eudème a voulu sur ce point essentiel rectifier les théories trop indépendantes de son maître, c'est

une conjecture dont il faut laisser toute la responsabilité à ceux qui l'ont faite, sans lui donner une portée qu'elle n'a pas.

Enfin, quant à la Grande Morale dont personne, si ce n'est Schleiermacher, ne nie l'infériorité, je la regarde aussi comme une rédaction qui a dû être faite dans le même temps, quoique par une main beaucoup moins habile, que la Morale à Eudème. La différence de style révèle une différence d'auteur, et non point une différence de siècle.

Ainsi, la Morale à Nicomaque est tout entière d'Aristote; la Morale à Eudème et la Grande Morale sont des rédactions d'élèves de mérite inégal. Par conséquent, les trois ouvrages qui appartiennent soit au maître, soit à l'école, sont à peu près inséparables; et l'antiquité n'a pas eu tort tout à fait de les croire d'Aristote, puisque les deux derniers reproduisent fidèlement, et même parfois éclaircissent, la pensée du premier, en la complétant.

Voilà donc, pour ma part, les conclusions définitives auxquelles je voudrais m'arrêter. Elles ne sont pas très-hardies sans doute. Mais elles me semblent encore les plus vraisemblables et les plus prudentes. Elles ont l'avantage de ne pas établir entre ces trois ouvrages une démarcation trop forte, et de respecter en partie le témoignage de l'antiquité qui les a toujours réunis. Elles rendent compte suffisamment des différences, qu'elles reconnaissent sans les exagérer. Elles n'ôtent rien à la collection aristotélique, et n'y ajoutent pas non plus, avec des éléments nouveaux, un surcroît de désordre. Elles permettent de puiser à peu près également dans les

trois ouvrages, comme le veut M. Brandis, et comme on l'a toujours fait, pour l'exposition de la Morale d'Aristote. En un mot, elles sont suffisantes et ne compromettent rien.

En publiant la Politique, voilà près de vingt ans, j'ai pu, en me fondant sur le texte même, déplacer quatre livres et remettre le monument entier dans un ordre meilleur, où il nous apparaît comme Aristote lui-même, je crois, a voulu le montrer. En étudiant la Morale, je n'ai pu trouver des motifs plausibles de décision aussi positive, et j'aime mieux ici passer pour un peu timide que de risquer une témérité.

# MORALE
# D'ARISTOTE

# SOMMAIRES

DES CHAPITRES

DE LA

# MORALE D'ARISTOTE

## MORALE A NICOMAQUE

### LIVRE PREMIER

THÉORIE DU BIEN ET DU BONHEUR.

—

Chapitre I. — Le bien est le but de toutes les actions de l'homme ; diversité et subordination des fins que notre activité se propose. — Importance du but et du bien suprêmes. — Supériorité de la science politique qui peut seule nous les faire connaître ; du degré d'exactitude qu'on peut exiger de cette science. — La jeunesse est peu propre à l'étude de la politique.

Chapitre II. — Le but suprême de l'homme, de l'aveu

de tout le monde, c'est le bonheur. — Diversité des opinions sur la nature même du bonheur; on n'étudiera que les plus célèbres ou les plus spécieuses. — Différences des méthodes suivant qu'on part des principes, ou qu'on remonte aux principes. — On juge en général du bonheur par la vie qu'on mène soi-même; la recherche des plaisirs suffit au vulgaire; l'amour de la gloire est le partage des natures supérieures, ainsi que l'amour de la vertu. — Insuffisance de la vertu réduite à elle seule pour faire le bonheur; dédain de la richesse.

Chapitre III. — De l'idée générale du bonheur. — Critique du système des Idées de Platon. Objections diverses : le bien n'est pas un, puisqu'il est dans toutes les Catégories, et qu'il y a plusieurs sciences du bien; le bien en soi et le bien se confondent. — Les Pythagoriciens et Speusippe. — Distinction des biens qui sont des biens par eux-mêmes, et de ceux qui ne le sont qu'à cause d'autre chose; difficultés de cette distinction. — Le moyen le plus sûr de connaître le bien, c'est de l'étudier dans les biens particuliers que l'homme possède et emploie.

Chapitre IV. — Le bien dans chaque genre de choses est la fin en vue de laquelle se fait tout le reste. — Le bonheur est la fin dernière de tous les actes de l'homme; il est indépendant et parfait. — Le bonheur ne se comprend bien que par la connaissance de l'œuvre propre de l'homme. Cette œuvre est l'activité de l'âme dirigée par la vertu.

Chapitre V. — Imperfection inévitable de cette es-

quisse du bonheur. Le temps complètera ces théories; il ne faut pas exiger en toutes choses une égale précision. — Importance des principes.

Chapitre VI. — Justification de la définition du bonheur proposée plus haut. Pour bien se rendre compte de cette définition, il faut la rapprocher des attributs divers qu'on donne vulgairement au bonheur. — Division des biens en trois espèces : biens du corps, biens de l'âme, et biens extérieurs. — Le bonheur implique nécessairement l'activité. — L'activité réglée par la vertu est la plus haute condition du bonheur de l'homme. Toutefois les biens extérieurs complètent encore le bonheur et semblent des accessoires indispensables.

Chapitre VII. — Le bonheur n'est pas l'effet du hasard ; il est à la fois un don des Dieux, et le résultat de nos efforts. Dignité du bonheur ainsi compris. Cette théorie s'accorde parfaitement avec le but que se propose la politique. — Parmi tous les êtres animés, l'homme seul peut être heureux, parce qu'il est seul capable de vertu. — On ne peut pas dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il vit et qu'il est exposé aux coups de la fortune. — Ressent-on encore des biens et des maux après la mort ?

Chapitre VIII. — Il n'est pas besoin d'attendre la mort d'un homme pour dire qu'il est heureux ; c'est la vertu qui fait le vrai bonheur ; et il n'y a rien de plus assuré dans la vie humaine que la vertu. — Distinction entre les évènements de notre vie, selon qu'ils sont plus ou moins importants. — Les épreuves fortifient et

rehaussent la vertu ; l'homme de bien n'est jamais misérable ; sérénité du sage et constance de son caractère. — Nécessité des biens extérieurs en une certaine mesure.

Chapitre IX. — Le destin de nos enfants et de nos amis influe sur nous ; il est même probable qu'après notre mort nous nous intéresserons encore à eux. Nature des impressions que l'on peut encore éprouver après qu'on est sorti de la vie ; ces impressions doivent être très-peu vives.

Chapitre X. — Le bonheur ne mérite pas nos louanges : il mériterait plutôt nos respects. — Nature toujours relative et subordonnée des choses qu'on peut louer ; il n'y a pas de louanges possibles pour les choses parfaites ; on ne peut que les admirer. — Théorie ingénieuse d'Eudoxe sur le plaisir. — Le bonheur mérite d'autant plus notre respect, qu'il est le principe et la cause des biens que nous désirons en cherchant à l'atteindre.

Chapitre XI. — Si l'on veut se rendre compte du bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne. La vertu est l'objet principal de l'homme d'Etat. Pour bien gouverner les hommes, il faut avoir fait une étude de l'âme humaine. Limites dans lesquelles cette étude doit être renfermée. — Citation des théories que l'auteur a exposées sur l'âme dans ses ouvrages Exotériques : deux parties principales dans l'âme, l'une irraisonnable, l'autre douée de raison. Distinction dans la partie irraisonnable d'une partie purement animale et végétative, et d'une partie qui, sans avoir la raison, peut du moins obéir à la

raison. — Division des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales.

## LIVRE DEUXIÈME.

### THÉORIE DE LA VERTU.

CHAPITRE I. — De la distinction des vertus en vertus intellectuelles et vertus morales. La vertu ne se forme que par l'habitude; la nature ne nous donne que des dispositions; nous les convertissons en qualités précises et déterminées par l'emploi que nous en faisons. C'est en faisant qu'on apprend à bien faire. — Importance souveraine des habitudes; il faut en contracter de bonnes dès la plus tendre enfance.

CHAPITRE II. — Un traité de morale ne doit pas être une pure théorie; il doit être surtout pratique, quelle que soit d'ailleurs l'indécision inévitable des détails dans lesquels il doit entrer. — Nécessité de la modération; tout excès en trop ou en moins ruine la vertu et la sagesse.

CHAPITRE III. — Pour bien juger des qualités qu'on possède, il faut regarder aux sentiments de plaisir et de peine qu'on éprouve après avoir agi; l'homme de bien se plaît à bien faire; le méchant, à mal faire. — Maxime de Platon. — Immense influence du plaisir et de la peine sur

la destinée humaine et sur la vertu ; l'usage bon ou mauvais du plaisir ou de la peine distingue profondément les hommes entr'eux. — La morale et la politique doivent s'occuper surtout des plaisirs et des peines ; c'est aussi ce dont s'occupera le présent traité.

Chapitre IV. — Explication de ce principe qu'on devient vertueux en faisant des actes de vertu. — Différence entre la vertu et les arts ordinaires. Trois conditions requises pour qu'un acte soit vraiment vertueux : le savoir, la volonté, la constance. La première condition est la moins importante. — Étrange manière de la plupart des hommes de faire de la philosophie et de la vertu ; ils croient que les paroles y suffisent.

Chapitre V. — Théorie générale de la vertu. Il y a trois éléments principaux dans l'âme : les passions, les facultés et les habitudes. Définition des passions et des facultés. — Les vertus et les vices ne sont pas des passions ; ce ne sont pas davantage des facultés ; ce sont des habitudes.

Chapitre VI. — De la nature de la vertu : elle est pour une chose quelconque la qualité qui complète et achève cette chose : vertu de l'œil, vertu du cheval. — Définition du milieu en mathématiques. Le milieu moral est plus difficile à trouver ; le milieu varie individuellement pour chacun de nous. — Excès ou défaut dans les sentiments et les actes de l'homme. — La vertu dépend de notre volonté ; elle est en général un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. — Exceptions.

Chapitre VII. — Application des généralités qui précèdent aux cas particuliers. — Le courage, milieu entre la témérité et la lâcheté. — La tempérance, milieu entre la débauche et l'insensibilité. — La libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice. — La magnificence. — La grandeur d'âme, milieu entre l'insolence et la bassesse. — L'ambition, milieu entre deux excès qui n'ont pas reçu de nom spécial. — Lacunes nombreuses que présente le langage pour exprimer toutes ces nuances diverses. — La véracité, milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — La gaîté, milieu entre la bouffonnerie et la rusticité. — L'amitié, milieu entre la flatterie et la morosité. — La modestie, l'impartialité, l'envie, la malveillance.

Chapitre VIII. — Opposition des vices extrêmes entr'eux, et à la vertu, qui tient le milieu: Opposition du milieu aux deux extrêmes. Les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu, qui les sépare. — Dans certains cas, un des extrêmes se rapproche davantage du milieu, tantôt l'extrême par excès, et tantôt l'extrême par défaut. La témérité est plus près du courage que la lâcheté; au contraire, l'insensibilité est plus près de la tempérance que la débauche. — Deux causes de ces différences, l'une venant des choses, et l'autre, de nous.

Chapitre IX. — Difficulté d'être vertueux; conseils pratiques pour atteindre le milieu dans lequel consiste la vertu. Étudier les penchants naturels qu'on sent en soi et se rejeter vers l'extrême contraire; moyen de les recon-

naître; nécessité de résister au plaisir. — Insuffisance des conseils quelque précis qu'ils soient; il faut s'exercer constamment à la pratique.

## LIVRE TROISIÈME.

### SUITE DE LA THÉORIE DE LA VERTU. — DU COURAGE ET DE LA TEMPÉRANCE.

CHAPITRE I. — La vertu ne peut s'appliquer qu'à des actes volontaires. — Définition du volontaire et de l'involontaire. — Deux espèces de choses involontaires : par force, ou par ignorance. — Première espèce de choses involontaires. Divers exemples de choses de force majeure; actions mixtes; elles sont toujours en partie volontaires. — La mort est préférable à certaines actions : l'Alcméon d'Euripide. — Définition générale du volontaire et de l'involontaire. Le plaisir et le bien ne nous contraignent pas. S'en prendre à soi-même est souvent plus juste que de s'en prendre aux causes extérieures.

CHAPITRE II. — Suite : Seconde espèce des choses involontaires; les choses involontaires par ignorance; deux conditions : elles doivent être suivies de douleur et de repentir. — Il faut distinguer entre agir par ignorance, et agir sans savoir ce qu'on fait. — Exemples divers. — Définition de l'acte volontaire; les actions inspirées

par la passion ou le désir, ne sont pas involontaires.

Chapitre III. — Théorie de la préférence morale, ou intention; on ne peut la confondre ni avec le désir, ni avec la passion, ni avec la volonté, ni avec la pensée; rapports et différences de l'intention avec toutes ces choses. — La préférence morale peut se confondre avec la délibération qui précède nos résolutions.

Chapitre IV. — De la délibération. La délibération ne peut porter que sur les choses qui sont en notre pouvoir; il n'y a pas de délibération possible pour les choses éternelles, ni dans les sciences exactes; il n'y a de délibération que dans les choses obscures et douteuses. — La délibération porte sur les moyens qu'on doit employer, et non sur la fin qu'on désire. Elle ne concerne que les choses que nous croyons possibles. — Description de l'objet de la délibération. La préférence vient après la délibération; exemple tiré d'Homère. — Dernière définition de la préférence morale.

Chapitre V. — L'objet véritable de la volonté, c'est le bien : explication de cette théorie; difficultés des systèmes qui croient que l'homme poursuit le véritable bien, et de ceux qui croient qu'il ne poursuit que le bien apparent. — Avantage de l'homme vertueux; il n'y a que lui qui sache trouver le vrai dans tous les cas.

Chapitre VI. — La vertu et le vice sont volontaires. Réfutation d'une théorie contraire; l'exemple des législateurs, et les peines qu'ils portent dans leurs codes,

prouvent bien qu'ils croient les actions des hommes volontaires. — Réponse à quelques objections contre la théorie de la liberté. Nous disposons de nos habitudes ; c'est à nous de les régler, de peur qu'elles ne nous entraînent au mal. — Les vices du corps sont souvent volontaires comme ceux de l'âme ; et dans ce cas, ils sont aussi blâmables. — Le désir du bien n'est pas l'effet d'une disposition purement naturelle : il résulte de l'habitude, qui nous prépare à voir les choses sous un certain aspect. — Résumé de toutes les théories antérieures ; indication des théories qui vont suivre.

Chapitre VII. — Du courage : le courage est un milieu entre la peur et la témérité. — Ce qu'on craint en général, ce sont les maux. Distinction des maux ; il en est qu'on doit craindre, et d'autres qu'il faut savoir braver ; il ne faut craindre que les maux qui viennent de nous. — Le véritable courage est celui qui s'applique aux plus grands dangers et aux maux les plus redoutables ; le plus grand danger est le danger de la mort dans les combats. Beauté d'une mort glorieuse.

Chapitre VIII. — Des objets de crainte ; différences selon les individus ; règles générales qu'impose la raison ; définition du vrai courage. — Excès et défauts relatifs au courage ; les Celtes ; l'homme téméraire ; le fanfaron ; le lâche. — Rapports du courage à la témérité et à la lâcheté. — Le suicide n'est pas une preuve de courage. — Résumé.

Chapitre IX. — Espèces diverses de courage ; il y en

a cinq principales : — 1° Le courage civique : les héros d'Homère ; les soldats obéissant par crainte à leur chef ; — 2° Le courage de l'expérience : avantages des soldats aguerris ; les soldats sont souvent moins braves que les simples citoyens ; bataille d'Hermæum ; — 3° Le courage de la colère ; effets de la colère ; si elle peut réfléchir, elle devient un vrai courage ; — 4° Le courage qui vient de la confiance dans le succès ; intrépidité et sang-froid dans les dangers imprévus ; — 5° Le courage de l'ignorance ; il ne tient plus devant le vrai danger.

Chapitre X. — Le courage est toujours fort pénible, et c'est ce qui fait qu'il mérite tant d'estime. — Les athlètes. — La vertu en général exige des sacrifices et de douloureux efforts. — Fin de la théorie du courage.

Chapitre XI. — De la tempérance : elle ne s'applique qu'aux plaisirs du corps, et seulement à quelques-uns de ces plaisirs. — Il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe ; il n'y en a qu'indirectement dans ceux de l'odorat. — L'intempérance concerne plus particulièrement le sens du goût, et en général celui du toucher ; exemple de Philoxène d'Erix. — Caractère dégradant et brutal de l'intempérance ; elle ne jouit même du toucher que dans certaines parties du corps.

Chapitre XII. — Suite de la tempérance : désirs naturels et généraux ; désirs particuliers et factices. On pèche rarement en fait de désirs naturels ; on pèche le plus souvent par les passions particulières, en s'y livrant dans des conditions peu convenables. — La tempérance dans

les douleurs est plus difficile à définir que pour les plaisirs. — L'insensibilité à l'égard des plaisirs est chose très-rare, et n'a rien d'humain. — Portrait de l'homme vraiment tempérant.

Chapitre XIII. — Comparaison de l'intempérance et de la lâcheté ; l'intempérance paraît être plus volontaire, parce qu'elle n'est que le résultat du plaisir, que l'homme recherche naturellement. — Intempérance et désordre des enfants ; il faut que l'homme soumette ses désirs à la raison, comme l'enfant doit se soumettre aux ordres de son précepteur. — Fin de la théorie de la tempérance.

## LIVRE QUATRIÈME.

### ANALYSE DE DIFFÉRENTES VERTUS.

Chapitre I. — De la libéralité : définition de la libéralité. La prodigalité, l'avarice. Caractères généraux de la libéralité ; vertus accessoires qu'elle suppose. — La libéralité doit se mesurer à la fortune de celui qui donne. — Le libéral ne ressent pas trop vivement les pertes d'argent ; il est facile en affaires. — La prodigalité est beaucoup moins blâmable que l'avarice, bien qu'elle ait quelquefois les mêmes effets. — L'avarice est incurable ; nuances diverses de l'avarice.

Chapitre II. — De la magnificence : sa définition ; sa

différence avec la libéralité. Défaut et excès relatifs à la magnificence. — Qualités du magnifique; ses desseins; sa manière de faire les choses. — Dépenses où s'exerce plus spécialement la magnificence; dépenses publiques, dépenses privées. — Excès de magnificence : faste grossier et sans goût. — Défaut de magnificence : la mesquinerie.

Chapitre III. — De la magnanimité; définition. Les deux vices opposés, la petitesse d'âme et la vanité présomptueuse. — Le magnanime n'a jamais que l'honneur en vue; il est le plus vertueux des hommes. — Modération du magnanime dans toutes les fortunes; les avantages d'une grande position développent la magnanimité. — Hauteur et fierté du magnanime; son courage, son désintéressement, son indépendance, sa lenteur et son indolence, sa franchise, sa gravité silencieuse; ses manières personnelles. — L'homme sans grandeur d'âme. — Le sot vaniteux.

Chapitre IV. — Le juste milieu entre une ambition excessive et une complète indifférence pour la gloire, n'a pas reçu de nom spécial; il est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence. Sens équivoque du mot ambitieux, pris tantôt en bonne part et tantôt en mauvaise part. — Le juste milieu est sans nom pour beaucoup de vertus.

Chapitre V. — De la douceur, milieu entre l'irascibilité et l'indifférence. — Description de la douceur et des deux extrêmes contraires. Du caractère irascible; les

gens irascibles s'emportent vite et se calment de même ; les gens atrabilaires, tout au contraire. — Difficulté de fixer précisément les limites dans lesquelles doit se renfermer la colère.

Chapitre VI. — De l'esprit de société. L'homme aimable, et l'homme qui cherche trop à plaire. La disposition moyenne dans ce caractère se rapproche de l'amitié. — L'homme qui cherche à plaire doit avoir aussi de la fermeté dans certains cas et doit savoir faire de la peine quand il le faut; il sait encore traiter les gens suivant leur position. — Défauts opposés à ce caractère; la disposition moyenne en ce genre n'a pas reçu de nom spécial.

Chapitre VII. — De la véracité et de la franchise : elle est un milieu entre la vaine jactance, qui suppose des qualités que l'on n'a pas, et la réserve, qui rappetisse celles même qu'on a. — Caractère du véridique : il déteste le mensonge, et l'évite dans les petites choses comme dans les grandes. — Le fanfaron et le charlatan; leurs motifs divers. — Le caractère réservé ou ironique; Socrate; l'ironie, quand elle est modérée, est aimable et gracieuse.

Chapitre VIII. — De l'esprit de plaisanterie : l'homme de bon ton sait garder un juste milieu entre le bouffon, qui cherche toujours à faire rire, et l'homme à humeur farouche, qui ne se déride jamais. — Limites de la bonne plaisanterie : exemple de la vieille comédie et de la comédie nouvelle; règle que sait toujours se faire l'homme bien élevé. — Résumé.

Chapitre IX. — De la pudeur et de la honte : c'est plutôt une affection corporelle qu'une vertu ; elle ne sied bien qu'à la jeunesse ; et pourquoi. Plus tard, la honte qui consiste à rougir de ce qu'on a fait, ne peut jamais atteindre l'honnête homme, qui ne fait jamais rien de mal. — La honte indique d'ailleurs un sentiment d'honnêteté.

## LIVRE CINQUIÈME.

### THÉORIE DE LA JUSTICE.

Chapitre I. De la justice : définition. — Opposition générale des contraires, et spécialement des deux contraires, le juste et l'injuste. — Sens divers dans lesquels peut s'entendre le mot de justice. — Rapports de la justice à la légalité et à l'égalité. — La justice se rapporte surtout aux autres ; elle n'est pas purement individuelle ; c'est là ce qui établit une différence entr'elle et la vertu, avec laquelle elle se confond souvent.

Chapitre II. — Distinction à faire entre la justice ou l'injustice, et la vertu ou le vice. La justice est une espèce de vertu distincte de la vertu en général, comme la partie est distincte du tout. — Il faut distinguer aussi la justice ou l'injustice prise en général, de la justice ou de l'injustice dans un cas particulier. — La justice des actions est

d'ordinaire d'accord avec leur légalité. — Il faut distinguer deux espèces de justice ; justice distributive, politique et sociale; justice légale et réparatrice. Les relations des citoyens entr'eux sont de deux espèces, volontaires et involontaires.

Chapitre III. Première espèce de la justice. — La justice distributive ou politique se confond avec l'égalité. Le juste est un milieu comme l'égal. La justice suppose nécessairement quatre termes : deux personnes que l'on compare et deux choses que l'on attribue aux personnes. Mais il faut tenir compte du mérite relatif des personnes ; et c'est là le point difficile. — La justice distributive peut donc être représentée par une proportion géométrique, où les quatre termes sont entr'eux dans les rapports fixés par les mathématiciens.

Chapitre IV. — Seconde espèce de la justice : justice légale et réparatrice. La loi ne doit faire aucune acception des personnes ; elle doit tendre uniquement à rétablir l'égalité entre la perte faite par l'un et le profit fait par l'autre, dans les relations qui ne sont pas volontaires. Cette espèce de justice est une sorte de proportion arithmétique. Démonstration graphique. — Résumé de cette théorie générale de la justice.

Chapitre V. — La réciprocité ou le talion ne peut être la règle de la justice ; erreur des Pythagoriciens. — La réciprocité proportionnelle des services est le lien de la société. Règle de l'échange : rôle de la monnaie dans toutes les transactions sociales. Cette fonction de la mon-

naie, mesure commune de tout, est purement conventionnelle. — Définition générale de la justice et de l'injustice.

Chapitre VI. — Des caractères et des conditions de l'injustice et du délit. — On peut commettre un crime sans être absolument criminel. — De la justice sociale et politique; du magistrat civil; ses hautes fonctions; sa noble récompense. — Le droit du père et du maître ne peut se confondre avec le droit politique; il y a une sorte de justice politique entre le mari et la femme.

Chapitre VII. — Dans la justice sociale, et dans le droit civil et politique, il faut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal. Les choses de nature, sans être immuables, sont cependant moins sujettes à changer que les lois humaines. Il y a sous chaque disposition particulière de la loi des principes généraux, qui ne changent point. — Distinction du délit spécial et de l'injuste en général.

Chapitre VIII. — L'intention est un élément nécessaire du délit et de l'injustice; les actes involontaires, ou imposés par une force supérieure, ne sont pas des actes coupables. De la préméditation; la colère excuse en partie les actions qu'elle fait commettre. — Des fautes qu'on peut pardonner; des fautes impardonnables.

Chapitre IX. — Réfutation de quelques définitions de l'injustice: erreur d'Euripide. L'injustice qu'on fait est toujours volontaire; celle qu'on souffre ne l'est réellement

jamais. Réponse à quelques objections. Définition plus complète de l'injustice. — On ne peut pas se faire d'injustice à soi-même; Glaucus et Diomède. Dans un partage inique, le coupable est celui qui le fait, et non celui qui l'accepte. — Des devoirs du juge. — Difficulté et grandeur de la justice. Classe spéciale d'êtres qui peuvent la pratiquer. Elle est une vertu essentiellement humaine.

Chapitre X. — De l'honnêteté : ses rapports et ses différences avec la justice. L'honnêteté est dans certains cas au-dessus de la justice elle-même, telle que la loi la détermine. La loi doit nécessairement employer des formules générales, qui ne peuvent s'appliquer à tous les cas particuliers ; l'honnêteté ou l'équité redresse et complète la loi. — Définition de l'honnête homme.

Chapitre XI. — On ne peut être réellement injuste envers soi-même. Du suicide. La société a raison de le flétrir; c'est un crime envers elle. — Il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre. — Explication de cette opinion, qu'on peut être injuste envers soi-même : une partie de l'âme peut être injuste envers une des autres parties. — Fin de la théorie de la justice.

## LIVRE SIXIÈME.

### THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

Chapitre I. — Des vertus intellectuelles. Nécessité de

donner plus de précision aux théories précédentes; insuffisance des règles générales. — Pour bien expliquer les vertus intellectuelles, il faut faire une étude exacte de l'âme. Dans la raison, il y a deux parties distinctes: l'une qui n'est relative qu'à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère et calcule sur les choses contingentes. Rôles divers, dans l'âme de l'homme, de la sensation, de l'intelligence et de l'instinct; c'est toujours la libre préférence de l'âme, éclairée par la raison, qui est le principe du mouvemnt. La préférence et la délibération ne s'appliquent jamais qu'à l'avenir.

Chapitre II. — L'âme a cinq moyens d'arriver à la vérité: l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. De la science; définition de la science; ce qu'on sait ne peut être autrement qu'on ne le sait; l'objet de la science est nécessaire, immuable, éternel; la science se fonde sur des principes indémontrables, que donne l'induction, et sur lesquels s'appuie le syllogisme pour en tirer une conclusion, certaine, mais moins évidente qu'eux. — Citations des Analytiques.

Chapitre III. — De l'art. Définition de l'art: il est le résultat de la faculté de produire et non de l'action proprement dite; il ne s'applique qu'aux choses contingentes, et qui peuvent être ou n'être pas. Il est dirigé par la raison vraie; l'inhabileté n'est dirigée que par une fausse raison.

Chapitre IV. — De la prudence. Définition de la prudence; elle ne s'applique qu'aux choses contingentes;

ses différences avec l'art et la science. Exemple de Périclès. Influences fâcheuses des émotions du plaisir et de la douleur sur la prudence et sur la conduite de l'homme. — La prudence, une fois acquise, ne se perd plus.

Chapitre V. — De la science et de l'intelligence : l'intelligence, l'entendement est la faculté qui connaît directement les principes indémontrables. — La sagesse ou la parfaite habileté doit être considérée comme le plus haut degré de la science; elle s'élève au-dessus des biens humains et des intérêts personnels : Phidias, Polyclète, Anaxagore, Thalès. — La prudence, qui est essentiellement pratique, doit surtout connaître les détails et les faits particuliers.

Chapitre VI. — Rapports de la prudence à la science politique; elle ne concerne que l'individu, et règle, comme il convient, ses intérêts personnels. L'intérêt de l'individu ne peut être séparé de celui de la famille et de celui de l'État. — La jeunesse ne peut avoir la prudence, qui ne s'acquiert que par une longue expérience. — La prudence ne peut se confondre avec la science; elle se rapproche davantage de la sensation.

Chapitre VII. — De la délibération : caractère de la sage délibération; elle diffère de la science; elle suppose toujours une recherche et un calcul; elle n'est pas non plus un hasard ni la simple opinion. — Définition de la sage délibération : c'est un jugement droit appliqué à ce qui est vraiment utile; elle peut être absolue, ou spéciale.

Chapitre VIII. — De l'intelligence ou compréhension, et de l'inintelligence. L'intelligence ne se confond pas avec la science ni avec l'opinion ; elle s'applique aux mêmes objets que la prudence; elle se manifeste surtout dans la rapidité à apprendre et à comprendre les choses. — Du bon sens.

Chapitre IX. — Toutes les vertus intellectuelles tendent au même but ; elles s'appliquent toutes à l'action, c'est-à-dire, aux termes inférieurs et derniers. Elles sont en général des dons de la nature, et elles ne peuvent point s'acquérir. Elles se produisent et s'accroissent avec l'âge. — Importance qu'il faut attacher à l'avis des personnes expérimentées et des vieillards.

Chapitre X. — De l'utilité pratique des vertus intellectuelles. Comparaison de la sagesse et de la prudence. La sagesse n'a pas pour but spécial le bonheur ; la prudence éclaire l'homme sur les moyens d'arriver au bonheur ; mais en réalité elle ne le rend pas plus habile à se l'assurer. La sagesse et la prudence contribuent cependant au bonheur de l'homme, ainsi que la vertu, en assignant un louable but à ses efforts. — De l'habileté dans la conduite de la vie; ses rapports à la prudence ; il n'y a pas de prudence sans vertu.

Chapitre XI. — Des vertus naturelles : les vertus que nous tenons de la nature ne sont pas à proprement parler des vertus, tant que nous ne les avons pas éclairées par la raison et fortifiées par une habitude volontaire. Théorie de Socrate, en partie vraie, en partie fausse, sur la nature

de la vertu. — La vertu ne peut pas se confondre avec la raison; mais sans raison, il n'y a pas de vertu. La prudence est d'ailleurs inférieure à la sagesse, et ne travaille que pour elle.

## LIVRE SEPTIÈME.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

CHAPITRE I. — Nouveau sujet d'études. Le vice, l'intempérance et la brutalité. La vertu contraire à la brutalité est un héroïsme presque divin; mot des Spartiates. Méthode à suivre dans ces nouvelles recherches : d'abord exposer les faits et les opinions le plus généralement admises; et ensuite, discuter les questions controversées. — De la tempérance et de la fermeté à tout endurer; opinion reçue à ce sujet.

CHAPITRE II. — Explication de l'intempérance. On est intempérant tout en sachant qu'on l'est. — Réfutation de Socrate, qui soutient que le vice n'est jamais que le résultat de l'ignorance; objections contre cette théorie. — Nuances diverses de la tempérance et de l'intempérance, selon les cas. Le Néoptolème de Sophocle; dangers des sophismes. — De l'intempérance absolue et générale. — Fin des questions préliminaires sur l'intempérance.

CHAPITRE III. — L'intempérant sait-il bien la faute

qu'il commet ? L'intempérance s'applique-t-elle à tout ? ou seulement à des actes d'un certain ordre ? Évidemment, la faute est beaucoup plus grave quand on s'en rend compte en la commettant. — Explication de l'erreur dans laquelle tombe l'intempérant ; il peut connaître la règle générale, sans la connaître et l'appliquer dans le cas particulier où il agit. — Le syllogisme de l'action ; l'intempérant ne connaît que le dernier terme et ne connaît pas le terme universel. — Justification définitive des théories de Socrate, qui croit que l'homme ne fait jamais le mal que par ignorance.

Chapitre IV. — Que doit-on entendre par l'intempérance prise d'une manière absolue ? — Espèces diverses des plaisirs et des peines ; plaisirs nécessaires résultant des besoins du coprs ; plaisirs volontaires. — L'intempérance et la tempérance concernent surtout les jouissances corporelles. — Distinction entre les désirs qui sont légitimes et louables, et ceux qui ne le sont pas ; dans les désirs de cette première espèce, l'excès seul est à blâmer : Niobé, Satyrus. — L'intempérance et la tempérance correspondent à la débauche et à la sobriété.

Chapitre V. — Des choses qui sont naturellement agréables et de celles qui le deviennent par l'habitude ; goûts monstreux et féroces ; exemples divers ; goûts bizarres et maladifs. On ne peut pas dire que ces goûts soient des preuves d'intempérance. — L'intempérance prise en un sens absolu est l'opposé de la sobriété.

Chapitre VI. — L'intempérance en fait de colère est

moins coupable que l'intempérance des désirs. Le désir est plus dénué de raison encore que la colère. Exemples divers. — Trois classes différentes de plaisirs; la condition des brutes est moins basse que celle de l'homme dégradé par le vice.

Chapitre VII. — Dispositions diverses des individus relativement à la tempérance et à la débauche. — Caractère propre du débauché; sa définition. — La violence des désirs rend les fautes plus excusables. — Définition de la mollesse. — L'intempérance peut avoir deux causes, l'emportement ou la mollesse; différence de ces deux causes.

Chapitre VIII. — Comparaison de l'intempérance et de l'esprit de débauche. L'intempérance est moins coupable; elle n'est pas réfléchie; elle est intermittente. La débauche au contraire est une perversité profonde qui, en faisant le mal, ne se contraint point elle-même. — Portrait de l'intempérant.

Chapitre IX. — L'homme tempérant n'obéit qu'à la droite raison. — L'entêtement a quelques rapports avec la domination de soi-même: motifs ordinaires de l'entêtement. Du changement d'opinion; on peut n'avoir aussi pour changer d'opinions que de louables motifs; exemple de Néoptolème. — La tempérance se trouve entre l'insensibilité, qui repousse les plaisirs les plus permis, et la débauche, qui a perdu toute domination de soi. — Rapports de la tempérance à la sobriété; leurs différences.

Chapitre X. — La prudence et l'intempérance sont

incompatibles. — Nouveau portrait de l'intempérant. — L'intempérance naturelle est plus difficile à guérir que l'intempérance résultant de l'habitude. — Résumé des théories sur l'intempérance.

Chapitre XI. — Il importe au philosophe qui étudie la science politique, de connaître à fond la nature du plaisir et de la douleur. — Le plaisir est-il un bien ? Est-il le bien suprême ? Arguments en sens divers sur cette question. — Des espèces et des causes du plaisir. Réponse aux diverses objections faites contre le plaisir. Le sage fuit les plaisirs qui ne sont pas des plaisirs absolument, et qui sont accompagnés d'un mélange de douleur.

Chapitre XII. — Opinions communes sur la douleur et le plaisir, que l'on confond avec le mal et le bien : erreur de Speusippe. — Rapports du plaisir et du bonheur ; dangers d'une excessive prospérité. Le bonheur est le développement complet de toutes nos facultés ; et l'activité est elle-même un réel plaisir.

Chapitre XIII. — Des plaisirs du corps. Fausses théories sur ce sujet ; il ne faut pas proscrire les plaisirs du corps absolument ; mais il faut les restreindre dans les limites où ils sont nécessaires. — Cause de l'erreur qui fait prendre les plaisirs du corps pour les seuls plaisirs ; ils nous consolent souvent de nos chagrins. La jeunesse. Les tempéraments mélancoliques. — Nature de l'homme, qui a besoin de changement. Dieu seul dans sa perfection ne change jamais. Le méchant aime à changer sans cesse. — Fin de la théorie du plaisir.

## LIVRE HUITIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

—

CHAPITRE I. — De l'amitié. Ses caractères généraux ; elle est nécessaire à la vie de l'homme ; son importance individuelle, son importance politique. — L'amitié est aussi honorable que nécessaire. — Théories diverses sur l'amitié et l'amour. Explications physiques : Euripide, Héraclite, Empédocle. Il ne faut étudier l'amitié et l'amour que dans l'homme.

CHAPITRE II. — De l'objet de l'amitié. Le bien, le plaisir et l'intérêt, sont les trois seules causes qui peuvent provoquer l'amitié. — Du goût que l'on éprouve pour les choses inanimées. — Bienveillance réciproque, mais ignorée. Pour être vraiment amis, il faut se connaître et savoir directement le bien qu'on se veut l'un à l'autre.

CHAPITRE III. — L'amitié revêt la nuance des motifs qui l'inspirent ; elle est comme eux de trois espèces : d'intérêt, de plaisir et de vertu. — Fragilité des deux premières d'espèces d'amitié ; les vieillards n'aiment guères que par intérêt ; et les jeunes gens, par plaisir. Amitiés passagères de la jeunesse. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus solide. Mais elle est la plus rare ; elle ne se forme qu'avec le temps, et elle doit être égale de part et d'autre.

Chapitre IV. — Comparaison des trois espèces d'amitiés. — Les amitiés par intérêt ne durent qu'autant que l'intérêt lui-même ; les amitiés par plaisir passent en général avec l'âge ; l'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié ; elle seule résiste à la calomnie. — Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celle-là sous certains rapports.

Chapitre V. — Il faut, pour l'amitié, comme pour la vertu, distinguer la disposition morale, et l'acte lui-même. On peut être très-sincèrement amis sans faire acte d'amitié : effets de l'absence. — Les vieillards et les gens d'un caractère rude et austère sont peu portés à l'amitié. — La vie commune est surtout le but et le signe de la véritable amitié. Éloignement des vieillards et des humoristes pour la vie commune ; leur affection peut n'en être pas moins réelle.

Chapitre VI. — La véritable amitié ne s'adresse guère qu'à une seule personne. Les liaisons très-nombreuses n'ont rien de profond. — L'amitié par plaisir se rapproche plus de la véritable que l'amitié par intérêt — Amitiés des gens riches : leurs amis sont très-divers ; la véritable amitié est très-rare pour eux. — Résumé sur les deux espèces inférieures d'amitié.

Chapitre VII. — Des amitiés ou affections qui s'attachent à des supérieurs : le père et le fils ; le mari et la femme ; le magistrat et les citoyens. — Pour que l'amitié naisse et subsiste, il faut que la distance entre les personnes ne soit pas trop grande ; rapport des hommes aux

Dieux. — Question subtile que cette considération fait soulever.

Chapitre VIII. — En général, on préfère être aimé plutôt que d'aimer soi-même : rôle du flatteur. — De la cause qui fait qu'on recherche la considération des gens qui ont une haute position. — Exemple de l'amour maternel. — La réciprocité d'affection est surtout solide, quand elle est fondée sur le mérite spécial de chacun des amis ; liaison entre gens inégaux. — Ridicule des amants. — Rapports des contraires ; ils ne tendent pas l'un vers l'autre ; ils tendent au juste milieu.

Chapitre IX. — Rapports de la justice et de l'amitié sous toutes ses formes. — Lois générales des associations, quelles qu'elles soient. Toutes les associations particulières ne sont que des parties de la grande association politique. Chacun dans l'État concourt à l'intérêt commun, qui est le but de l'association générale. — Fêtes solennelles ; sacrifices, banquets ; origine des fêtes sacrées.

Chapitre X. — Considérations générales sur les diverses formes de gouvernements : royauté, aristocratie, timocratie ou république. Déviation de ces trois formes : la tyrannie, l'oligarchie, la démagogie. — Succession des diverses formes politiques. — Comparaison des gouvernements différents avec les diverses associations que présente la famille. — Rapports du père aux enfants ; pouvoir paternel chez les Perses ; rapports du mari à la femme ; rapports des frères entr'eux.

Chapitre XI. — Sous toutes les formes de gouvernements, les sentiments d'amitié et de justice sont toujours en rapport les uns avec les autres. — Les rois, pasteurs des peuples. — Bienfaits de l'association paternelle. L'affection du mari pour la femme est aristocratique; celle des frères entr'eux est timocratique. — La tyrannie est la forme politique où il y a le moins d'affection et de justice ; la démocratie est celle où il y en a le plus.

Chapitre XII. — Des affections de famille. — De la tendresse des parents pour leurs enfants, et des enfants pour leurs parents ; la première est en général plus vive que l'autre. — Affection des frères entr'eux : motifs sur lesquels elle s'appuie. — Affection conjugale : les enfants sont un lien de plus entre les époux. — Rapports généraux de justice entre les hommes.

Chapitre XIII. — Les plaintes et les réclamations ne sont pas à craindre dans les amitiés par vertu ; elles sont plus fréquentes dans les amitiés par plaisir ; elles se produisent surtout dans les liaisons par intérêt. — Deux espèces de liaisons d'intérêt : l'une purement morale, l'autre légale. — Des règles à suivre dans la juste reconnaissance et l'acquittement des dettes ou des obligations qu'on a contractées. — L'étendue d'un service doit-elle se mesurer sur l'utilité de celui qui en a profité, ou sur la générosité de celui qui l'a rendu? — Sentiments différents de l'obligé et du bienfaiteur. — Supériorité des amitiés par vertu.

Chapitre XIV. — Des dissentiments dans les liaisons

où l'un des deux est supérieur à l'autre. Chacun tire de l'amitié ce qu'il doit en retirer ; l'un, l'honneur ; l'autre, le profit. — Des honneurs publics. — Des rapports dans lesquels il est impossible à l'homme de s'acquitter pleinement. — Vénération envers les Dieux et envers les parents. — Relations du père et du fils.

## LIVRE NEUVIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ. — SUITE.

CHAPITRE I. — Des causes de mésintelligences dans les liaisons où les amis ne sont pas égaux. Des mécomptes réciproques. — Est-ce celui qui a rendu le service le premier, qui doit fixer le taux de la rémunération? Procédé de Protagore et des Sophistes. — Vénération profonde qu'on doit avoir pour les maîtres qui vous ont enseigné la philosophie. — Lois de quelques États où les transactions volontaires ne peuvent donner ouverture à une action judiciaire.

CHAPITRE II. — Distinctions et limites des devoirs et des égards selon les personnes. Délicatesse de ces questions. Règles générales; exceptions; cas particuliers; — Devoirs envers les parents, les frères, les amis, les concitoyens; devoirs envers l'âge. — Nuances à observer dans toute la conduite.

Chapitre III. — Rupture des amitiés. Causes diverses qui peuvent l'amener. On ne peut se plaindre que si l'on a été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux; il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des amis devient plus vertueux; il ne doit pas rompre absolument, et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé.

Chapitre IV. — L'amitié qu'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même. On ne peut s'aimer qu'autant qu'on est bon. — Portrait de l'honnête homme; il est en paix avec lui-même, parce qu'il fait le bien exclusivement en vue du bien. La vie est pleine de douceur pour lui. — Rapports de l'amitié et de l'égoïsme. Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; discordes de son âme; haine de la vie; horreur de soi-même. — Le suicide. — Avantages de la vertu.

Chapitre V. — De la bienveillance. Elle diffère de l'amitié et de l'inclination. — Elle peut s'adresser à des inconnus, et elle est très-superficielle. — Influence décisive de la vue sur l'amitié et l'amour. — Comment la bienveillance peut devenir de l'amitié. — Motif ordinaire de la bienveillance.

Chapitre VI. — De la concorde. Elle se rapproche de l'amitié. — Il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions. — Admirables effets de la concorde dans les États; c'est l'amitié civile. — Effets désastreux des discordes : Étéocle et Polynice. — La concorde suppose tou-

jours des gens de bien. Les méchants sont perpétuellement en désaccord, à cause de leur égoïsme sans frein.

Chapitre VII. — Des bienfaits. Le bienfaiteur aime en général plus que l'obligé. — Explications fausses de ce fait étrange. Mauvaise comparaison des dettes; Épicharme. Explication particulière d'Aristote. — Amour des artistes pour leurs œuvres; amour des poètes pour leurs vers. — L'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur. — Plaisir actif supérieur au plaisir passif. — On se plaît au bien qu'on fait; on aime davantage ce qui coûte de la peine. — Attachement plus vif des mères pour leurs enfants.

Chapitre VIII. — De l'égoïsme ou amour de soi. Le méchant ne pense qu'à lui-même; l'homme de bien ne pense jamais qu'à bien faire, sans considérer son propre intérêt. — Sophisme pour justifier l'égoïsme. Il faut bien distinguer ce qu'on entend par ce mot. Égoïsme blâmable et vulgaire. L'égoïsme qui consiste à être plus vertueux et plus désintéressé que tout le monde, est fort louable. — Dévouement à ses amis, à sa patrie; dédain des richesses. Passion excessive pour le bien et pour la gloire.

Chapitre IX. — A-t-on besoin d'amis quand on est dans le bonheur? Arguments en sens divers. — A-t-on plus besoin d'amis dans le malheur que dans le bonheur? — L'homme heureux ne peut être solitaire; il a besoin de faire du bien à ses amis, et de voir leurs actions vertueuses: Théognis cité. C'est encore agir vertueusement

que de les contempler ; se sentir agir et vivre dans ses amis est un très-vif plaisir ; et on ne l'a que dans l'intimité. — L'homme heureux doit avoir des amis vertueux comme lui.

Chapitre X. — Du nombre des amis. Pour les amis par intérêt, il en faut peu ; car on ne saurait rendre service à tous ; pour les amis de plaisir, un petit nombre suffit ; pour les amis par vertu, il n'en faut avoir qu'autant qu'on en peut aimer intimement ; le nombre en est fort restreint. — L'amour, qui est l'excès de l'affection, ne s'adresse qu'à un seul être. — Les amitiés illustres ne sont jamais qu'à deux ; mais on peut aimer un grand nombre de ses concitoyens.

Chapitre XI. — Les amis sont-ils plus nécessaires dans la prospérité ou dans le malheur ? Raisons dans les deux sens : la présence seul des amis et leur sympathie soulagent notre peine ; elle accroît notre bonheur. — N'appeler ses amis qu'avec réserve, quand on est dans le chagrin. Aller spontanément vers eux, quand ils souffrent. — Montrer peu d'empressement à leur demander service pour soi-même, mais ne pas refuser obstinément. — Résumé.

Chapitre XII. — Douceurs de l'intimité. L'amitié est comme l'amour ; il faut toujours se voir. — Occupations communes qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants se corrompent mutuellement. — Les bons s'améliorent encore par leur commerce réciproque. — Fin de la théorie de l'amitié.

—

## LIVRE DIXIÈME.

### DU PLAISIR ET DU VRAI BONHEUR.

—

Chapitre I. — Du plaisir. C'est le sentiment le mieux approprié à l'espèce humaine ; immense importance du plaisir dans l'éducation et dans la vie. — Théories contraires sur le plaisir ; tantôt on en fait un bien ; tantôt on en fait un mal. — Utilité de faire accorder ses maximes et sa conduite.

Chapitre II. — Examen des théories antérieures sur la nature du plaisir. Eudoxe en faisait le souverain bien, parce que tous les êtres le recherchent et le désirent. Eudoxe appuyait ses théories par la parfaite sagesse de sa conduite. — Argument tiré de la nature de la douleur ; tous les êtres la fuient. — Opinion de Platon. — Solution particulière d'Aristote. — Ce que tous les êtres recherchent doit être un bien. — L'argument tiré du contraire n'est pas bon, parce que le mal peut être le contraire d'un autre mal. — Réfutation de quelques autres arguments. — Le plaisir n'est pas une simple qualité ; il n'est pas non plus un mouvement ; ce n'est pas davantage la satisfaction d'un besoin. — Des plaisirs honteux ne sont pas de vrais plaisirs. — Indication de quelques solutions. — Résumé : le plaisir n'est pas le souverain bien ; il y a des plaisirs désirables.

Chapitre III. — Théorie nouvelle du plaisir. Réfutations de quelques autres théories antérieures ; le plaisir n'est ni un mouvement ni une génération successive. — Espèces différentes du mouvement. Tous les mouvements en général sont incomplets, et ne sont jamais parfaits à un moment quelconque de la durée. — Le plaisir est un tout indivisible, à quelque instant de la durée qu'on l'observe.

Chapitre IV. — Suite de la théorie du plaisir. L'acte le plus complet est celui qui se fait dans les meilleures conditions. — Le plaisir complète et achève l'acte, quand l'être qui sent, et l'objet senti, sont dans les conditions voulues. — Le plaisir ne peut pas être continuel plus que la peine ; faiblesse humaine. — Plaisir de la nouveauté. — L'homme aime le plaisir, parce qu'il aime la vie. Liaison étroite du plaisir et de la vie.

Chapitre V. — De la différence des plaisirs. Elle vient de la différences des actes. — On réussit d'autant mieux qu'on a plus de plaisir à faire les choses. — Les plaisirs propres aux choses, les plaisirs étrangers ; les uns troublent les autres, parce qu'on ne peut bien faire deux choses à la fois. Exemple des spectateurs au théâtre et leurs distractions. — Plaisirs de la pensée, plaisirs des sens. — Le plaisir varie suivant les êtres, et même d'individu à individu dans une même espèce. — C'est la vertu qui doit-être la mesure des plaisirs.

Chapitre VI. — Récapitulation rapide de la théorie sur le bonheur. Il n'est pas une simple manière d'être.

C'est un acte libre et indépendant, sans autre but que lui-même, et conforme à la vertu. — Le bonheur ne peut être confondu avec les amusements et les plaisirs ; l'amusement ne peut être le but de la vie : les enfants, les tyrans. — Maxime excellente d'Anacharsis. — Le divertissement n'est qu'un repos et une préparation au travail. — Le bonheur est extrêmement sérieux.

Chapitre VII. — Suite de la récapitulation des théories sur le bonheur. L'acte de l'entendement constitue l'acte le plus conforme à la vertu, et par suite le plus heureux ; il peut être le plus continuel. — Plaisirs admirables de la philosophie. — Indépendance absolue de l'entendement et de la science ; il est à lui-même son propre but ; calme et paix profonde de l'entendement. Troubles de la politique et de la guerre. L'entendement est un principe divin dans l'homme. — Supériorité infinie de ce principe ; grandeur de l'homme ; le bonheur est dans l'exercice de l'intelligence.

Chapitre VIII. — Le second degré du bonheur, c'est l'exercice de la vertu, autre que la sagesse. La vertu morale tient parfois aux qualités physiques du corps et s'allie fort bien à la prudence. — Supériorité du bonheur intellectuel. Il ne dépend presqu'en rien des choses extérieures. — La vertu consiste à la fois dans l'intention et dans les actes. — Le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. Exemple des Dieux. C'est leur faire injure que de leur supposer une autre activité que celle de la pensée. — Exemple contraire des animaux ; ils n'ont pas de bonheur, parce qu'ils ne pensent point. — Le bonheur

est en proportion de la pensée et de la contemplation.

Chapitre IX. — Le bonheur suppose un certain bien-être extérieur; mais ce bien-être est très-limité. — La position la plus modeste n'empêche ni la vertu ni le bonheur. — Opinion de Solon; opinion d'Anaxagore. Il ne faut croire les théories que quand elles s'accordent avec les faits. — Grandeur du sage; il est l'ami des Dieux; il est le seul heureux.

Chapitre X. — Impuissance des théories; importance de la pratique; opinion de Théognis. — La raison ne parle qu'au petit nombre. Les multitudes ne peuvent être conduites et corrigées que par la crainte des châtiments. — Influence de la nature; nécessité d'une bonne éducation; elle ne peut être réglée que par la loi. Sages conseils donnés au législateur par Platon. — Emploi simultané de la pratique et de la force. La loi seule a la puissance de commander efficacement. — Éducation publique; éducation particulière; utilités des règles générales et de la science; l'expérience. — Rôle admirable du législateur. — Métier peu utile et peu honorable des sophistes qui enseignent la politique. Elle est indispensable. Les études théoriques sur les constitutions peuvent être de quelque utilité. — Recueil des Constitutions. — Liaison de la politique à la morale; annonce de la Politique d'Aristote, faisant suite à sa Morale.

# LA GRANDE MORALE

## LIVRE PREMIER.

Chapitre. I. — De la nature de la Morale. Elle fait partie de la politique. — Il faut étudier la vertu surtout à un point de vue pratique, afin de la connaître et de l'acquérir. — Travaux antérieurs : Pythagore, Socrate, Platon; défauts de leurs théories. L'auteur essaiera de les compléter. — Principes généraux sur le bien. La politique, qui est le premier des arts, doit étudier le bien applicable à l'homme. De l'idée du bien. Du bien réel et commun dans les choses. — Rôle de la définition et de l'induction dans cette étude, — La politique et la morale n'ont point à s'occuper de l'idée absolue du bien. Le bien est dans toutes les catégories, et chaque bien spécial est l'objet d'un art spécial. — Erreur de Socrate qui prenait la vertu pour une science.

Chapitre II. — Division ordinaire des biens : biens précieux et honorables ; biens louables ; biens qui ne sont qu'en puissance; biens conservatifs ; biens désirables partout et toujours ; biens qui sont des fins ; biens qui ne sont pas des fins. — De la méthode à suivre pour étudier

le bien suprême. — Difficulté et incertitude de cette recherche.

Chapitre III. — Autre division des biens : biens de l'âme ; biens du corps ; biens extérieurs. — La fin est toujours double. — L'usage et la simple possession. — L'acte est supérieur à la faculté.

Chapitre IV. — La vertu est dans l'âme, et c'est l'âme qui constitue l'homme essentiellement. — Définition du bonheur. Ses conditions nécessaires en lui-même, et dans les êtres qui peuvent le posséder. — Le bonheur consiste surtout dans l'acte. — Digression sur les facultés diverses de l'âme, et spécialement sur la faculté nutritive.

Chapitre V. — Division de l'âme en deux parties : l'une, raisonnable ; l'autre, irrationnelle. Vertus de l'une et de l'autre. — L'excès, soit en plus, soit en moins, détruit la vertu. Exemples divers. Exemple spécial du courage.

Chapitre VI. — De l'influence du plaisir et de la douleur sur la vertu. — De l'influence de l'habitude. — La morale tire son nom de l'habitude, dans la langue grecque.

Chapitre VII. — Des divers phénomènes de l'âme : les affections, les facultés, les dispositions. — Définition de ces trois choses. — La bonne disposition est également éloignée de l'excès en plus et du défaut en moins. — Exemples divers.

Chapitre VIII. — Des dispositions : bonnes, elles sont

dans une sorte de milieu; mauvaises, elles sont dans l'excès ou dans le défaut. — Objections sur les biens qui ne sont ni dans le défaut ni dans l'excès. — Réfutation de cette objection.

Chapitre IX. — Le contraire du milieu, qui est la vertu, est tantôt le défaut, tantôt l'excès. Exemples divers et opposés. — Les deux extrêmes peuvent être contraires au milieu. — Deux méthodes pour distinguer le contraire. Voir quel est le contraire le plus éloigné. Voir aux penchants naturels. — Difficulté et mérite de la vertu.

Chapitre X. — La vertu dépend de l'homme; elle est volontaire, ainsi que le vice. — Erreur de Socrate. — Les législations, l'estime et le mépris des hommes prouvent que la vertu dépend de notre libre arbitre. — Autres preuves à l'appui de cette théorie. — L'homme, comme le reste de la nature, a la force de produire certaines choses et certains actes. Ces actes changent, et avec eux changent aussi les principes par lesquels l'homme les produit : la volonté, la détermination. — La liberté dans l'homme est incontestable.

Chapitre XI. — Théorie de la liberté dans l'homme, — Définition de l'acte volontaire et libre. — Trois espèces d'appétits. — Le plaisir est la suite de tout ce qu'on fait par désir; la douleur, de tout ce qu'on fait par nécessité. — Objection à cette théorie. — L'intempérance, dit-on, est involontaire. Réfutation de cette théorie.

Chapitre XII. — Suite de la réfutation précédente. — Autre objection pour prouver que l'intempérance est involontaire. Cette objection s'applique aux actes de la colère et à ceux de la volonté, comme à ceux du désir. — Réfutation de cette seconde objection. Le mépris qu'on a pour l'intempérant, prouve bien qu'il agit volontairement,

Chapitre XIII. — Définition de la violence ou force : elle peut agir sur les êtres animés, tout aussi bien que sur les êtres inanimés. Il y a violence toutes les fois que la cause qui fait agir est extérieure aux êtres qu'elle meut. Il n'y a plus violence quand la cause est dans les êtres eux-mêmes.

Chapitre XIV. — Définition des idées de nécessité et de nécessaire. — Exemples divers.

Chapitre XV. — De l'acte volontaire : c'est l'intention qui en fait toute l'importance. — Exemple de la femme qui empoisonne son amant dans un philtre, en voulant s'en faire aimer.

Chapitre XVI. — La préférence réfléchie ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté, ni même avec la pensée. Elle est la combinaison de plusieurs facultés. — Définition de la préférence : elle ne s'applique qu'aux moyens et non au but ; elle suppose une délibération antérieure de l'intelligence. — L'acte volontaire doit se distinguer de l'acte de préférence et de préméditation. — Exemple de quelques législateurs qui ont fait cette dis-

tinction. — Il n'y a de préférence possible que dans les choses où l'homme agit. La préférence n'a pas de place dans la science. Elle a lieu dans l'action, parce que l'homme peut s'y tromper en deux sens : ou par excès, ou par défaut.

Chapitre XVII. — Suite de la théorie précédente. — La sensibilité ne délibère pas, parce que tous ses actes sont spéciaux et déterminés. — De l'objet que poursuit la vertu : c'est le but lui-même, et non les moyens qui peuvent y mener.

Chapitre XVIII. — La véritable fin de la vertu, c'est le bien ; mais il faut entendre le bien pratique et réel. — On ne peut juger les hommes que sur les actes et non sur les intentions. — Théorie des milieux dans les passions.

Chapitre XIX. — Du courage : il se rapporte à la peur, ou au sang-froid dans certains cas. — Portrait de l'homme courageux. On ne peut pas dire que les soldats soient courageux ; c'est par habitude qu'ils bravent le danger et avec certaines conditions. — Erreur de Socrate, qui du courage fait une science. — On n'est pas courageux, quand la fermeté que l'on montre vient de l'ignorance du danger, ou d'une passion qui emporte. — Du courage social : Homère cité. — Ce n'est pas encore le vrai courage que celui qui vient de l'espérance ou du désir. — Définition du véritable courage.

Chapitre XX. — De la tempérance. — Définition :

c'est le milieu entre la licence et l'insensibilité dans les plaisirs des deux sens du toucher et du goût exclusivement. — L'homme seul peut être tempérant, parce qu'il est le seul être qui soit doué de raison.

Chapitre XXI. — De la douceur : c'est le milieu entre l'irascibilité, et l'indifférence, qui reste impassible. — Les deux extrêmes sont également blâmables. — Il n'y a que le milieu qui mérite nos louanges.

Chapitre XXII. — De la libéralité : elle est le milieu entre la prodigalité et l'avarice. Ces deux excès sont blâmables ; le milieu seul est digne de louanges. — Espèces diverses de l'avarice. L'homme libéral ne doit pas s'occuper d'amasser de l'argent et de faire fortune.

Chapitre XXIII. — De la grandeur d'âme : elle est le milieu entre l'insolence et la bassesse. — Le magnanime n'ambitionne que l'estime et la considération des honnêtes gens. — Définition du magnanime.

Chapitre XXIV. — De la magnificence : elle est un milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte à la manière de dépenser convenablement, selon les temps, les lieux et les choses. — Le faste. — La mesquinerie. — Définition de la véritable magnificence.

Chapitre XXV. — De l'indignation qu'inspire le sentiment de la justice. Elle tient le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la malveillance, qui se réjouit de leurs maux.

Chapitre XXVI. — De la dignité et du respect de soi dans les rapports de société. Elle tient le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle même, et la complaisance, qui recherche tout le monde.

Chapitre XXVII. — De la modestie : elle tient le milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout embarrasse.

Chapitre XXVIII. — De l'amabilité : elle est le milieu entre la bouffonnerie, qui plaisante de tout et constamment, et la rusticité, qui ne plaisante jamais et qui se blesse aisément. La véritable amabilité se prête facilement à lancer des plaisanteries et à en recevoir.

Chapitre XXIX. — De la bienveillance : elle est le milieu entre la flatterie et l'hostilité. La flatterie exagère les choses ; l'hostilité les diminue. L'amitié bienveillante les dit comme elles sont.

Chapitre XXX. — De la véracité : elle est le milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — Caractère de l'homme véridique.

Chapitre XXXI. — De la justice. — Il y a plusieurs espèces de juste : le juste suivant la loi et le juste suivant la nature ; le juste qui ne se rapporte qu'à l'individu ; le juste qui se rapporte aux autres. Le juste relatif aux autres est un milieu, puisqu'il consiste dans l'égalité. — L'égalité, pour être raisonnable, doit-être proportionnelle ; Platon. C'est l'égalité proportionnelle qui maintient

les sociétés en ménageant les intérêts. — Digression sur l'intervention et le rôle nécessaire de la monnaie dans les transactions sociales. — Limites du talion. Erreur des Pythagoriciens. — La justice politique est celle qu'on doit surtout étudier ici. Il n'y a pas de rapport de justice des enfants au père ; de l'esclave, au maître. — Association conjugale : la femme est presque l'égale du mari. — Le juste suivant la loi et le juste selon la nature ne doivent jamais être confondus. Le juste par nature ne change pas comme le juste légal. — Caractère essentiel de l'injustice : participation nécessaire d'une volonté éclairée ; ignorance innocente ; ignorance coupable. — Peut-on faire une injustice contre soi-même ? Arguments pour et contre. — On ne peut être coupable envers soi. — L'intempérant. Explication de cette contradiction apparente. Il y a plusieurs parties dans l'âme, meilleures ou pires ; et l'une peut être injuste à l'égard de l'autre.

Chapitre XXXII. — De la raison. Il faut dire précisément ce qu'elle est, pour rendre utiles et pratiques toutes les théories et les conseils sur la vertu. — Analyse des diverses parties de l'âme. — Analyse des diverses facultés qui nous découvrent la vérité : science, prudence, entendement, sagesse et conjecture. — Caractères différents de ces facultés. — Comparaison de la prudence et de la sagesse. — La prudence et la sagesse sont toutes deux des vertus. — De l'habileté. Elle est une partie de la prudence. — De l'adresse. Objet spécial de l'adresse. — La nature a sa part dans la vertu ; elle nous pousse instinctivement à des actes estimables, et en général, au bien. — La raison a sa part aussi dans la vertu. — Socrate a eu

tort de confondre la vertu et la raison. Il faut, pour que la vertu soit complète, réunir la nature à la raison. — Relation de la prudence aux autres vertus et aux diverses parties de l'âme. Elle est comme l'intendant de la sagesse.

## LIVRE DEUXIÈME.

Chapitre I. De l'honnêteté. Elle consiste surtout à ne point user de ses droits légaux dans toute leur étendue. — L'honnêteté doit suppléer dans les cas particuliers à l'impuissance du législateur, qui ne dispose jamais que d'une façon générale.

Chapitre II. — De l'équité, qui juge sainement des droits que la loi n'a pu régler. Rapport de l'équité à l'honnêteté.

Chapitre III. — Du bon sens. Il est inséparable de la prudence. — Quand on réussit, sans que la raison ait présidé au succès, ce n'est plus du bon sens; ce n'est que du bonheur.

Chapitre IV. — Digression sur les devoirs de politesse, et leur rapport à la justice.

Chapitre V. — Questions diverses. L'homme injuste

sait-il réellement discerner le bien et le mal ? Il ne connaît le bien que d'une manière générale ; il ne connaît pas son bien particulier. — L'injustice est-elle possible contre le méchant ? Et n'est-ce pas lui rendre service que de le dépouiller du bien qu'il emploie mal ? Exemples des législateurs, qui n'accordent pas à tous les citoyens, sans distinction, les droits politiques. — Doit-on préférer le courage à l'injustice ? Ou au contraire ? — Théorie générale de l'instinct du bien et de la vertu réfléchie. — L'excès de vertu peut-il être nuisible à l'homme ?

Chapitre VI. — Indication des théories nouvelles sur la tempérance et l'intempérance, et sur la brutalité.

Chapitre VII. — De la brutalité. Elle est en dehors de l'humanité, comme son nom l'indique. — La vertu qui lui est opposée n'a pas de nom, parce qu'elle n'appartient pas à l'homme, et qu'elle est digne des héros ou des Dieux.

Chapitre VIII. — De la tempérance. Théories antérieures. — Erreur de Socrate. — Questions diverses. — L'intempérant sait-il ce qu'il fait ? — Le sage qui n'a pas de mauvais désirs, est-il réellement tempérant ? A quel ordre de choses se rapportent spécialement la tempérance et l'intempérance ? — Solution de ces questions. — Héraclite. — L'intempérant a la science générale du mal qu'il fait ; mais il n'en a pas la science particulière. — Confirmation tirée du Syllogisme et des Analytiques. L'intempérance se rapporte surtout, dans les plaisirs du corps, à ceux du toucher et du goût. — Autres intempérances, de

la colère, des richesses, des honneurs. — Comparaison de la patience et de l'intempérance. — Du débauché et de l'intempérant. — De l'intempérance et de la brutalité. — De l'intempérance spontanée et de l'intempérance réfléchie. — Du tempérant et du sage.

Chapitre IX. — Du plaisir. L'étude du plaisir se rattache étroitement à l'étude du bonheur. — Théories diverses qui nient que le plaisir soit un bien. Énumération des arguments sur lesquels ces théories s'appuient. Réfutation de ces arguments. — Le plaisir n'est pas une génération. — Le plaisir n'est pas à condamner d'une manière absolue, parce qu'il y a des plaisirs mauvais. Il faut en conclure seulement qu'il y a des plaisirs de différentes espèces. Le plaisir n'est pas un mal, parce que tous les êtres le recherchent. — Le plaisir, loin d'être un obstacle à l'activité, l'excite au contraire très-souvent. — Le plaisir n'est pas le bien suprême; mais il n'en est pas moins un bien. — La raison n'est pas seule à nous guider à la vertu; ce qui nous y porte d'abord, c'est une force instinctive. La raison ne vient qu'en second lieu affermir et éclairer l'impulsion naturelle qui nous pousse au bien.

Chapitre X. — De la fortune ou prospérité. Cette question se rattache à celle du bonheur. — Définition de la fortune, qui se confond avec le hasard; elle est complétement distincte de l'intelligence, de la raison, et de la science; elle n'est pas l'œuvre de Dieu ni l'effet de sa bienveillance; c'est l'effet d'une nature privée de raison.

— La fortune cependant contribue au bonheur, parce que c'est elle qui dispose des biens extérieurs.

Chapitre XI. — Résumé des théories particulières sur chacune des vertus spéciales. — L'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale, est la définition générale de toutes les vertus. Portrait de l'homme vertueux, honnête et bon ; il sait user de tous les biens sans jamais abuser d'aucun.

Chapitre XII. — Retour sur quelques théories antérieures. Définition nouvelle de la droite raison. — La règle des passions, c'est qu'elles concourent à l'activité de la raison, loin d'y faire obstacle. — La science morale, non plus qu'aucune autre science, n'assure la possession directe de son objet propre. Elle donne seulement le faculté de se le procurer ; et l'objet de la science morale, c'est le bonheur, qui dépend essentiellement de l'usage personnel qu'on fait des choses.

Chapitre XIII. — De l'amitié. — Énumération des questions diverses que ce sujet a soulevées. — Définition préliminaire de l'amitié. Citations d'Empédocle. — Elle ne peut exister qu'entre les êtres qui peuvent se rendre une affection réciproque. L'homme de bien peut-il être l'ami du méchant ? — Rapports et différences des trois espèces d'amitiés, par vertu, par intérêt, par plaisir. La première espèce d'amitié est la seule durable. — Des mauvais amis : citation d'Euripide. Le plus souvent on ne doit s'en prendre qu'à soi des mécomptes qu'on éprouve en amitié. — L'amitié peut également naître entre des

êtres égaux et des êtres inégaux : citation d'Euripide. En général le supérieur se laisse aimer par l'inférieur, plus qu'il ne l'aime. — Peut-on s'aimer soi-même ? Discussion de cette question. — L'amitié consiste souvent dans l'égalité proportionnelle.

Chapitre XIV. — Des liens du sang. — Rapports du père au fils ; c'est l'affection la plus tendre ; le père aime le fils plus que le fils n'aime le père. Explication de cette différence. — De la bienveillance, de la concorde ; elles ne sont pas tout à fait l'amitié.

Chapitre XV. — De l'égoïsme. Le méchant seul est égoïste ; l'honnête homme ne peut pas l'être.

Chapitre XVI. — De l'égoïsme de l'honnête homme ; il cède tous les biens extérieurs à son ami ; mais il ne peut lui céder en fait de vertu. — Le méchant s'aime, uniquement parce qu'il est lui, et sans autre motif ; l'honnête homme s'aime, parce qu'il est bon.

Chapitre XVII. — De l'indépendance. Quelqu'indépendant qu'on soit, on a toujours besoin d'amitié. — On ne peut pas comparer l'existence de Dieu à celle de l'homme, dont l'indépendance est nécessairement incomplète. Malgré toute l'indépendance qu'on peut avoir, il faut toujours des amis, pour qu'on puisse faire du bien à quelqu'un, vivre en société, et de plus se connaître soi-même.

Chapitre XVIII. — Du nombre des amis. Il ne faut

pas trop étendre son affection ; il ne faut pas non plus la trop restreindre. Il faut avoir le nombre d'amis qu'on peut soi-même convenablement aimer.

Chapitre. XIX. — Des procédés qu'on doit observer à l'égard d'un ami, quand on a quelques reproches à lui faire. Il y a des liaisons où les reproches et les plaintes ne sont pas possibles : ce sont celles où l'un des deux est inférieur à l'autre.

Traité inachevé.

# MORALE A EUDÈME

## LIVRE PREMIER.

### DU BONHEUR.

—

Chapitre I. — Du bonheur. Des causes du bonheur ; ces causes sont, ou la nature, ou l'éducation, ou la pratique et l'expérience ; elles peuvent être aussi, ou la faveur spéciale des Dieux, ou le hasard. — Le bonheur se compose surtout de trois éléments, la raison, la vertu, et le plaisir.

Chapitre II. — Des moyens de se procurer le bonheur. Il faut se proposer un but spécial dans la vie, et ordonner toutes ses actions sur ce plan. — Il ne faut pas confondre le bonheur avec ses conditions indispensables.

Chapitre III. — Des théories antérieures. Il ne faut pas tenir compte des opinions du vulgaire ; il ne faut étudier que celles des sages. — Il est plus conforme à la raison, et plus digne de Dieu, de croire que le bonheur dépend des efforts de l'homme, plutôt que de croire qu'il est le résultat du hasard ou de la nature.

Chapitre IV. — Définition du bonheur. Des divers genres de vie où la question du bonheur n'est point impliquée. — Il y a trois genres de vie que l'on embrasse quand on est maître de choisir à son gré : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de plaisir, ou de jouissances. — Réponse et opinion d'Anaxagore sur le bonheur.

Chapitre V. — Des misères de la vie humaine ; il vaudrait mieux ne pas vivre. Belle réponse d'Anaxagore. — Opinions diverses des hommes sur le bonheur ; la vertu et la sagesse sont les éléments indispensables du bonheur. — Erreur de Socrate qui croyait que la vertu est une science ; la vertu consiste essentiellement dans la pratique.

Chapitre VI. — De la méthode à suivre dans ces recherches. Utilité de la théorie et du raisonnement ; mais il faut les appuyer par des faits et par des exemples. Cette méthode est utile même en politique. — Danger des digressions et des généralités ; il faut tout ensemble critiquer la méthode et les résultats qu'elle donne. — Citation des Analytiques.

Chapitre VII. — Du bonheur. — On convient que c'est le plus grand des biens accessibles à l'homme. L'homme seul, en dehors de Dieu, peut être heureux. Les êtres inférieurs à l'homme ne peuvent jamais être appelés heureux.

Chapitre VIII. — Du bien suprême. Examen des théories principales sur cette question. — Réfutation de

la théorie du bien en soi, et de la théorie générale des Idées. Elles ne peuvent servir en rien à la vie pratique. — Le bien se retrouve dans toutes les catégories ; il y a autant de sciences du bien qu'il y a de sciences de l'être. — Méthode inexacte pour démontrer le bien en soi. — La politique ainsi que la morale étudient et poursuivent un bien qui leur est propre.

## LIVRE DEUXIÈME.

### DE LA VERTU.

Chapitre I. — Considérations psychologiques ; idée générale de la vertu ; la vertu est l'œuvre propre de l'âme. — Définition dernière du bonheur ; justification de cette définition. — Deux parties distinctes dans l'âme : l'une douée de raison, et l'autre pouvant obéir à la raison. — Distinction analogue des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — Définition de la vertu.

Chapitre II. — De la vertu morale : c'est un résultat de l'habitude, dont les êtres animés sont seuls capables. — Des passions ; des facultés qu'elles supposent, et des manières d'être qu'elles causent.

Chapitre III. — Du rôle des milieux en toutes choses.

La vertu morale est un milieu. — Table de quelques vertus et des deux vices extrêmes. Explication de cette table ; analyse de quelques caractères. — Il y a des passions et des vices où il n'y a point à distinguer le plus et le moins, et qui sont blâmables par eux seuls.

Chapitre IV. — Des deux parties de l'âme, et de la division correspondante des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — La vie morale tout entière consiste dans les plaisirs et les peines que l'homme éprouve, et dans le choix qu'il sait faire des uns et des autres.

Chapitre V. — De la vertu morale. Elle est toujours un milieu, qui est tantôt dans le plaisir, tantôt dans la douleur. Difficulté de bien reconnaître l'excès et le défaut d'après lequel on doit caractériser le vice contraire à la vertu.

Chapitre VI. — De l'homme considéré comme cause. Il est le seul parmi les animaux à jouir de ce privilége. — De la nature diverse des causes : les causes immobiles, les causes motrices ; citations des Analytiques. — L'homme est une cause libre ; il peut faire ou ne pas faire ce qu'il fait. — De la louange et du blâme dont la vertu et le vice sont l'objet ; la vertu et le vice sont purement volontaires, et dépendent du libre arbitre de l'homme.

Chapitre VII. — Du volontaire et de l'involontaire. Du libre arbitre comme source de la vertu et du vice. — Tout

acte vient de l'appétit, de la réflexion ou de la raison. De l'appétit considéré dans sa première nuance qui est le désir : citation d'Evénus. L'acte qui suit le désir, semble tantôt volontaire et tantôt involontaire : contradictions diverses. — L'acte, qui est suivant le cœur, seconde nuance de l'appétit, offre les mêmes contradictions. Citation d'Héraclite. — La liberté ne se confond pas avec l'appétit.

Chapitre VIII. — Définition de l'acte volontaire; il suppose toujours l'emploi de la raison. Le nécessaire, ou la force. — Différence de l'homme et des autres êtres animés : l'acte volontaire vient d'une cause intérieure; l'acte nécessaire vient d'une cause étrangère. — De la tempérance et de l'intempérance. — Contrainte morale : les enthousiastes, les devins : mot de Philolaüs. — C'est encore affirmer la liberté que de la nier.

Chapitre IX. — Du volontaire et de l'involontaire. Définition de ces deux termes.

Chapitre X. — De l'intention; son rapport à la volonté; ses différences. L'intention ne peut se confondre ni avec le désir, ni avec le jugement, ni avec la volonté. L'intention ne s'adresse jamais à une fin; mais elle s'adresse seulement aux moyens qui mènent à cette fin. — Rapport de l'intention à la liberté. La délibération ne peut s'appliquer qu'aux choses qui dépendent de nous. — L'intention est un composé du jugement et de la volonté. — L'homme seul est doué de cette faculté; il ne l'a pas à tout âge, ni en toute circonstance; sagesse des législateurs. —

Citation des Analytiques. — La volonté de l'homme ne s'applique naturellement qu'au bien réel ou apparent. Origine de l'erreur. — Influence du plaisir et de la douleur sur nos jugements et sur la vertu.

Chapitre XI — De l'influence de la vertu sur l'intention. — Elle rend l'action bonne par le but qu'elle se propose. L'acte, à un certain point de vue, a plus d'importance que l'intention ; mais c'est l'intention seule qui fait le mérite ou le démérite. — C'est surtout sur les actes qu'il faut juger le caractère d'un homme.

## LIVRE TROISIÈME.

### ANALYSE DE QUELQUES VERTUS PARTICULIÈRES.

Chapitre I. — Du courage. C'est un milieu entre la lâcheté et la témérité ; portraits du lâche et de l'homme courageux. — A quels objets s'applique le courage ? Définition du danger. L'homme de courage peut être effrayé quelquefois ; mais il sait toujours se soumettre aux ordres de la raison. — Cinq espèces de courage ; citation de Socrate. — Examen de quelques questions particulières. Les choses vraiment à craindre sont celles qui peuvent amener la mort et une mort prochaine. — Influence de l'organisation sur le courage. Courage aveugle des Celtes, et en général des barbares : citation

d'Agathon. Courage des matelots et des soldats : citation de Théognis. Courage par honneur : citation d'Homère. Résumé de la théorie du courage.

Chapitre II. — De l'intempérance et de la débauche ; sens divers de ces mots. De l'insensibilité opposée à l'intempérance. — L'intempérance se rapporte plus particulièrement à deux sens, le goût et le toucher. On pourrait la réduire même au dernier tout seul. — Comparaison de l'homme et des animaux : les animaux ne sont pas intempérants ; sensations diverses qui leur manquent : citation de Stratonicus. — Résumé de la théorie sur la tempérance.

Chapitre III. — De la douceur. Elle se rapporte à la colère ; et elle est un milieu entre la dureté, qui s'emporte sans cesse et pour rien, et l'humilité, qui n'ose jamais s'irriter, même pour les causes les plus légitimes.

Chapitre IV. — De la libéralité. Elle se montre aussi bien dans la perte que dans l'acquisition de la fortune. — La libéralité est le milieu entre l'avarice et la prodigalité. — Nuances diverses de l'avarice.

Chapitre V. — De la grandeur d'âme. Définition du magnanime : il y a une certaine magnanimité dans toutes les vertus. — La grandeur d'âme est le dédain pour bien des choses ; elle s'inquiète assez peu de l'opinion du vulgaire. Citation d'Antiphon. — Contradiction apparente des sentiments qui font la grandeur d'âme. — Quatre caractères différents qu'il faut distinguer, pour bien com-

prendre ce que c'est que la grandeur d'âme ; analyse de ces quatre caractères.

Chapitre VI. — De la magnificence. Elle s'applique uniquement à la dépense et à l'emploi de l'argent. — Elle est une juste mesure entre les deux excès de la prodigalité et de la mesquinerie. — Exemple de Thémistocle. — La libéralité convient aux hommes libres.

Chapitre VII. — De différents caractères. — L'envieux, le haineux. — Du respect humain ; de l'impudence ; de l'amabilité et de la bienveillance ; de la gravité et du respect de soi ; de la sincérité, milieu entre la fausseté et la jactance ; du savoir-vivre et de la politesse dans les relations de société, en ce qui concerne la plaisanterie. — Réflexions générales sur ces diverses qualités et sur ces caractères.

## LIVRE QUATRIÈME.

### THÉORIE DE LA JUSTICE.

Reproduction textuelle du Livre cinquième de la Morale à Nicomaque.

## LIVRE CINQUIÈME.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

—

Reproduction textuelle du Livre sixième de la Morale à Nicomaque.

## LIVRE SIXIÈME.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

—

Reproduction textuelle du Livre septième de la Morale à Nicomaque.

## LIVRE SEPTIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

—

CHAPITRE I. — De l'amitié. De son importance sociale. — Théories diverses sur l'amitié : l'amitié se forme du

semblable au semblable ; elle se forme du contraire au contraire. Citation d'Empédocle. — Insuffisance de ces théories. — Citation d'Héraclite. — Théories qui fondent l'amitié sur l'intérêt, et qui la révoquent en doute.

Chapitre II. — Suite de la théorie de l'amitié. Distinction du plaisir et du bien. Le bien doit toujours s'entendre de ce qui est trouvé tel par une nature bien organisée. — Trois espèces d'amitié : par vertu, par intérêt, par plaisir. La première est la seule vraie ; elle est la seule digne de l'homme ; l'amitié par intérêt peut se trouver même dans les animaux. — Grandeur et dignité de la véritable amitié ; rapport de l'amitié et du plaisir ; l'amitié par vertu est la seule qui soit vraiment solide ; les autres peuvent changer constamment. — Le temps est indispensable pour fonder l'amitié en l'éprouvant. Citation de Théognis. L'infortune fait connaître les vrais amis. — Explication des liaisons assez fréquentes entre les méchants et les gens de bien. — On se lie toujours par les bons côtés ; et il n'y a pas d'homme qui n'en ait quelques-uns.

Chapitre III. — De l'égalité dans l'amitié : il peut y avoir amitié du supérieur à l'inférieur ; mais cette amitié est de part et d'autre fort différente. — Des discordes et des divisions en amitié et en amour.

Chapitre IV. — De l'égalité et de l'inégalité dans l'amitié. Le supérieur dans la plupart des cas peut se laisser aimer ; mais il n'est pas tenu d'aimer. — Différence des gens ambitieux en amitié, et des gens vraiment

affectueux. On recherche le plus souvent l'amitié de supériorité. — Aimer est plus selon l'amitié qu'être aimé. Citation de l'Andromaque d'Antiphon. — Affection qui survit aux morts.

Chapitre V. — Conciliation des opinions opposées sur la nature de l'amitié. Manières d'entendre ces principes, que le semblable est l'ami du semblable, ou le contraire l'ami du contraire. — C'est dans le vrai milieu uniquement que se trouve la jouissance et le repos. — Les caractères opposés se plaisent en se compensant en quelque sorte mutuellement.

Chapitre VI. — De l'amour de soi. On ne peut pas le confondre avec l'amitié proprement dite. — Rapports et différences de l'amour de soi et de l'amitié. — Il n'y a que l'homme de bien qui puisse s'aimer lui-même. Le méchant est avec lui-même dans une lutte perpétuelle.

Chapitre VII. — De la concorde et de la bienveillance. — Rapports et différences de la bienveillance et de l'amitié. — La bienveillance n'agit pas. — Rapports et différences de la concorde et de l'amitié. — La concorde est le véritable lien des États, en unissant les citoyens entr'eux.

Chapitre VIII. — De l'affection réciproque des bienfaiteurs et des obligés. — Si le bienfaiteur aime plus qu'il n'est aimé, c'est que l'obligé est en quelque sorte son œuvre, et que naturellement on aime toujours ce qu'on a fait, comme le prouve l'affection des parents

pour leurs enfants, et même celle des animaux pour leurs petits.

Chapitre IX. — De la justice dans les relations d'amitié et dans les associations de toutes sortes, politiques, commerciales, particulières. — Des diverses formes de gouvernement. — La proportion est, en général, la seule égalité véritable et juste.

Chapitre X. — Des fondements de la société civile et politique. — L'homme est surtout un être capable d'association. — La famille est le principe de l'État, et la justice n'y est pas moins nécessaire. Rapports des divers membres de la famille entr'eux. — Entre le chef et le sujet, la différence ne peut être que la proportion. Le supérieur doit donner plus qu'il ne reçoit, et il est payé en honneurs et en respects. — La société civile se fonde sur l'intérêt. De l'association légale comparée à l'association purement morale. La liaison par intérêt est celle qui est le plus exposée aux querelles et aux récriminations. Erreurs fréquentes que l'on commet de part et d'autre dans les liaisons que l'on contracte. Mécomptes réciproques. Loi remarquable de quelques pays. Citation de Théognis. — Différence de la convention civile et formelle, et de la convention purement morale et facultative. Prodicus, le médecin, cité. — La proportionnalité peut toujours compenser les choses, même dans les rapports les plus délicats et les plus difficiles.

Chapitre XI. — Questions diverses et peu sérieuses : Faut-il faire du bien à un ami inutile, plutôt qu'à un ami

honnête ? — Citation d'Euripide. — Les définitions ordinaires de l'amitié sont fausses, en ce qu'elles sont toujours partielles. — Erreurs en amitié, quand, au fond, on aime les choses plus que les personnes.

Chapitre XII. — De l'isolement et de l'indépendance. Comparaison de l'isolement avec la vie commune. — De l'indépendance divine. — Discussion de ces théories. Éclaircissements sur la véritable idée de la vie, qui consiste à la fois à sentir et à connaître. Arguments en sens contraires. — Charme et douceur de la vie commune. — Il n'y a que Dieu qui n'ait pas besoin d'amis. — Sacrifices mutuels que se font les amis. — Ce qu'on désire par dessus tout, c'est le bonheur de son ami ; et l'on peut renoncer à la vie commune pour qu'il soit heureux ; mais en général on recherche la vie commune, et il se peut qu'on préfère souffrir avec un ami plutôt que d'avoir à souffrir de son absence.

Chapitre XIII. — Digression sur l'usage essentiel et sur l'usage indirect des choses ; on peut, jusqu'à certain point, abuser également des facultés de l'âme. — Lacunes et désordre dans le texte.

Chapitre XIV. — Du bonheur qui ne tient qu'au hasard. Examen de cette question, de savoir s'il y a des gens qui sont naturellement heureux et malheureux. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui réussissent contre toute raison et malgré leur incapacité. Arguments en sens contraires. — On ne doit pas tout attribuer au hasard ; mais on ne doit pas non plus lui dénier toute influence.

Souvent on fait sans raison, sans habileté, tout ce qu'il faut pour réusssir ; c'est une heureuse impulsion de la nature qui fait agir. — Il ne faut pas aller jusqu'à rapporter au hasard la volonté et la réflexion dans l'homme : influence de l'élément divin dans l'âme humaine. — Le succès qu'assurent la raison et l'intelligence, est le seul qui puisse être solide et durable.

Chapitre XV. — De la beauté morale, et de la vertu prise dans son ensemble et dans sa perfection. Il faut distinguer moralement entre les choses qui sont simplement bonnes, et celles qui, outre qu'elles sont bonnes, sont belles et dignes de louange. — Conditions de la beauté morale ; limites dans lesquelles le sage doit se renfermer. — Toute la conduite morale de l'homme doit tendre à servir Dieu et à le contempler. — Fin de ce traité.

# * DES VERTUS ET DES VICES

Chapitre I. — Division générale des vertus et des vices. Parties diverses de l'âme auxquelles se rapportent les vices et les vertus, selon les théories de Platon.

Chapitre II. — La prudence, la douceur, le courage, la tempérance, la continence, la justice, la libéralité, la grandeur d'âme.

Chapitre III. — L'imprudence, l'irascibilité, la lâcheté, la débauche, l'intempérance, l'injustice, l'illibéralité, la bassesse d'âme.

Chapitre IV. — Des caractères propres et des conséquences de chacune des vertus : prudence, douceur, courage, tempérance.

Chapitre V. — Suite. Tempérance, justice, libéralité, grandeur d'âme.

Chapitre VI. — Des caractères propres et des conséquences des différents vices. Déraison, irascibilité, lâcheté, débauche, intempérance.

Chapitre VII. — Suite. Injustice, illibéralité et petitesse d'âme.

Chapitre VIII. — Caractères généraux et conséquences de la vertu et du vice.

FIN

DES SOMMAIRES.

# MORALE
# A NICOMAQUE.

## LIVRE I.

THÉORIE DU BIEN ET DU BONHEUR.

### CHAPITRE PREMIER.

Le bien est le but de toutes les actions de l'homme; diversité et subordination des fins que notre activité se propose. — Importance du but et du bien suprêmes. — Supériorité de la science politique qui peut seule nous les faire connaître; du dégré d'exactitude qu'on peut exiger de cette science. — La jeunesse est peu propre à l'étude de la politique.

§ 1. Tous les arts, toutes les recherches méthodiques

*Morale à Nicomaque.* Des trois ouvrages qui composent ce qu'on peut appeler la morale d'Aristote, celui-ci est le plus important de beaucoup. Il est le plus complet et en même temps le mieux rédigé, comme j'ai essayé de le démontrer dans la Dissertation préliminaire. Cicéron semble croire que la Morale à Nicomaque est de Nicomaque, fils d'Aristote, et non d'Aristote lui-même (*De finibus bonorum et malorum*, liv. V, ch. 5); et en effet le titre grec de cet ouvrage pourrait avoir aussi bien cette signification. Quant à la Morale à Eudème et à la Grande Morale, on verra sans peine que l'ordre et le fond des idées appartiennent entièrement au philosophe, si d'ailleurs ce n'est pas la forme qui lui est propre et qu'on lui connaît. Je rapprocherai les trois ouvrages les uns des autres, à mesure que l'occasion s'en présentera.

*Chapitre premier.* Grande Morale, livre I, chap. 1. La Morale à Eudème n'a pas de partie correspondante.

de l'esprit, aussi bien que tous nos actes et toutes nos déterminations morales, semblent toujours avoir en vue quelque bien que nous désirons atteindre; et c'est là ce qui fait qu'on a parfaitement défini le bien quand on a dit qu'il est l'objet de tous les vœux. § 2. Ceci n'empêche pas, bien entendu, qu'il n'y ait de grandes différences entre les fins qu'on se propose. Parfois ces fins sont simplement les actes mêmes qu'on produit; d'autres fois, outre les actes, ce sont les résultats qui en sortent. Dans toutes les choses qui ont certaines fins au-delà même des actes, les résultats définitifs sont naturellement plus importants que les actes qui les amènent. § 3. D'autre part, comme il existe une foule d'actions, d'arts et de sciences diverses, il y a tout autant de fins différentes : par exemple, la santé est le but de la méde-

§ 1. *Avoir en vue quelque bien.* C'est la pensée par laquelle débute également la Politique (voir ma traduction, 2e édition). Elle est aussi vraie que noble. C'est se faire de la nature humaine une opinion juste et relevée tout à la fois que de donner le bien pour objet à toutes nos actions. L'homme fait le mal sans doute, mais c'est par exception; il s'avoue bien rarement qu'il le fait; et d'ordinaire c'est par ignorance bien plutôt que par perversité. Cette théorie d'Aristote est au fond analogue à celle de Platon, qu'il a si souvent et si vivement critiquée, à savoir que nul ne fait le mal volontairement. Nous aurons du reste à y revenir plus d'une fois encore. — *On a défini parfaitement le bien.* Aristote ne dit pas de qui il entend parler; et il nous serait difficile de le dire. Il n'est pas probable que ce soit des philosophes antérieurs à l'école de son maître; et cette définition appartient peut-être à Speusippe ou à Xénocrate. Sans être précisément dans Platon, on peut aisément la tirer d'une foule de passages. Eustrate dans son commentaire ne la rapporte à personne en particulier, et il se contente de dire qu'Aristote l'emprunte aux anciens.

§ 2. *Ces fins sont simplement les actes.... outre les actes....* Cette pensée se retrouve encore, sous une forme différente, plus loin, livre VI, ch. 4, et dans la Politique, livre I, ch. 2, §§ 5 et 6. La distinction est très-juste; et la langue grecque a su la marquer mieux que la nôtre. Le

cine; le vaisseau est le but de l'architecture navale; la victoire est le but de la science militaire; la richesse, celui de la science économique. § 4. Tous les résultats de cet ordre sont en général soumis à une science spéciale qui les domine; ainsi c'est à la science de l'équitation que sont subordonnés l'art de la sellerie et tous les arts qui concernent l'emploi du cheval, de même que ces arts à leur tour et tous les autres actes militaires sont soumis à la science générale de la guerre. D'autres actes sont également soumis à d'autres sciences; et pour toutes sans exception, les résultats que poursuit la science fondamentale sont supérieurs aux résultats des arts subordonnés; car c'est uniquement pour les premiers que les seconds à leur tour sont recherchés.

§ 5. Peu importe du reste que les actes eux-mêmes soient le but dernier qu'on se propose en agissant, ou qu'il y ait encore au-delà de ces actes quelque autre résultat de poursuivi, comme dans les sciences que l'on vient de citer. § 6. S'il est à tous nos actes un but défini-

mot qui exprime l'action faite pour elle seule n'y est pas le même que le mot qui exprime l'action faite en vue d'un résultat différent d'elle.

§ 4. *La science fondamentale.* Le mot grec est : Architectonique. Cette subordination de certains arts les uns aux autres est très-vraie; et si Aristote la rappelle ici, c'est afin d'arriver à cette conclusion, que tous les biens particuliers poursuivis par l'homme sont subordonnés à un bien suprême et général qui embrasse et dépasse tous les autres, et que l'étude du souverain bien est l'objet spécial de la science politique. Cette conclusion est formellement énoncée un peu plus bas.

§ 5. *Peu importe du reste.* Je crois que cette pensée doit être liée à ce qui suit et non point à ce qui précède, comme l'ont fait plusieurs traducteurs, et même Eustrate dans son commentaire. La paraphrase attribuée à Andronicus de Rhodes, et publiée par Heinsius, a passé sur cette nuance sans s'y arrêter.

§ 6. *Et le bien suprême.* Kant a blâmé cette méthode d'Aristote, et des anciens en général, qui consiste

tif que nous voulions atteindre pour lui-même et en vue duquel nous recherchions tout le reste; si, d'un autre côté, nous ne pouvons pas dans nos déterminations remonter sans cesse à un nouveau motif, ce qui serait se perdre dans l'infini et rendrait tous nos désirs parfaitement stériles et vains, il est clair que le but commun de tous nos vœux sera le bien, et le bien suprême. § 7. Ne faut-il point penser aussi que, pour la règle de la vie humaine, la connaissance de cette fin dernière ne soit d'une haute importance? et que, comme des archers qui visent à un but bien marqué, nous soyons alors mieux en état de remplir notre devoir?

§ 8. Si cela est vrai, nous devons essayer, ne dus-

à rechercher d'abord le souverain bien et à l'imposer ensuite à la volonté comme loi morale. (Critique de la Raison pratique, pages 232 et 335, de la traduction de M. Barni). Aristote semble avoir répondu d'avance à ce reproche, en montrant de quelle utilité pratique peut être la recherche et la découverte du souverain bien. Il est certain que si l'individu avait des croyances absolument arrêtées sur ce point, et que dès sa jeunesse il fût convaincu que le vrai but de la vie humaine, c'est le devoir et la vertu, avant le bonheur et la fortune, sa conduite tout entière serait réglée, et à l'abri de bien des fautes. Sans être parfait et sans réaliser le souverain bien, ce qui est impossible à l'homme, il tendrait sans cesse à la perfection et l'atteindrait dans la mesure que permettent ses facultés. Je ne crois pas qu'Aristote ait voulu dire autre chose, et je trouve ce principe aussi louable qu'utile, si la méthode n'est pas irréprochable. Je ne prétends pas du reste que ce soit là le fondement de la loi morale; mais je ne condamne pas absolument cette méthode qui peut porter d'excellents fruits. Kant s'est peut-être laissé entraîner un peu trop par son propre système; et du moment qu'il ne retrouve pas dans les autres l'*autonomie* de la volonté, il se montre d'une sévérité implacable.

§ 7. *Comme des archers qui visent à un but.* Comparaison ingénieuse et très-pratique.

§ 8. *Une simple esquisse.* Voir plus loin, ch. 5, au début. On sent qu'Aristote ne se fait pas illusion sur la portée de son principe, ni sur son propre système. Un peu plus bas,

sions-nous faire qu'une simple esquisse, de définir ce que c'est que le bien, et de faire voir de quelle science et de quel art il fait partie.

§ 9. Un premier point qui peut sembler évident, c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de toutes. Et celle-là c'est précisément la science politique. § 10. C'est elle en effet qui détermine quelles sont les sciences indispensables à l'existence des États, quelles sont celles que les citoyens doivent apprendre, et dans quelle mesure il faut qu'ils les possèdent. On peut remarquer en outre que les sciences qui sont le plus en honneur sont subordonnées à

il sera même encore plus sévère et sa modestie ira presque jusqu'à l'injustice.

§ 9. *C'est précisément la science politique.* C'est une erreur manifeste que Garve a déjà signalée dans les excellentes remarques qu'il a jointes à sa traduction, et dont on ne saurait trop se défendre. La politique régit les Etats ; mais ce n'est pas elle qui fait la morale, et qui est chargée d'étudier cette grande question du bien. Tout au contraire, la politique n'est rien si elle ne reçoit ses principes fondamentaux de la morale, et si elle ne s'efforce de les suivre. Les raisons que donne Aristote pour mettre la politique au-dessus de la morale, et en faire la science *architectonique,* sont peu concluantes. Tout ce qui est vrai, c'est que la politique concerne les sociétés, tandis que la morale regarde surtout l'individu. Mais il ne s'agit point ici de nombre ; et comme les sociétés en définitive se composent d'individus, c'est la règle convenable à chacun d'eux qu'il faut d'abord connaître ; autrement les règles applicables à l'ensemble restent toujours très-obscures et très-insuffisantes. Platon n'a pas commis la faute où tombe ici Aristote, et où tant d'autres sont tombés après lui ; il a étudié l'État et la politique à la lumière de la morale.

§ 10. *C'est elle en effet qui détermine.... dans quelle mesure il faut qu'ils les possèdent.* A ce compte, ce serait la politique qui réglerait et ferait même la morale, et l'on reviendrait alors à ce principe des Sophistes tant combattu par Aristote lui-même (voir un peu plus bas), que c'est la loi et non la nature qui constitue et détermine le bien et le mal. — *La science militaire, la science administrative.* Il est bien étrange de mettre la morale au niveau de la science militaire.

la politique, je veux dire la science militaire, la science administrative, la rhétorique. § 11. Comme c'est elle qui emploie toutes les autres sciences pratiques, et qui prescrit en outre au nom de la loi ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on pourrait dire que son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences; et par conséquent le but de la politique serait le vrai bien, le bien suprême de l'homme. § 12. Il est certain d'ailleurs que le bien est identique pour l'individu et pour l'État. Toutefois il semble que procurer et garantir le bien de l'État soit quelque chose de plus grand et de plus complet; le bien est digne d'être aimé, même quand il ne s'agit que d'un seul être; mais cependant il est plus beau et plus divin, quand il s'applique à toute une nation, quand il s'applique à des États entiers.

§ 13. Ainsi donc le présent traité étudiera toutes ces questions; et il est presque un traité politique.

§ 11. *Comme c'est elle qui emploie.* Ceci est vrai; mais si la politique emploie les autres sciences pratiques, ce n'est pas elle qui les fait, et la morale moins que toute autre. — *Le but de la politique serait le vrai bien.* Voilà la conséquence extrême et tout à fait insoutenable de cette théorie. Aristote n'avait qu'à regarder le spectacle des choses humaines pour se convaincre que la politique manque bien plus souvent le but que les individus eux-mêmes, tout faibles, tout imparfaits qu'ils sont.

§ 12. *Le bien est identique pour l'individu et pour l'État.* Aristote revient ici davantage au vrai; mais pourtant la grandeur de l'État l'aveugle encore; et il ne voit pas que la vertu est bien plus parfaite dans l'individu qu'elle ne peut jamais l'être dans les sociétés les mieux réglées. Socrate pourra toujours défier tous les États de l'égaler en vertu.

§ 13. *Il est presque un traité politique.* A la fin du livre X, on peut voir encore qu'Aristote regarde tout son traité de morale comme un simple préliminaire à son traité de politique. C'est par la politique qu'il prétend compléter « la philosophie des choses humaines », comme il dit.

§ 14. Ce sera dire sur cette matière tout ce qu'il est possible, si on la traite avec toute la clarté qu'elle comporte. Mais il ne faut pas plus exiger une précision égale dans toutes les œuvres de l'esprit, qu'on ne l'exige pour les ouvrages de la main. Or, le bien et le juste, sujets qu'étudie la science politique, donnent lieu à des opinions tellement divergentes et tellement larges, qu'on est allé jusqu'à soutenir que le juste et le bien existent uniquement en vertu de la loi, et n'ont aucun fondement dans la nature. § 15. Si d'ailleurs les biens eux-mêmes peuvent soulever une aussi grande diversité d'opinions et tant d'erreurs, c'est qu'il arrive trop souvent que les hommes n'en retirent que du mal; et l'on a vu fréquemment des gens périr par leurs richesses, comme d'autres périssaient par leur courage. § 16. Ainsi donc quand on traite un sujet de ce genre et qu'on part de tels principes, il faut savoir se contenter d'une esquisse un peu grossière de la vérité; et en ne raisonnant que sur des faits généraux et ordinaires, on n'en doit tirer que des conclusions de même ordre et aussi générales. § 17. C'est avec cette indulgente réserve qu'il conviendra d'accueillir tout ce que nous dirons ici. Il est d'un esprit éclairé de ne demander

§ 14. *Le bien et le juste, sujets qu'étudie la science politique.* Ce n'est qu'une faible partie de la politique, tandis que c'est tout l'objet de la morale. — *Tellement divergentes.* La morale bien comprise a bien moins de divergences que la politique; et elle a pour toute conscience éclairée et honnête des principes inébranlables.

§ 16. *Esquisse un peu grossière de la vérité.* C'est trop se défier de la science morale; et Aristote lui-même a, dans son ouvrage, des analyses qui sont de la plus parfaite exactitude.

§ 17. *Exiger de l'orateur des démonstrations en forme.* Si la rhétorique n'a pas de démonstrations formelles, la morale peut en avoir; et Aristote aurait pu trouver les démonstrations de Socrate et de Platon aussi

la précision pour chaque genre de sujets, que dans la mesure où la comporte la nature même de la chose qu'on traite; et il serait à peu près aussi déplacé d'attendre une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme.

§ 18. On a toujours raison de juger ce qu'on connaît; et l'on y est bon juge. Mais pour juger un objet spécial, il faut être spécialement instruit de cet objet; et pour bien juger d'une manière générale, il faut être instruit sur l'ensemble des choses. Voilà pourquoi la jeunesse est peu propre à faire une sérieuse étude de la politique; elle n'a pas l'expérience des choses de la vie, et c'est précisément de ces choses que la politique s'occupe et qu'elle tire ses théories. Il faut ajouter que la jeunesse qui n'écoute que ses passions, entendrait de telles leçons bien vainement et sans aucun profit, puisque le but que poursuit la science politique n'est pas la simple connaissance des choses, et que ce but est pratique avant tout. § 19. Quand je dis jeunesse, je veux dire tout aussi bien la jeunesse de l'esprit que la jeunesse de l'âge; il n'y a point sous ce rapport de différence; car le défaut que je signale ne tient pas au temps qu'on a vécu; il tient uniquement à ce qu'on vit sous l'empire de la passion, et à ce qu'on ne se laisse jamais guider que par elle dans la poursuite de ses désirs. Pour les esprits de ce genre, la connaissance des

concluantes que celles d'aucun mathématicien. C'est plus tard ce qu'a si bien établi Descartes, mathématicien et philosophe tout ensemble.

§ 18. *La jeunesse est peu propre.* La pensée est juste; mais c'est une digression peu utile, que Garve blâme avec quelque raison.

§ 19. *A l'étude de la politique,* et par le même motif, à l'étude de la morale, qui demande encore plus l'appaisement des passions.

choses est tout à fait inféconde, absolument comme elle l'est pour les gens qui, dans un excès, perdent la possession d'eux-mêmes. Au contraire ceux qui règlent leurs désirs et leurs actes par la seule raison, peuvent profiter beaucoup à l'étude de la politique.

§ 20. Mais bornons-nous à ces idées préliminaires sur le caractère de ceux qui veulent cultiver cette science, sur la manière d'en recevoir les leçons, et sur l'objet que nous nous proposons ici.

## CHAPITRE II.

Le but suprême de l'homme, de l'aveu de tout le monde, c'est le bonheur. — Diversité des opinions sur la nature même du bonheur; on n'étudiera que les plus célèbres ou les plus spécieuses. — Différences des méthodes suivant qu'on part des principes ou qu'on remonte aux principes. — On juge en général du bonheur par la vie qu'on mène soi-même; la recherche des plaisirs suffit au vulgaire; l'amour de la gloire est le partage des natures supérieures, ainsi que l'amour de la vertu. — Insuffisance de la vertu réduite à elle seule pour faire le bonheur; dédain de la richesse.

§ 1. Reprenons maintenant notre première assertion;

*Ch. II.* Gr. Morale, livre I, ch. 2 ; Morale à Eudème, livre I, ch. 1, 2, 3.

§ 1. *Le bien que suivant nous recherche la politique.* Suite de l'erreur commise dans le chapitre précédent. — *Dans tous les actes de notre vie.* Une grande partie de la vie des citoyens, et la meilleure, échappe nécessairement à l'État ; leurs actions seules tombent sous l'œil de la loi, qui ne peut pénétrer dans leur vie morale. Il est d'ailleurs facile de voir que cette méprise d'Aristote tient à tous les préjugés de l'antiquité sur les

et puisque toute connaissance, toute résolution de notre esprit a nécessairement en vue un bien d'une certaine espèce, expliquons quel est le bien que suivant nous recherche la politique, et par conséquent le bien supérieur que nous pouvons poursuivre dans tous les actes de notre vie. § 2. Le mot qui le désigne est accepté à peu près par tout le monde; le vulgaire, comme les gens éclairés, appelle ce bien suprême le bonheur; et dans leur opinion commune, vivre bien, agir bien est synonyme d'être heureux. § 3. Mais c'est sur la nature et l'essence du bonheur que les opinions se partagent; et sur ce point, le vulgaire est très-loin d'être d'accord avec les sages. § 4. Les uns le placent dans des choses apparentes et qui éclatent aux yeux, comme le plaisir, la richesse, les honneurs, tandis que d'autres le placent ailleurs. Ajoutez que l'opinion d'un même individu varie souvent sur ce sujet; malade, on croit que le bonheur est la santé; pauvre, que c'est la richesse; ou bien quand on a la conscience de son ignorance, on se borne à admirer

rapports de l'État et de l'individu. Ces préjugés n'étaient pas entièrement faux, et ils ont beaucoup contribué à toutes les merveilles du patriotisme ancien. A ce point de vue, ils méritent tout notre respect.

§ 2. *Ce bien suprême le bonheur.* Sans doute le vulgaire confond dans son langage le bien suprême et le bonheur; mais le langage du philosophe doit être plus précis; et à moins qu'Aristote ne veuille confondre le bonheur et la vertu, il ne doit pas parler comme le vulgaire. Il serait difficile de trouver dans Platon une équivoque d'expression qui pût prêter à cette confusion. Mais c'est qu'au fond Aristote s'éloigne de son maître, et qu'il donne au bonheur une importance exagérée.

§ 4. *Le placent ailleurs.* Le mot « ailleurs » est bien vague; et Aristote pouvait préciser davantage en disant: la science, la vertu, la prudence, etc. — *Varie souvent.* Observation pleine de justesse, comme chacun de nous a pu très-fréquemment s'en convaincre par sa propre expérience.

ceux qui parlent du bonheur en termes pompeux, et qui s'en font une image supérieure à celle qu'on s'en fait soi-même. § 5. Quelquefois on a cru qu'au-dessus de tous ces biens particuliers, il existe un autre bien en soi qui est la cause unique que toutes ces choses secondaires sont aussi des biens.

§ 6. Rechercher toutes les opinions sur cette matière serait peine assez inutile ; et nous nous bornerons à celles qui sont les plus répandues, c'est-à-dire à celles qui semblent avoir quelque vérité et quelque raison.

§ 7. Du reste ne perdons pas de vue qu'il y a grande différence entre les théories qui partent des principes et celles qui remontent aux principes. Platon avait bien raison de se demander et de rechercher si la vraie méthode consiste à partir des principes ou à remonter jusqu'à eux; tout comme pour le stade on peut aller des juges à la borne; ou à l'inverse, de la borne aux juges. § 8. Mais il faut toujours débuter par des choses bien

§ 5. *Quelquefois on a cru.* C'est Platon qu'Aristote désigne sans le nommer.

§ 7. *Platon avait bien raison.* Les commentateurs ont été assez embarrassés pour indiquer le passage précis auquel cette citation se rapporte. Il me semble qu'elle s'applique fort bien à la grande discussion du 6e livre de la République, sur la méthode dialectique, qui remonte jusqu'au principe des choses, et sur cette autre méthode qui, partant de simples hypothèses qu'elle prend pour des principes, se hâte d'arriver à des conclusions tout aussi peu solides. (République, liv. VI, p. 59, et liv. VII, p. 106, traduction de M. Cousin).

§ 8. *Notoires de deux façons.* Distinction familière au péripatétisme; voir spécialement les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 11. Les choses les plus notoires relativement à nous sont celles que nous fait connaître la sensation. Les plus notoires en soi, ou absolument, sont les choses évidentes pour la raison ; ce sont les plus éloignées pour la sensibilité. — *Des principes de la politique.* On attendrait plutôt : « des principes de la morale. » Mais Aristote reste conséquent avec lui-même.

notoires et bien claires. Les choses peuvent être notoires de deux façons : elles peuvent l'être, ou relativement à nous, ou d'une manière absolue. Peut-être nous faut-il commencer par celles qui sont notoires pour nous; et voilà pourquoi des mœurs et des sentiments honnêtes sont la préparation nécessaire de quiconque veut faire une étude féconde des principes de la vertu, de la justice, en un mot, des principes de la politique.

§ 9. Le vrai principe en toutes choses; c'est le fait; et si le fait lui-même était toujours connu avec une suffisante clarté, il n'y aurait guère besoin de remonter jusqu'à sa cause. Une fois qu'on a la connaissance complète du fait, ou l'on en possède déjà les principes, ou du moins on peut très-aisément les acquérir. Mais quand on est hors d'état de connaître ni le fait ni la cause, on doit s'appliquer cette maxime d'Hésiode :

« Le mieux est de pouvoir se diriger soi-même,
« En sachant ce qu'on fait pour le but qu'on poursuit.
« C'est bien encor de suivre un sage avis d'autrui.
« Mais ne pouvoir penser et n'écouter personne,
« Est l'action d'un sot que chacun abandonne. »

§ 10. Mais revenons au point d'où nous nous sommes écartés.

§ 9. *Le vrai principe en toute chose c'est le fait.* Le fait n'est pas le vrai principe; c'est seulement le point de départ. Il est singulier que l'auteur de la Métaphysique aille presque jusqu'à proscrire la recherche des causes. — *Cette maxime d'Hésiode.* Les Œuvres et les Jours, v. 293, édit. de Heinsius. Le second vers qui est cité ici par Aristote n'est pas d'Hésiode, à ce qu'il paraît, ; et Heinsius, tout en l'admettant dans son édition, l'indique comme apocryphe. L'interpolation remonterait très-haut puisqu'elle remonte au moins au temps d'Aristote.

§ 10. *D'où nous nous sommes écar-*

Ce n'est pas, selon nous, une erreur complète que de se faire une idée du bien et du bonheur par la vie qu'on mène soi-même. Ainsi les natures vulgaires et grossières croient que le bonheur, c'est le plaisir; et voilà pourquoi elles n'aiment que la vie des jouissances matérielles. C'est qu'en effet il n'y a que trois genres de vie qu'on puisse plus particulièrement distinguer : d'abord cette vie dont nous venons de parler, puis la vie politique ou publique, et enfin la vie contemplative et intellectuelle. § 11. La plupart des hommes, tels qu'ils se montrent, sont de véritables esclaves, choisissant par goût une vie de brutes; et ce qui leur donne quelque raison et semble les justifier, c'est que le plus grand nombre de ceux qui sont au pouvoir n'en profitent d'ordinaire que pour se livrer à des excès dignes de Sardanapale. § 12. Au contraire, les esprits distingués et vraiment actifs placent le bonheur dans la gloire; car c'est là le but le plus habituel de la vie politique. Mais le bonheur ainsi compris est quelque chose de plus superficiel et de moins solide que celui qu'on prétend chercher ici. La gloire et les honneurs semblent appartenir à ceux qui les dispensent bien plutôt qu'à celui qui les reçoit, tandis que le bien tel que nous le proclamons est quelque chose qui est tout personnel,

*tés.* Aristote s'apperçoit lui-même de la digression où il s'est laissé aller. — *Une erreur complète.* Ce peut être une erreur complète; mais c'est une erreur assez naturelle. Les mêmes idées sont reproduites dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 4.

§ 11. *La plupart des hommes.* Cette remarque d'Aristote est peut-être moins juste de nos jours qu'elle ne l'était de son temps; mais malheureusement elle l'est plus encore que ne le désirerait la philosophie. C'est l'objet et le triomphe de la civilisation de diminuer de plus en plus le nombre de ces êtres incultes. — *Sardanapale.* Cicéron avait sans doute ce passage sous les yeux, Tusculanes, V, 35, p. 191.

et qu'on ne peut enlever que très-difficilement à l'homme qui le possède. J'ajoute que souvent l'on ne paraît poursuivre la gloire que pour se confirmer soi-même dans l'idée qu'on a de sa propre vertu; on cherche à captiver l'estime des gens sages et du monde dont on est connu, parce qu'on la regarde comme un juste hommage au mérite qu'on se suppose. § 13. J'en conclus qu'aux yeux même des hommes qui se conduisent par ces motifs, la vertu a la prééminence sur la gloire qu'il recherchent. On pourrait donc croire aisément que la vertu est la véritable fin de l'homme plutôt que la vie politique. Mais la vertu elle-même est évidemment trop incomplète, quand elle est seule; car il ne serait pas impossible que la vie d'un homme plein de vertu ne fût qu'un long sommeil et une perpétuelle inaction. Il se pourrait même encore qu'un tel homme souffrît les plus vives douleurs et les plus grandes infortunes; or, jamais à moins qu'on n'ait une thèse toute personnelle à défendre, on ne pourrait soutenir que l'homme qui vivrait ainsi fût heureux.

Mais c'en est assez sur ce sujet dont nous avons amplement parlé dans nos ouvrages Encycliques.

§ 13. *Plein de vertu.* Il est difficile d'imaginer ce que serait la vertu d'un homme plongé dans le sommeil et l'inaction. — *Une thèse toute personnelle.* Voir la définition de la thèse dans les Topiques, liv. I, ch. II, §§ 5 et 6. La thèse a toujours quelque chose de paradoxal, si ce n'est de faux. — *Nos ouvrages Encycliques.* Je conserve le mot d'Encycliques, par l'impuissance de le traduire exactement. On ne sait point au juste ce qu'étaient ces ouvrages d'Aristote. Diogène Laërce les cite dans son catalogue, où ils sont composés de deux livres. (Liv. V, ch. 1, p. 117, édit. de Didot). Il paraîtrait d'après les commentateurs que c'était un recueil de mélanges sur différents sujets. Eustrate donne une autre explication; et selon lui le nom d'Encycliques était attribué à des vers d'Aristote qui commençaient et finis-

§ 14. Le troisième genre de vie, après les deux que nous venons d'examiner, est la vie contemplative et intellectuelle; nous l'étudierons dans ce qui doit suivre. § 15. Quant à la vie où l'on ne se propose que de s'enrichir, c'est une sorte de violence et de lutte continuelles; mais évidemment la richesse n'est pas le bien dont nous sommes en quête; la richesse n'est qu'une chose utile et recherchée en vue de choses autres qu'elle-même. Aussi les divers genres de vie dont nous avons antérieurement parlé, pourraient plutôt encore que la richesse être pris pour les véritables fins de la vie humaine, parce qu'on ne les aime que pour eux absolument; et pourtant ces fins mêmes ne sont pas les vraies, malgré toutes les discussions dont elles ont été l'objet. Mais laissons de côté tout ceci.

saient tous de la même manière. Eustrate est seul à nous transmettre cette singulière tradition.

§ 14. *Dans ce qui doit suivre.* Voir plus loin, liv. X, ch. 7.

§ 15. *La richesse n'est pas le bien.* On peut voir dans le premier livre de la Politique, ch. III et IV, des idées tout à fait analogues. Elles méritent grande attention.

## CHAPITRE III.

De l'idée générale du bonheur. — Critique du système des Idées de Platon. Objections diverses : le bien n'est pas un, puisqu'il est dans toutes les Catégories, et qu'il y a plusieurs sciences du bien ; le bien en soi et le bien se confondent. — Les Pythagoriciens et Speusippe. — Distinction des biens qui sont des biens par eux-mêmes, et de ceux qui ne le sont qu'à cause d'autres biens ; difficultés de cette distinction. — Le moyen le plus sûr de connaître le bien, c'est de l'étudier dans les biens particuliers que l'homme possède et emploie.

§. 1. Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de la vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous

*Ch. III.* Gr. Morale, livre I, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre I, ch. 8.

§ 1. *Pour nous assez délicate.* Aristote ne prend pas toujours autant de précautions pour attaquer le système de son maître.—*L'amitié et la vérité.* Cette pensée a été depuis Aristote mille fois répétée ; elle est fort belle : *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Aristote a pu l'emprunter à son maître lui-même ; car Platon, en s'excusant de critiquer Homère, dit : « On doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme. » (République, livre X, page 235, trad. de M. Cousin.) M. Cousin pense que c'est là l'origine de la phrase d'Aristote ; et Camerarius avait fait la même remarque.

piquons d'être philosophe; ainsi entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité.

§ 2. Ceux qui ont introduit cette opinion n'ont pas fait ni admis d'Idées pour les choses où ils distinguaient un ordre de priorité et de postériorité. C'est même là ce qui les empêchait, pour le dire en passant, de supposer des Idées pour les nombres. Or le bien se dit également et dans la catégorie de la substance, et dans la catégorie de la qualité, et dans celle de la relation. Mais ce qui est en soi, c'est-à-dire la substance, est par sa nature même antérieur à la relation, puisque la relation est comme une superfétation et un accident de l'être; et il semble qu'on ne saurait établir entre tous ces biens d'Idée commune.

§ 3. Ajoutons que le bien peut se présenter sous autant d'acceptions diverses que l'être lui-même. Ainsi le bien dans la catégorie de la substance, c'est Dieu et l'intelligence; dans la catégorie de la qualité, ce sont les vertus; dans celle de la quantité, c'est la mesure; dans celle de la relation, c'est l'utile; dans celle du temps, c'est l'occasion; et dans celle du lieu, c'est la position régulière. De même pour le reste des catégories. Ainsi évidemment le bien n'est pas une sorte d'universel commun à toutes; il n'est pas un; car s'il l'était, on ne le

§ 2. *Ceux qui ont introduit cette opinion.* Première objection : selon Platon lui-même, il n'y a pas d'Idées des choses qui sont subordonnées les unes aux autres comme antérieures et postérieures. Or, selon Aristote, les biens sont ainsi subordonnés dans les diverses catégories, la substance étant au-dessus de la relation. Donc il n'y a pas d'Idée du bien en soi; et Platon est réfuté par ses propres théories.

§ 3. *Ajoutons.* Seconde objection : le bien n'est pas un, puisqu'il est réparti et divers dans les diverses catégories.

retrouverait pas dans toutes les catégories, et il serait dans une seule exclusivement. § 4. De plus encore, comme il n'y a qu'une seule science des choses qui sont comprises sous une seule Idée, il faudrait qu'il n'y eût également qu'une science unique de tous les biens quels qu'ils fussent. Mais loin de là, il y a plusieurs sciences même pour les biens d'une seule catégorie. Ainsi la science de l'occasion, c'est dans la guerre la science stratégique; c'est dans la maladie, la science médicale. La science de la mesure est encore la science médicale en ce qui concerne les aliments ; c'est la science gymnastique, en ce qui concerne les exercices.

§ 5. On pourrait se demander également ce que c'est que la chose en soi et ce qu'on veut dire en appliquant cette expression « en soi » à chaque chose. Pour l'homme en soi, et pour l'homme, la définition est une seule et même définition, c'est celle de l'homme, simplement en tant qu'il est homme ; il n'y a de part ni d'autre aucune différence ; et si dans ce cas il en est ainsi, il ne peut pas non plus y avoir de différence entre le bien en soi et le bien, en tant qu'ils sont des biens l'un et l'autre.

§ 6. On ne pourrait pas même dire que le bien en soi

§ 4. *De plus encore.* Troisième objection : il y a des sciences diverses pour ces biens spéciaux ; et à ce point de vue encore, le bien n'est pas un.

§ 5. *La chose en soi.* Autre ordre d'objections : celles-ci ne s'adressent plus à l'Idée du bien en particulier ; elles attaquent d'une manière générale la théorie des Idées tout entière. Quoiqu'en dise Aristote, cette expression « en soi » n'est pas aussi vaine qu'il l'imagine. Elle désigne l'universel, dont Aristote lui-même a essayé une théorie. Dans le système de Platon, elle joue un grand rôle, et elle y est essentielle. Aristote ne voit pas que l'homme en soi et l'homme sont une seule et même chose ; seulement l'expression de Platon est plus précise, et il fallait lui en faire un mérite, loin de le lui reprocher.

est plus un bien que tout autre bien parce qu'il serait éternel, puisque, dans un autre genre, une blancheur qui dure de longues années n'est pas pour cela plus blanche que celle qui ne dure qu'un seul jour. § 7. Le système des Pythagoriciens sur la nature du bien me semble encore plus acceptable, quand ils placent l'unité dans la série coordonnée où ils mettent aussi les biens; et c'est également une opinion où Speusippe semble les avoir suivis.

§ 8. Mais laissons la discussion de ces derniers points, qui trouvera sa place ailleurs.

A la réfutation que nous venons de présenter, il semble qu'on peut faire une objection, et dire que les Idées attaquées par nous ne s'appliquent pas aux biens de toute espèce, et qu'elles ne concernent qu'une seule espèce de biens, à savoir ceux qu'on poursuit et qu'on aime pour eux-mêmes uniquement, tandis que les choses qui produisent ces biens ou qui contribuent à les conserver de quelque

§ 6. *Une blancheur qui dure de longues années.* C'est une objection à peine sérieuse que d'assimiler l'Idée d'une chose toute matérielle à l'Idée du bien. La durée est un élément considérable dans la question du bien; et Aristote lui-même en tient compte quand il s'agit du bonheur et de la vertu.

§ 7. *Le système des Pythagoriciens.* Voir la Métaphysique, livre I, ch. 5, édition de Berlin, page 986, a, 24.

§ 8. *Ces derniers points,.. ailleurs.* Aristote expose le système des Pythagoriciens dans la Métaphysique, au livre que je viens de citer; et d'après le catalogue de Diogène Laërce, il avait fait aussi un livre spécial sur la philosophie de Speusippe et de Xénocrate. Peut-être, du reste, cette expression « ces derniers points » ne se rapporte-t-elle qu'à l'éternité du bien; mais alors je ne saurais dire où Aristote en a précisément parlé, si ce n'est dans le douzième livre de la Métaphysique. Eustrate donne à ce passage le premier sens, c'est-à-dire celui que j'ai adopté dans ma traduction.

§ 8. *A la réfutation que nous venons de présenter.* Le texte n'est pas

façon que ce soit, ou qui préviennent ce qui leur est contraire et les détruit, ne sont appelées des biens qu'à cause de ceux-là, et sous un autre point de vue. § 9. Ainsi cette expression de biens peut évidemment se prendre en un double sens; d'une part, les biens qui sont des biens par eux-mêmes, puis les autres biens qui ne le sont que grâce aux premiers. Dès lors, nous pouvons séparer et distinguer les biens en soi des biens qui servent simplement à procurer ceux-là, et rechercher si les biens en soi ainsi compris sont réellement exprimés et compris sous une seule Idée.

§ 10. Mais d'abord, quels sont précisément les biens qu'on doit reconnaître pour des biens en soi? Sont-ce les biens qu'on poursuivrait encore quand même ils seraient isolés, par exemple, penser, voir, ou encore tels plaisirs, tels honneurs en particulier? Ce sont là toutes choses qu'on peut poursuivre aussi en vue de quelqu'autre chose qu'elles, mais qui cependant peuvent très-justement passer pour des biens en soi. Ou bien ne doit-on reconnaître absolument pour un bien que l'Idée et l'Idée toute seule? L'Idée alors deviendra tout à fait vaine et inutile. § 11. Mais si les choses que nous venons d'énumérer sont, elles aussi,

tout à fait aussi précis. L'interprétation que je donne est aussi celle d'Eustrate.

§ 9. *En un double sens.* Cette division des biens est analogue à celle qu'Aristote a faite plus haut dans les actions, ch. 1, § 2. — *Sous une seule Idée,* comme le veut Platon.

§ 10. *Tout à fait vaine et inutile,* Aristote n'explique qu'à-demi sa pensée. L'Idée serait vaine et inutile, si on la réduit à elle seule, et si on la sépare de tous les biens particuliers du genre de ceux qui viennent d'être désignés.

§ 11. *Des biens en soi,* des biens qu'on poursuit pour eux seuls et indépendamment de toute autre conséquence. — *Les définitions sont autres.* Nouvelle objection contre la

des biens en soi, il faudra que la définition du bien soit manifestement la même dans tous ces cas divers, comme la définition de la blancheur est évidemment identique pour la neige et pour la céruse. Or pour les honneurs, pour la pensée, pour le plaisir, les définitions sont autres et fort différentes, en tant que toutes ces choses sont des biens. Concluons donc que le bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule et unique Idée.

§ 12. Mais comment toutes ces choses sont-elles appelées des biens? Ce ne sont pas là certainement de ces homonymes, de ces équivoques que crée le hazard. Sont-elles comprises sous une appellation pareille, parce qu'elles viennent toutes d'une seule origine, ou parce qu'elles tendent toutes à un seul but? Ou n'est-ce pas plutôt par simple analogie? Ainsi par exemple la vue dans le corps a de l'analogie avec l'entendement dans l'âme; et comme telle autre chose a de l'analogie avec telle autre. § 13. Mais peut-être faut-il pour le moment laisser de côté toutes ces questions; il appartient plus spécialement à une autre partie de la philosophie de les traiter avec la précision désirable; et l'on pourrait en dire

théorie des Idées : des choses dont la définition est différente, ne peuvent avoir la même Idée. Cette objection porte encore moins que les précédentes ; car si la définition de chacun de ces biens particuliers que cite Aristote, est différente, leur définition en tant que biens leur est commune et par conséquent identique. Dans le § suivant, il semble s'apercevoir lui-même de la faiblesse de son objection.

§ 13. *Une autre partie de la philosophie*, la Métaphysique ou les Catégories. — *L'on pourrait en dire à peu près autant de l'Idée.* C'est-à-dire renvoyer la discussion de cette théorie à la métaphysique, à la pure spéculation, tandis que la théorie du bien telle qu'on veut la faire ici doit être essentiellement pratique.

à peu près autant de l'Idée; car si le bien qu'on attribue à tant de choses et qu'on fait commun à toutes, est un comme on le prétend, ou s'il est quelque chose de séparé qui existe en soi, il est dès lors parfaitement clair qu'il ne saurait être possédé ni pratiqué par l'homme. Or c'est précisément un bien de cette dernière espèce accessible à l'homme que nous cherchons en ce moment.

§ 14. Mais on peut trouver que ce serait un grand avantage de connaître le bien, dans son rapport avec les biens que l'homme peut acquérir et pratiquer; car le bien ainsi connu nous servant en quelque sorte de modèle, nous saurions mieux découvrir les biens spéciaux qui nous conviennent; et une fois éclairés sur ce point, nous arriverions plus aisément à nous les procurer. § 15. Tout en reconnaissant que cette opinion a quelque chose de fort plausible, je dois dire pourtant qu'elle semble en désaccord avec les exemples que nous offrent les sciences de tout genre. Quoiqu'elles aient toutes en vue un bien

§ 14. *Ce serait un grand avantage.* Platon n'a pas eu un autre but dans la théorie des Idées; et il n'a jamais étudié l'idée générale du bien que pour mieux connaître et appliquer le bien dans la pratique de la vie. Le Phédon, la République, les Lois le prouvent de reste; et il est bien étonnant que son disciple ait méconnu si complètement sa pensée. — *Nous servant en quelque sorte de modèle.* Comparaison analogue à celle dont Aristote s'est déjà servi plus haut, ch. 1, § 7.

§ 15. *Un bien qu'elles poursuivent.* C'est précisément parce que les sciences ont chacune un bien particulier à poursuivre, qu'elles ne doivent pas s'occuper du bien en général. Il serait fort étrange et fort dangereux que la médecine, au lieu de s'occuper de procurer la santé, allât disserter sur le bien, comme la philosophie pourrait le faire. Mais ceci n'empêche pas qu'il n'y ait une science, dont la fonction soit d'étudier le bien en général et surtout le bien moral. Cette science n'est pas inutile apparemment aux yeux d'Aristote, puisqu'il a fait un traité de

qu'elles poursuivent, quoiqu'elles tendent à satisfaire nos besoins, elles n'en négligent pas moins l'étude du bien en lui-même. Or il n'est pas supposable que tous les praticiens, les artistes méconnaissent un si puissant secours et ne le recherchent point. § 16. Il n'est pas plus facile de voir à quoi servirait au tisserand, et au maçon, pour leur art spécial, de connaître le bien en soi; ni comment l'on sera meilleur médecin, ou meilleur général d'armée, pour avoir contemplé l'Idée même du bien. Ce n'est pas sous ce point de vue que le médecin considère ordinairement la santé; il ne considère que celle de l'homme, ou pour mieux dire encore, il considère spécialement la santé de tel individu; car il n'exerce la médecine que sur des cas particuliers. Mais, je le répète, n'allons pas plus loin sur ce sujet.

morale; et le médecin exercera d'autant mieux sa profession qu'il sera plus philosophe; c'est-à-dire que la connaissance générale du bien lui servira certainement à mieux réaliser le bien spécial qu'il recherche.

§ 16. *Meilleur médecin.* Il semble que l'exemple d'Hippocrate aurait dû avertir Aristote que la réflexion qu'il fait ici n'est pas tout à fait juste. — *tisserand... maçon.. médecin.... général.* Il n'est pas exact d'isoler aussi complètement l'artiste et l'homme. Le caractère personnel de l'artiste a toujours une grande influence sur la manière dont il entend et pratique son art.

Garve a trouvé qu'Aristote dans sa polémique contre les Idées était subtil; le reproche est juste; mais Garve est allé trop loin en croyant que les subtilités d'un tel génie ne valaient pas la peine d'être commentées.

## CHAPITRE IV.

Le bien dans chaque genre de choses est la fin en vue de laquelle se fait tout le reste. — Le bonheur est la fin dernière de tous les actes de l'homme; il est indépendant et parfait. — Le bonheur ne se comprend bien que par la connaissance de l'œuvre propre de l'homme. Cette œuvre est l'activité de l'âme dirigée par la vertu.

§ 1. Revenons encore une fois au bien que nous cherchons, et voyons ce qu'il peut être.

D'abord, le bien se montre très-différent selon les différents genres d'activité, et selon les différents arts. Ainsi il est autre dans la médecine, autre dans la stratégie; et de même pour tous les arts sans distinction. Qu'est-ce donc que le bien dans chacun d'eux? N'est-ce pas la chose en vue de laquelle se fait tout le reste? Dans la médecine par exemple, c'est la santé; dans la stratégie, c'est la victoire; c'est la maison dans l'art de l'architecture; c'est un autre but dans un autre art. Mais dans toute action, dans toute détermination morale, le bien est la fin même qu'on poursuit; et c'est toujours en vue de cette fin que l'on fait constamment tout le reste. Par une consé-

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre I, ch. 4; Morale à Eudème, livre I, ch. 4 et livre II, ch. 1.

§ 1. *Le bien que nous cherchons,* le bien dans ses applications, le bien pratique. — *Dans toute action,... toute détermination morale,* ce sont les mêmes mots que ceux dont Aristote s'est servi au début de ce traité, voir plus haut, ch. I, § 1. Il remarque d'ailleurs lui-même dans le § suivant qu'il revient à son point de départ, et il est tout naturel qu'il répète ses propres expressions.

quence évidente, s'il existe pour tout ce que l'homme peut faire en général une fin commune où tendent tous ses actes, cette fin unique est le bien tel que l'homme peut le pratiquer ; et s'il y a plusieurs fins de ce genre, ce sont elles alors qui sont le bien.

§ 2. Ainsi après ce long détour, notre discussion aboutit au point même d'où nous étions partis. Mais il faut nous efforcer d'éclaircir ceci encore davantage.

§ 3. Comme il y a plusieurs fins, à ce qu'il semble, et que nous en pouvons rechercher quelques-unes en vue des autres, la richesse par exemple, la musique, l'art de la flûte, et en général toutes ces fins qu'on peut appeler des instruments, il est bien évident que toutes ces fins indistinctement ne sont pas parfaites et définitives par elles-mêmes. Or le bien suprême doit être quelque chose de parfait et de définitif. Par conséquent, s'il existe une seule et unique chose qui soit définitive et parfaite, elle est précisément le bien que nous cherchons ; et s'il y a plusieurs choses de ce genre, c'est la plus définitive d'entre elles qui est le bien. § 4. Or, à notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul est plus définitif que celui qu'on recherche en vue d'un autre bien ; et le bien qui n'est jamais à rechercher en vue d'un autre bien, est plus définitif que ces biens recherchés à la fois et pour eux et pour ce bien supérieur ; en un mot, le parfait, le définitif, le complet est ce qui est éternellement recher-

§ 3. *S'il existe....* Aristote a déjà exprimé ce doute plusieurs fois, et il l'exprimera plusieurs fois encore. Il aurait dû se prononcer plus nettement ; la vie ne peut avoir qu'un but ; et laisser croire qu'elle peut en avoir plusieurs, c'est ouvrir la porte au scepticisme et à l'erreur.

chable en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui. § 5. Mais voilà précisément le caractère que semble avoir le bonheur ; c'est pour lui, et toujours pour lui seul, que nous le recherchons ; ce n'est jamais en vue d'une autre chose. Au contraire quand nous poursuivons les honneurs, le plaisir, la science, la vertu sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute tous ces avantages pour eux-mêmes, puisque indépendamment de toute autre conséquence nous désirerions certainement chacun d'eux ; mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur, parce que nous croyons que tous ces avantages divers nous le peuvent assurer, tandis que personne ne peut désirer le bonheur, ni en vue de ces avantages, ni d'une manière générale en vue de quoi que ce soit autre que lui.

§ 6. Du reste cette conclusion à laquelle nous venons d'arriver, semble sortir également de l'idée d'indépendance, que nous attribuons au bien parfait, au bien suprême. Évidemment nous le croyons indépendant de tout. Et quand nous parlons d'indépendance, nous n'entendons pas du tout la limiter à l'homme qui mène une

§ 5. *Le bonheur.* Aristote substitue l'idée du bonheur à celle du bien, et c'est là toute la différence de sa morale à celle de Platon, et son infériorité. On ne saurait donner trop d'attention à ce passage. Sans doute la recherche du bonheur n'est pas interdite à l'homme ; mais comme on ne peut nier, à moins d'être pervers, que souvent le bonheur ne doive être sacrifié au devoir, au bien, il s'ensuit évidemment que le devoir est supérieur au bonheur ; et pour prendre le langage d'Aristote, plus définitif, plus complet que lui. Si l'on veut identifier le bonheur et le bien, ce n'est plus alors qu'une question de mots ; et pourtant, il faut prendre le mot le plus exact, et toujours parler de devoir et non de bonheur, afin d'éviter toutes les équivoques. Du reste, le bonheur, tel qu'Aristote le définit

vie solitaire ; elle peut appartenir non moins bien à celui qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, et en général pour ses amis et ses concitoyens, puisque l'homme est naturellement un être sociable et politique. § 7. Sans doute il est en ceci une mesure qu'il faut savoir garder ; car, si l'on étendait ces relations aux parents d'abord, puis aux descendants de tous degrés, puis aux amis des amis, on pousserait les choses à l'infini. Mais nous examinerons une autre fois ces questions. Pour le moment, ce que nous entendons par indépendance, c'est ce qui pris dans son isolement suffit à rendre la vie désirable, et fait qu'elle n'a plus besoin de quoi que ce soit ; or c'est là justement selon nous ce qu'est le bonheur. § 8. Disons en outre que le bonheur pour être la plus désirable des choses n'a pas besoin de faire nombre avec quoi que ce soit. Si l'on devait y ajouter une chose quelconque, il est clair qu'il suffirait de l'addition du plus

ici, n'est guères moins vague que l'Idée du bien qu'il a tant critiquée dans Platon.

§ 6. *Qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, etc.* Pensées très-nobles et très-justes ; elles sont rares dans l'antiquité. — *Naturellement un être sociable et politique.* Voir la Politique, où cette grande idée est reproduite dans les mêmes termes, liv. I, ch. 1, § 9, de ma traduction, 2e édition.

§ 7. *Une autre fois.* Il serait difficile d'indiquer précisément le lieu où Aristote a traité cette question. Je crois que c'est dans la théorie de l'amitié ; du moins Aristote y recherche jusqu'où l'on doit étendre ses relations pour remplir tous ses devoirs parfaitement. Voir plus loin, liv. VIII, ch. 6, 9, 10, etc.

§ 8. *De faire nombre.* Ce passage me semble fort clair, bien qu'il ait embarrassé les commentateurs, comme le remarque M. Zell, tom. II, p. 35. Aristote veut dire simplement qu'il n'y a pas besoin d'ajouter quoi que ce soit au bonheur pour qu'il soit désirable par lui-même. — *La fin de tous les actes possibles à l'homme.* C'est le bien et non le bonheur qui est la fin de tous les actes d'après Aristote lui-même. Voir plus haut, ch. 1, § 1.

petit des biens pour le rendre encore plus désirable; car alors ce qu'on y ajoute fait une somme de biens supérieure et incomparable, puisqu'un bien plus grand est toujours plus désirable qu'un moindre bien. Ainsi donc le bonheur est certainement quelque chose qui est définitif, parfait, et qui se suffit à soi-même, puisqu'il est la fin de tous les actes possibles à l'homme.

§ 9. Mais peut-être tout en convenant avec nous que le bonheur est sans contredit le plus grand des biens, le bien suprême, peut-on désirer encore d'en connaître plus clairement la nature.

§ 10. Le plus sûr moyen d'obtenir cette complète notion, c'est de savoir quelle est l'œuvre propre de l'homme. Ainsi de même que pour le musicien, pour le statuaire, pour tout artiste, et en général pour tous ceux qui produisent quelque œuvre et qui agissent d'une façon quelconque, le bien et la perfection, ce semble, sont dans l'œuvre spéciale qu'ils accomplissent; de même, à ce qu'il paraît, l'homme doit trouver le bien dans son œuvre propre, si toutefois il est une œuvre spéciale que l'homme doive accomplir. § 11. Mais est-ce que par hasard quand le maçon, le tourneur, etc., ont une œuvre spéciale et des actes propres, l'homme seul n'en aurait pas? Serait-il condamné par la nature à l'inaction? Ou plutôt de même que l'œil, que la main, que le pied, et en général que chaque partie du corps remplit évidemment une fonction spéciale, de même n'est-il pas à croire que l'homme, indé-

§ 10. *L'œuvre propre de l'homme.* C'est en effet la vraie méthode pour arriver au but; mais Aristote ne l'a pas employée assez rigoureusement. — *Si toutefois.* Doute inutile et qui peut être mal interprété. Il ne fallait pas l'élever, puisqu'un peu plus loin on l'écarte.

pendamment de toutes ces fonctions diverses, a encore la sienne propre? Mais quelle peut être cette fonction caractéristique ? § 12. Vivre est une fonction commune que l'homme partage même avec les plantes ; et l'on ne cherche ici que ce qui lui est exclusivement spécial. Il faut donc mettre hors de ligne la vie de nutrition et de développement. A la suite, vient la vie de sensibilité; mais cette vie à son tour se montre également commune à d'autres êtres, au cheval, au bœuf, et en général à tout animal aussi bien qu'à l'homme. § 13. Reste donc la vie active de l'être doué de raison. Mais l'on peut en outre distinguer dans cet être la partie qui ne fait qu'obéir à la raison, et la partie qui possède directement la raison, et s'en sert pour penser. De plus, comme cette faculté même de la raison peut se comprendre encore en un double sens, il faut bien déterminer qu'il s'agit surtout de la faculté en acte, parce que c'est elle qui paraît mériter plus particulièrement le nom qu'elles portent toutes deux. § 14. Ainsi, la fonction propre de l'homme serait l'acte de l'âme conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut

§ 12. *Même avec les plantes.* Voir pour toute cette discussion sémi-physiologique le Traité de l'Ame, livre II, ch. 2, §§ 2 et suivants de ma traduction.

§ 13. *La partie qui ne fait qu'obéir à la raison.* Toutes ces divisions sont empruntées à Platon; et elles sont parfaitement exactes. — *De la faculté en acte,* et non pas en puissance simplement, c'est-à-dire de la faculté considérée en tant qu'elle agit actuellement, et non pas seulement en tant qu'elle pourrait agir, considérée d'une façon abstraite.

§ 14. *L'acte de l'âme conforme à la raison.* Ce n'est plus là le bonheur : c'est le devoir. — *De cet être bien développé.* Principe très-important, émis sous une forme analogue, quoique plus générale encore, dans la Politique, livre I, ch. 2, § 10, de ma 2e édition. C'est là ce qui fait que toutes les recherches sur les sauvages ou sur les animaux pour expliquer la nature humaine, sont si parfaitement

s'accomplir sans la raison. D'ailleurs quand nous disons que telle fonction est génériquement celle de tel être, nous entendons qu'elle est aussi la fonction de cet être bien développé, de même que l'œuvre du musicien se confond également avec l'œuvre du bon musicien. Et de même dans tous les cas sans exception, on ajoute toujours à l'idée simple de l'œuvre, l'idée de la perfection supérieure à laquelle cette œuvre peut être portée ; et par exemple, l'œuvre du musicien étant de faire de la musique, l'œuvre du bon musicien sera d'en faire de bonne. Si tout ceci est vrai, nous pouvons admettre que l'œuvre propre de l'homme en général est une vie d'un certain genre; et que cette vie particulière est l'activité de l'âme, et une continuité d'actions que la raison accompagne; nous pouvons admettre que dans l'homme bien développé toutes ces fonctions s'accomplissent bien et régulièrement. § 15. Mais le bien, la perfection pour chaque chose varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite, le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu ; et s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes. § 16. Ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète ; car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour; et l'on ne peut pas dire davantage qu'un seul jour de bonheur, ni même

inutiles et si ridicules. — *L'activité de l'âme dirigée par la vertu.* Cette définition est admirable; mais la raison et la vertu conduisent d'abord au devoir, et secondairement au bonheur. Ces théories sont rappelées dans la Politique, livre IV, ch. 12, §§ 3 et 4, pages 239 et 240 de ma 2e édition.

§ 16. *Durant une vie entière et complète.* Considérations inférieures et qui ne sont pas sans danger. —

que quelque temps de bonheur, suffise pour faire un homme heureux et fortuné.

## CHAPITRE V.

Imperfection inévitable de cette esquisse du bonheur. Le temps complètera ces théories; il ne faut pas exiger en toutes choses une égale précision. — Importance des principes.

§ 1. Contentons-nous pour le moment de cette esquisse imparfaite du bien; c'est une nécessité peut-être utile que de commencer par en tracer d'abord cet incomplet tableau, sauf à revenir ensuite sur ces premiers traits. Une fois que l'esquisse a été bien faite, il semble que tout le monde est capable de continuer l'œuvre et d'en préciser tous les détails; c'est le temps qui trouve tous ces progrès, ou qui du moins est un puissant auxiliaire pour les faire découvrir. Il est la source de tous les perfectionnements des arts; car une fois qu'un art est créé, il n'y a personne qui ne puisse contribuer à en combler successivement les lacunes.

*Une seule hirondelle ne fait pas le printemps*, proverbe charmant qui appartient peut-être à Aristote.

*Ch. V.* La grande Morale et la Morale à Eudème, n'ont pas de partie correspondante.

§ 1. *Esquisse imparfaite.* Voir plus haut, ch. 1, § 14. — *C'est le temps qui trouve tous ces progrès.* Aristote exprime une pensée analogue à la fin de l'Organon, Réfutations des Sophistes, ch. 34, § 6, page 434 de ma traduction. Cette théorie est d'ailleurs très-juste et très-profonde. On voit que l'idée du progrès n'est pas nouvelle.

§ 2. Il ne faut pas oublier non plus ce qui vient d'être dit. Répétons qu'il n'est pas juste d'exiger en toutes choses un même degré d'exactitude, et qu'on ne doit demander dans chaque cas qu'une précision relative à la matière qu'on traite. Il faut même se résigner à ne l'obtenir que dans la mesure compatible avec les procédés et la méthode qu'on applique. C'est ainsi en effet que le maçon et le géomètre recherchent très-différemment la ligne droite. L'un ne s'en inquiète qu'autant qu'elle peut servir à l'ouvrage qu'il fait; l'autre l'étudie dans ce qu'elle est en elle-même et dans ses propriétés; car il ne cherche et ne contemple que le vrai. C'est aussi ce qu'il faut savoir faire dans toutes les autres choses, de peur que les hors-d'œuvres ne deviennent plus nombreux que les œuvres mêmes.

§ 3. Un motif semblable doit nous engager encore à ne pas vouloir en toutes choses remonter également à la cause. Dans bien des cas, il suffit de montrer clairement l'existence de la chose, comme on le fait pour les principes; car l'existence de la chose est un principe et un point de départ. D'ailleurs parmi les principes les uns sont découverts et connus par l'induction; les autres le

§ 2. *Ce qui vient d'être dit.* Voir plus haut, ch. 1, § 14. — *Hors d'œuvre... les œuvres mêmes.* Opposition qui se trouve dans le texte et que j'ai tâché de reproduire.

§ 3. *L'existence de la chose est un principe.* Voir plus haut la même théorie, ch. 2, § 9. — *L'induction... la sensibilité.* Voir les Derniers Analytiques, livre II. ch. 19, p. 286 et suivantes de ma traduction. — *Par une sorte d'habitude,* pour les principes moraux. — *Une autre origine.* C'est bien vague. — *Le commencement est plus que la moitié.* Proverbe souvent cité par Aristote et très-vrai, Réfutations des Sophistes, ch. 34, § 6, page 434 de ma traduction; Politique, livre VIII, ch. 3, § 2, page 408 de ma traduction, 2e édition.

sont par la sensibilité; d'autres le sont encore par une sorte d'habitude; d'autres enfin viennent d'une autre origine. Il faut apprendre à traiter chacun de ces principes par la méthode qui répond à sa nature, et l'on ne saurait apporter trop de soin à les bien déterminer. Ils ont une grande importance pour les déductions et les conséquences qu'on en tire; car l'on a bien raison de dire que le principe, ou le commencement, est plus que la moitié en toute chose, et qu'il suffit à lui seul pour éclaircir bien des points dans les questions que l'on discute.

## CHAPITRE VI.

Justification de la définition du bonheur proposée plus haut; pour bien se rendre compte de cette définition, il faut la rapprocher des attributs divers qu'on donne vulgairement au bonheur. — Division des biens en trois espèces : biens du corps, biens de l'âme, et biens extérieurs. — Le bonheur implique nécessairement l'activité. — L'activité réglée par la vertu est la plus haute condition du bonheur de l'homme. Toutefois les biens extérieurs complètent encore le bonheur et semblent des accessoires indispensables.

§ 1. Pour bien comprendre le principe posé ici, il ne faut pas s'en tenir seulement à la conclusion à laquelle nous avons abouti, ni aux éléments qui composent la définition du bonheur donnée par nous; il faut s'éclairer en

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 2; Morale à Eudème, livre I, ch. 6, 7.

outre en considérant les attributs qu'on accorde ordinairement au bonheur ; car les réalités sont toujours d'accord avec une définition vraie, et la vérité est bien vite en désaccord avec l'erreur. § 2. Les biens ayant été divisés en trois classes : biens extérieurs, biens de l'âme et biens du corps, les biens de l'âme sont à nos yeux ceux que nous appelons plus spécialement et plus excellemment des biens. C'est à l'âme que notre définition attribue les facultés et les actes que l'âme seule dirige, et nous pouvons dire que cette définition est bonne, puisqu'elle est conforme à cette opinion très-ancienne et admise unanimement par tous ceux qui s'occupent de philosophie. § 3. C'est encore avec raison que nous avons dit que certaines application de nos facultés et certains actes sont le véritable but de la vie ; car alors ce but est placé dans les biens de l'âme, et non pas dans les biens extérieurs. § 4. Ce qui confirme notre

§ 1. *En considérant les attributs.* J'ai préféré ce sens, quoique ce ne soit pas précisément celui qu'ont en général adopté les commentateurs. L'expression du texte est tout à fait indéterminée ; et pouvant choisir une interprétation, je me suis arrêté à celle qui me semble la plus conforme aux habitudes d'Aristote, et qui peut dans une certaine mesure répondre aux deux points de vue. On a compris le plus souvent qu'il s'agissait ici des opinions vulgairement exprimées sur le bonheur, par la plupart des hommes ou des philosophes ; et ce sens est en partie justifié par la suite du chapitre. Ma traduction reste indécise comme le texte.

§ 2. *Les biens ayant été divisés.* Cette division n'est pas tout à fait celle de Platon, qui divise les biens divers en biens humains et en biens divins ; il ne semble pas non plus qu'elle appartienne en propre à Aristote. Dans la Morale à Eudème, les biens sont partagés en deux classes seulement : biens qui sont dans l'âme, biens qui sont en dehors de l'âme, Morale à Eudème, livre II, ch. 1. au début. Cette dernière classification répond davantage à celle de Platon.

§ 3. *Nous avons dit,* plus haut, ch. 4, § 14. — *Le but est placé dans les biens de l'âme.* Voilà le vrai principe ; mais Aristote n'y est pas

définition, c'est que l'on confond ordinairement l'homme heureux avec l'homme qui se conduit bien et réussit; et ce qu'on appelle alors le bonheur, est une sorte de succès et d'honnêteté. § 5. Ainsi, toutes les conditions requises habituellement pour composer le bonheur, semblent se réunir dans la définition que nous en avons donnée; car pour ceux-ci le bonheur est de la vertu; pour ceux-là, c'est de la prudence; pour les uns, c'est la sagesse; pour les autres, c'est tout cela ensemble ou quelque chose de cela, à quoi l'on joint le plaisir, ou qui du moins n'est pas privé de plaisir. Il en est même d'autres qui veulent comprendre dans ce cercle déjà si vaste l'abondance des biens extérieurs.

§ 6. De ces opinions, les unes ont été soutenues et dès longtemps par de nombreux partisans; les autres ne l'ont été que par quelques hommes en petit nombre, mais illustres. Il est raisonnable de supposer que les uns pas plus que les autres ne sont tombés dans l'erreur sur tous les points, et qu'au moins ils ont bien vu sur quelques uns ou même sur presque tous.

§ 7. D'abord notre définition est acceptée par ceux qui prétendent que le bonheur est la vertu, ou du moins une

toujours resté fidèle; et c'est parce qu'il confond le bonheur avec le but même de la vie, qu'il a trop souvent incliné aux biens matériels.

§ 5. *Il en est même d'autres.* Aristote semble les blâmer, bien qu'il soit lui-même revenu plus d'une fois à cette opinion.

§ 6. *Il est raisonnable de supposer.* Principe de critique excellent et qu'Aristote a toujours pratiqué. C'est celui qui plus tard lui a profité à lui-même, quand Leibnitz a essayé de le réhabiliter et de le réconcilier avec la science moderne. Ce principe fait autant d'honneur à la sagacité qu'à la modestie de ceux qui l'appliquent. C'est un insupportable orgueil de croire qu'on est le seul à découvrir et à comprendre la vérité.

certaine vertu; car « l'activité de l'âme conforme à la vertu » fait bien aussi partie de la vertu. § 8. Mais il n'est pas du tout indifférent de placer le bien suprême dans la possession ou dans l'usage de certaines qualités, dans la simple aptitude ou dans l'acte lui-même. L'aptitude peut exister fort réellement sans produire aucun bien, comme par exemple dans un homme qui dort, ou dans un homme qui pour toute autre cause reste inactif. L'acte au contraire ne peut jamais être dans ce cas, puisqu'il agit nécessairement, et que de plus il agit bien. Il en est ici comme aux jeux Olympiques; ce ne sont pas les hommes les plus beaux ni les plus forts qui reçoivent la couronne; ce ne sont que les concurrents qui ont pris part au combat; car c'est seulement parmi eux que se trouvent les vainqueurs; de même, ce sont ceux qui agissent bien, qui seuls peuvent prétendre dans la vie à la gloire et au bonheur. § 9. Du reste, l'existence de ces hommes qui agissent bien, est par elle-même pleine de charmes. Être charmé est un phénomène qui se rapporte exclusivement à l'âme, et un objet a pour nous des charmes, quand on peut dire de cet objet que nous l'aimons : le cheval, par

§ 7. *L'activité de l'âme conforme à la vertu.* C'est la définition qu'Aristote a donnée plus haut à la fin du ch. 4, § 14.

§ 8. *Dans la possession ou dans l'usage.* Distinction profonde qui appartient tout entière à Aristote. Elle est un des éléments principaux de sa métaphysique. C'est lui qui le premier a séparé aussi nettement la puissance et l'acte, c'est-à-dire le possible et le réel.—*Comme aux jeux Olympiques.* Très-belle comparaison, en même temps qu'idée très-juste. Voir la Morale à Eudème, livre II, ch. 1, § 11.

§ 9. *Est par elle-même pleine de charmes.* C'est en partie la condamnation de la théorie du bonheur tel qu'Aristote l'entendra plus tard. Cette satisfaction de l'âme, pleine de charme pour celui qui l'éprouve, est le bien suprême. Elle se suffit et n'a pas besoin d'un complément étranger.

exemple, charme celui qui aime les chevaux ; le spectacle charme celui qui aime les spectacles; tout comme les choses justes charment celui qui aime la justice ; et d'une manière plus générale, les actes vertueux charment celui qui aime la vertu. § 10. Si les plaisirs du vulgaire sont si différents et si opposés entr'eux, c'est que ce ne sont pas de leur nature de vrais plaisirs. Les âmes honnêtes qui aiment le beau, ne goûtent que les plaisirs qui par leur nature sont des plaisirs véritables; et ceux-là, ce sont toutes les actions conformes à la vertu ; elles plaisent à ces cœurs bien faits, et elles leurs plaisent uniquement par elles-mêmes. § 11. Aussi la vie de ces hommes généreux n'a pas besoin le moins du monde que le plaisir vienne se joindre à elle comme une sorte d'appendice et de complément; elle porte le plaisir en elle-même; car, indépendamment de tout ce que nous venons de dire, on peut ajouter que celui qui ne trouve pas son plaisir aux actions vertueuses, n'est pas vraiment vertueux; de même qu'on ne peut pas appeler juste celui qui ne se plaît pas à pratiquer la justice; ni libéral, celui qui ne se plaît pas aux actes de libéralité; et ainsi du reste.

§ 12. Si tout ceci est vrai, ce sont les actions conformes à la vertu qui sont en elles-mêmes les vrais plaisirs de l'homme. Elles ne sont pas seulement agréables; elles sont en outre bonnes et belles; et elles le sont par-dessus toutes choses, chacune en leur genre, si toutefois l'homme

§ 11. *N'a pas besoin le moins du monde.* C'est en partie la théorie platonicienne; et c'est là tout le Stoïcisme en morale. Aristote se montre ici plus austère qu'il ne l'est ordinairement. Je suis très-loin de l'en blâmer ; et ceci répond aux critiques de Brucker et de quelques autres.

§ 12. *Les vrais plaisirs de l'homme.* Il aurait pu ajouter; et *sa véritable*

vertueux sait en juger à leur juste valeur ; et il en juge comme il faut, ainsi que nous l'avons dit. § 13. Ainsi donc le bonheur est tout à la fois ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus doux ; car il ne faut rien séparer de tout cela, comme le fait l'inscription de Délos :

« Le juste est le plus beau ; la santé, le meilleur ;
« Obtenir ce qu'on aime, est le plus doux au cœur. »

Mais tous ces avantages se trouvent réunis dans les bonnes actions, dans les meilleures actions de l'homme ; et l'ensemble de ces actes, ou du moins l'acte unique qui est le meilleur et le plus parfait entre tous les autres, c'est ce que nous appelons le bonheur.

§ 14. Néanmoins, le bonheur pour être complet, semble ne pouvoir se passer des biens extérieurs, ainsi que nous l'avons fait remarquer. Il est impossible, ou du moins

*fonction*, pour résumer la théorie précédente sur la fonction propre de l'homme.

§ 13. *De meilleur.* Il semble résulter de tout ce qui vient d'être dit, que le meilleur dans l'homme, c'est l'activité vertueuse et non pas le bonheur. — *Il ne faut rien séparer de tout cela.* C'est peut-être un tort égal de confondre tout cela, parce que cette confusion mène presque nécessairement à l'erreur qui va suivre, et qu'elle fait accorder trop d'importance aux biens extérieurs. — § 13. *Le juste est le plus beau.* Ces vers sont cités encore au début de la Morale à Eudème, avec des variantes insignifiantes. On les retrouve aussi parmi ceux de Théognis, v. 226 ou 255, selon les éditions.

§ 14. *Ne pouvoir se passer des biens extérieurs.* Ceci est vrai pour le bonheur au sens vulgaire de ce mot ; ce ne l'est pas pour la vertu. L'exemple de Socrate n'était pas si éloigné. Sans aucun des biens extérieurs, il avait été certainement le plus heureux des hommes et le plus vertueux tout ensemble. — *Ainsi que nous l'avons fait remarquer.* Il semble tout au contraire qu'un peu plus haut Aristote vient de soutenir une opinion tout opposée. — *Il est impossible.* Expression exagérée, qu'Aristote corrige lui-même sur le champ.

il n'est pas facile de faire le bien quand on est dénué de tout; pour une foule de choses, ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse, l'influence politique. § 15. Il est d'autres choses encore, dont la privation altère le bonheur des hommes à qui elles manquent : la noblesse, une heureuse famille, la beauté. On ne peut pas dire qu'un homme soit heureux quand il est d'une difformité repoussante, s'il est d'une mauvaise naissance, s'il est isolé et sans enfants; encore moins peut-être peut-on dire d'un homme qu'il soit heureux, s'il a des enfants ou des amis complètement pervers, ou si la mort lui a enlevé les amis et les enfants vertueux qu'il possédait.

§ 16. Ainsi donc, nous le répétons, il semble qu'il faille encore pour le bonheur ces utiles accessoires; et voilà pourquoi l'on confond souvent la fortune avec le bonheur, comme d'autres le confondent avec la vertu.

§ 15. *Il est d'autres choses encore.* C'est dévier de plus en plus de la vérité, que d'accumuler les conditions du bonheur. Ce n'est plus le sens où Aristote semblait d'abord le comprendre; c'est le sens où le vulgaire le comprend. L'idée n'est pas fausse sans doute, et le bonheur est bien en effet au prix de toutes ces conditions; seulement il ne faut pas en faire le but suprême de la vie, du moment qu'on le comprend ainsi, tout en le confondant partout avec la vertu.

§ 16. *Ces utiles accessoires.* Plus haut Aristote semblait les proscrire; ou du moins, il supposait que le bonheur pouvait s'en passer. La contradiction est évidente, et l'on peut la trouver assez grave.

## CHAPITRE VII.

Le bonheur n'est pas l'effet du hasard; il est à la fois un don des Dieux et le résultat de nos efforts : dignité du bonheur ainsi compris. Cette théorie s'accorde parfaitement avec le but que se propose la politique. — Parmi tous les êtres animés, l'homme seul peut être heureux, parce qu'il est seul capable de vertu. — On ne peut pas dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il vit et qu'il est exposé aux coups de la fortune. — Ressent-on encore des biens et des maux après la mort?

§ 1. C'est là ce qui fait aussi qu'on s'est demandé s'il est possible d'apprendre à être heureux, d'acquérir le bonheur par certaines habitudes, et de l'atteindre par tout autre procédé analogue; ou s'il n'est pas plutôt l'effet de quelque faveur divine, et peut-être même le résultat du hasard. § 2. De fait, s'il est au monde un don quelconque que les Dieux aient accordé aux hommes, on pourrait croire à coup sûr que le bonheur est un bienfait

*Ch. VII.* La grande Morale n'a pas de partie correspondante; Morale à Eudème, livre I, ch. 1 et 3.

§ 1. *On s'est demandé.* C'est Platon qu'Aristote a en vue. Dans le Ménon, dans le Protagoras, dans la République, Socrate se demande si la vertu peut être enseignée; mais comme Aristote confond souvent la vertu et le bonheur, la question devient la même; et si la vertu peut être enseignée, le bonheur peut l'être en même temps qu'elle. Je ne sais pas pourquoi Garve trouve cette recherche inutile. Il semble au contraire qu'elle est très-pratique; car si le bonheur peut devenir matière d'instruction, il est alors à peu près aussi facile de l'assurer aux hommes que la science. On peut réduire cet art important en règles précises dont le genre humain pourrait beaucoup profiter. Malheureusement il n'en est rien.

qui nous vient d'eux ; et l'on doit le croire d'autant plus volontiers, qu'il n'est rien pour l'homme au-dessus de lui. § 3. Du reste, je n'approfondis pas cette question, qui appartient peut-être plus spécialement à un autre ordre d'études. Mais je dis que si le bonheur ne nous est pas uniquement envoyé par les Dieux, et si nous l'obtenons par la pratique de la vertu, par un long apprentissage ou par une lutte constante, il n'en est pas moins l'une des choses les plus divines de notre monde, puisque le prix et le but de la vertu sont évidemment quelque chose d'excellent, de divin, et une vraie félicité. § 4. J'ajoute que le bonheur nous est même en quelque sorte accessible à tous ; car, il est possible pour tout homme, à moins que la nature ne l'ait rendu complètement incapable de toute vertu, d'atteindre au bonheur par une certaine étude et par des soins convenables. § 5. Comme il vaut mieux conquérir le bonheur à ce prix plutôt que de le devoir au simple hasard, la raison nous porte à supposer que c'est bien réellement ainsi que l'homme peut devenir heureux, puisque les choses qui suivent les lois de la nature sont

§ 3. *A un autre ordre d'études.* Il serait difficile d'indiquer l'ouvrage d'Aristote où cette question a été traitée, si même elle l'a jamais été par lui. Eustrate se borne à dire qu'il s'agit de la théologie et de la théorie sur la Providence.

§ 4. *Le bonheur est... accessible à tous.* Idée tout à la fois consolante et juste. Le spectacle même de la vie le prouve suffisamment, et il n'est pas de condition où une âme bien faite ne puisse trouver quelque bonheur.

§ 5. *S'il vaut mieux.* Aristote soutient que le bonheur dépend de l'homme, par cette unique raison qu'il vaut mieux qu'il en soit ainsi. C'est un hommage rendu et à la dignité de notre nature, et à la bonté de Dieu qui a bien voulu nous la donner. — *Qui suivent les lois de la nature.* Voilà le véritable optimisme ; et c'est un principe dont Aristote a fait le plus fréquent usage dans sa Physique. Il

toujours naturellement les plus belles qu'il est possible qu'elles soient. § 6. Or, la même règle s'applique à tous les arts, à toutes les causes, et surtout à la cause la plus parfaite ; car ce serait par trop absurde d'imaginer que ce qu'il y a de plus grand et de plus beau est livré au hasard. § 7. La solution du problème que nous posons ici, ressort avec pleine clarté de la définition même que nous avons donnée du bonheur. Le bonheur, avons-nous dit, est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu ; et quant aux autres biens, ou ils se trouvent nécessairement compris dans le bonheur, ou ils y contribuent comme des auxiliaires et comme de naturels et utiles instruments. § 8. Ceci du reste est parfaitement d'accord avec ce que nous disions en commençant ce traité ; le but de la politique, telle que nous la concevions, est le plus élevé de tous ; et son soin principal, c'est de former l'âme des citoyens et de leur apprendre en les améliorant, la pratique de toutes les vertus. § 9. Nous ne pourrons donc

ne lui appartient pas tout entier, et Platon avant lui l'avait appliqué d'une manière supérieure aux questions morales, en faisant de l'Idée du bien la plus haute et la plus étendue de toutes les Idées.

§ 7. *Avons-nous dit.* Plus haut, ch. 4, § 14. — *Compris dans le bonheur.* Qui se trouve ainsi confondu avec la vertu.

§ 8. *En commençant ce traité.* ch. I, § 9. — *Son soin principal, c'est de former l'âme.* Ce n'est pas là évidemment le rôle de la politique. Aristote s'est trompé en lui assignant un objet aussi élevé ; et l'observation des gouvernements qu'il connaissait et qu'il a si bien décrits, aurait pu lui prouver son erreur. Je ne dis pas que la politique n'ait fait quelquefois des essais de ce genre ; mais ils ne lui ont pas réussi ; et l'exemple même de Sparte, tout grand qu'il est à quelques égards, démontre combien ces efforts de la politique sont impuissants. Ce qui ne veut pas dire que la politique ne puisse, dirigée d'une certaine façon, élever et fortifier les âmes ; mais ce n'est pas elle qui les forme, c'est la morale.

appeler heureux, ni un cheval, ni un bœuf, ni aucun autre animal quel qu'il soit ; car, aucun d'eux n'est capable de la noble activité que nous assignons à l'homme. § 10. C'est encore par la même raison, qu'on ne peut pas dire d'un enfant qu'il est heureux ; son âge ne lui permet pas encore les actions qui constituent le bonheur ; et les enfants auxquels on applique parfois cette expression, ne peuvent être appelés heureux qu'à cause de l'espérance qu'ils donnent, puisque, pour le vrai bonheur, il faut, comme nous le disions plus haut, les deux conditions et d'une vertu complète et d'une vie complètement achevée. § 11. Il y a dans le cours de la vie beaucoup de vicissitudes et bien des fortunes diverses ; il se peut qu'après une longue suite de prospérités, on voie sa vieillesse tomber dans de grands malheurs, comme la fable le raconte de Priam, dans les poëmes héroïques ; et

§ 9. *Ni un bœuf ni aucun autre animal.* Considération aussi simple qu'elle est vraie, et dont on ne tient pas généralement assez de compte. Combien de fois l'homme n'envie-t-il pas, par un aveuglement de sa raison, le prétendu bonheur des animaux ! Voir plus loin, la même pensée, liv. X, ch. 8, à la fin.

§ 10. *On ne peut pas dire d'un enfant qu'il est heureux.* Assertion qui semble paradoxale, et qui est parfaitement exacte au point de vue où se place Aristote. — *Et d'une vie complètement achevée.* Aristote n'a point parlé plus haut de cette seconde condition, et il a bien fait ; car elle n'est pas du tout indispensable au bonheur ; et l'on peut lui opposer ici l'objection qu'il vient d'opposer lui-même à Platon. Voir plus haut, ch. 3, § 6. La durée ne fait rien au bonheur ; seulement, il a subsisté plus longtemps. On peut voir d'ailleurs ces théories reproduites dans la Grande Morale, liv. I, ch. 4, et dans la Morale à Eudème, liv. II, ch. 1.

§ 11. *Dans les poëmes héroïques,* Quelques manuscrits disent : « dans les poëmes troyens, dans les poëmes relatifs à Troie. » Pour le mot grec, il n'y a de changé qu'une seule lettre. — *Personne ne peut appeler heureux.* On ne voit pas pourquoi. Seulement, on dira que cet homme n'a pas été heureux toute sa vie.

personne ne peut appeler heureux l'homme qui a éprouvé tant de fortunes et qui a fini si misérablement. § 12. Est-ce donc à dire qu'il ne faille jamais affirmer qu'un homme est heureux tant qu'il vit encore; et que suivant la maxime de Solon, on doive toujours attendre et voir la fin? § 13. Mais s'il faut accepter cette théorie, l'homme n'est-il donc heureux qu'après qu'il est mort? N'est-ce pas là une absurdité frappante, surtout quand on soutient, comme nous le faisons, que le bonheur est une certaine application de l'activité? § 14. Si nous ne pouvons pas admettre que l'homme ne soit heureux qu'après sa mort, et Solon ne prétend pas cela non plus; et si nous voulons dire seulement qu'on ne peut avec assurance appeler un homme heureux, que quand il est hors des atteintes de tous les maux et de toutes les infortunes, cette opinion ainsi restreinte ne laisse pas que de présenter encore matière à controverse. Il semble en effet dans ce système, qu'il reste après la mort des biens et des maux, qu'on éprouverait alors comme on en éprouve aussi durant la vie, sans d'ailleurs les sentir personnellement; et par exemple, les honneurs et les affronts, ou d'une manière plus générale, les succès et les revers de nos

§ 12. *Suivant la maxime de Solon.* Elle est encore rappelée dans la Morale à Eudème, liv. II, ch. 1, § 10. Hérodote rapporte tout au long la conversation de Solon et de Crésus, Clio, ch. 30 et suiv., page 9 et suiv., de l'édition de Didot. Aristote emprunte évidemment beaucoup de traits à l'historien.

§ 13. *Après qu'il est mort.* Conséquence peu rigoureuse. Dans l'opinion de Solon, c'est seulement quand l'homme est mort qu'on peut dire s'il a été heureux, ou non, durant sa vie. Aristote d'ailleurs va limiter lui-même à ces termes la maxime du sage.

§ 14. *Il semble en effet.* C'est la même conséquence présentée sous une autre forme; elle n'en est pas plus acceptable.

enfants et de notre postérité. § 15. Ceci, comme on voit, est assez embarrassant, puisqu'on peut avoir été heureux durant toute sa vie, y compris sa vieillesse, on peut en outre être mort dans la même prospérité; et l'on peut en même temps avoir éprouvé une foule de traverses dans la personne de ses descendants. Il peut se faire que parmi eux les uns aient été vertueux et qu'ils aient joui du sort qu'ils méritaient; les autres peuvent avoir eu un destin tout contraire; car il est clair qu'à mille égards, les fils peuvent complètement différer de leurs pères. Or, il est insensé d'admettre qu'un homme, même après sa mort, puisse éprouver avec ses descendants toutes ces alternatives diverses, et qu'il soit en leur compagnie tantôt heureux, tantôt malheureux. § 16. Il est vrai que, d'un autre côté, il n'est pas moins absurde de supposer que rien de ce qui touche les fils ne puisse même un seul instant remonter jusqu'à leurs parents.

§ 15. *Ceci est assez embarrassant.* C'est Aristote qui prête cette idée à Solon, dont la maxime ne va pas jusque là.

§ 16. *Il n'est pas moins absurde.* Aristote laisse la question indécise; et il serait bien difficile en effet de la résoudre complètement. Voir plus loin, ch. 9, où cette discussion revient en partie.

## CHAPITRE VIII.

Il n'est pas besoin d'attendre la mort d'un homme pour dire qu'il est heureux ; c'est la vertu qui fait le vrai bonheur ; et il n'y a rien de plus assuré dans la vie humaine que la vertu. — Distinction entre les évènements de notre vie, selon qu'ils sont plus ou moins importants. — Les épreuves fortifient et rehaussent la vertu ; l'homme de bien n'est jamais misérable ; sérénité du sage et constance de son caractère. Nécessité des biens extérieurs en une certaine mesure.

§ 1. Revenons à la première question que nous nous étions antérieurement posée ; elle peut très-aisément contribuer à résoudre celle que nous nous proposons maintenant.

§ 2. S'il faut toujours attendre et voir la fin, et si c'est seulement alors qu'on peut déclarer les gens heureux, non pas parce qu'ils le sont à ce moment même, mais parce qu'ils l'ont été jadis ; comment ne serait-il pas absurde, quand un homme est actuellement heureux, de ne pas reconnaître en ce qui le concerne une vérité qui

§ 1. *La première question.* A savoir si le bonheur dépend de l'homme et de sa conduite, ou s'il est un simple effet du hasard et un don de Dieu. — *Celle que nous proposons maintenant,* à savoir si, comme le voulait Solon, il faut attendre la fin de la carrière d'un homme pour prononcer qu'il a été heureux ou malheureux.

§ 2. *Comment ne serait-il pas absurde.* Voilà le vrai ; et l'on conçoit aisément qu'Aristote aurait pu s'épargner toute cette discussion pour arriver à un résultat aussi facile et aussi mince.

est incontestable? C'est un vain prétexte de dire qu'on ne veut point proclamer les gens heureux tant qu'ils vivent, de crainte des revers qui pourront survenir, et d'alléguer que l'idée qu'on se fait du bonheur nous le représente comme quelque chose d'immuable et qui ne change pas aisément; et enfin que la fortune a souvent les retours les plus divers pour un même individu. § 3. D'après ce raisonnement, il est clair que si nous voulions suivre toutes les fortunes d'un homme, il nous arriverait souvent d'appeler le même individu heureux et malheureux, faisant de l'homme heureux une sorte de caméléon, d'une nature passablement changeante et ruineuse. § 4. Mais quoi! est-il donc sage d'attacher tant d'importance aux fortunes successives des hommes? Ce n'est pas en elles que se trouvent le bonheur ou le malheur; la vie humaine est exposée à ces vicissitudes inévitables, ainsi que nous l'avons dit; mais ce sont les actes de vertu qui seuls décident souverainement du bonheur, comme ce sont les actes contraires qui décident de l'état contraire. § 5. La question même que nous agitons en ce moment, est un témoignage de plus en faveur de notre définition du bonheur. Non, il n'y a rien dans les choses humaines qui soit constant et assuré au

§ 3. *Une sorte de caméléon.* Comparaison ingénieuse, d'autant plus remarquable, qu'Aristote use très-rarement de ces formes de style.

§ 4. *Ce sont les actes de vertu.* Théorie parfaitement juste, mais qui ne s'accorde pas tout à fait avec ce qu'Aristote a dit plus haut du bonheur. — *Qui seuls décident souverainement du bonheur.* Les Stoïciens ne sont pas allés plus loin.

§ 5. *Il n'y a rien dans les choses humaines.* Bel hommage rendu à la vertu. — *Vraiment fortunés.* En d'autres termes, vraiment heureux et dignes de l'être.

point où le sont les actes et la pratique de la vertu ; ces actes nous apparaissent plus stables que la science elle-même. Bien plus, parmi toutes les habitudes de la vertu, celles qui font le plus d'honneur à l'homme sont aussi les plus durables, précisément parce que c'est surtout en elles que se plaisent à vivre avec le plus de constance les gens vraiment fortunés ; et voilà évidemment ce qui est cause qu'ils n'oublient jamais de les pratiquer.

§ 6. Ainsi, cette persévérance que nous cherchons est celle de l'homme heureux, et il la conservera durant sa vie entière ; il ne pratiquera et ne considèrera jamais que ce qui est conforme à la vertu ; ou du moins il s'y attachera plus qu'à tout le reste. Il supportera les traverses de la fortune avec un admirable sang-froid. Celui-là saura toujours se résigner avec dignité à toutes les épreuves, dont la sincère vertu est sans tache, et qui est, on peut dire, carré par sa base.

§ 7. Les accidents de la fortune étant très-nombreux, et ayant une importance très-diverse, tantôt grande, tantôt petite, les succès peu importants ainsi que les légers malheurs sont évidemment presque sans influence sur le cours de la vie. Mais les évènements considérables et répétés, s'ils sont favorables, rendent la vie plus heu-

§ 6. Les théories de ce § sont rappelées dans la Politique, liv. VI, ch. 9, § 2, page 329 de ma seconde édition. — *Carré par sa base.* Cette métaphore est de Simonide et non d'Aristote, qui d'ailleurs emploie ici les expressions même du poète. Platon l'avait aussi déjà citée dans le Protagoras, page 74 de la traduction de M. Cousin. Aristote la répète dans la Rhétorique, liv. III, ch. II, page 1411, b, 27, édition de Berlin ; mais il ne nomme pas Simonide. Du reste en traduisant : « carré par sa base », j'ajoute à l'expression grecque qui signifie simplement « carré. »

reuse ; car ils contribuent tout naturellement à l'embellir ; et l'usage qu'on en fait donne un nouveau lustre à la vertu. S'ils sont défavorables au contraire, ils brisent et ternissent le bonheur ; car ils nous apportent avec eux des chagrins, et sont dans bien des cas des obstacles à notre activité. Mais dans ces épreuves même, la vertu brille de tout son éclat, quand un homme supporte d'une âme sereine de grandes et nombreuses infortunes, non point par insensibilité, mais par générosité et par grandeur d'âme. § 8. Si les actes de vertu décident souverainement de la vie de l'homme, ainsi que nous venons de le dire, jamais l'homme honnête qui ne demande le bonheur qu'à la vertu, ne peut devenir misérable, puisqu'il ne commettra jamais d'actions blâmables et mauvaises. A notre avis, l'homme vraiment vertueux, l'homme vraiment sage, sait endurer toutes les fortunes sans rien perdre de sa dignité ; il sait toujours tirer des circonstances le meilleur parti possible, comme un bon général sait employer de la manière la plus utile au combat l'armée qu'il a sous ses ordres ; comme le cordonnier sait faire la plus belle chaussure avec le cuir qu'on lui donne ; comme font chacun en leur genre tous les autres artistes. § 9. Si ceci est vrai, l'homme heureux parce qu'il est honnête, ne sera jamais malheureux, quoiqu'il ne soit plus fortuné, je l'avoue, s'il tombe par hasard en des malheurs pareils à ceux de Priam.

§ 7. *Non point par insensibilité.* La restriction est très-nécessaire ; et les Stoïciens n'ont pas toujours su la faire comme Aristote.

§ 8. *Ne peut devenir misérable.* Principe Platonicien et Stoïcien.

§ 9. *Quoiqu'il ne soit plus fortuné.* Les nuances des expressions grecques sont ici très-difficiles à rendre ; « fortuné » semble impliquer un plus haut dégré de bonheur que le mot seul d' « heureux. » — *Il n'a*

Mais du moins il n'a pas mille couleurs, et il ne change pas d'un instant à l'autre. Il ne sera pas facilement ébranlé dans son bonheur; et il ne suffira pas pour le lui faire perdre d'infortunes ordinaires; il y faudra les plus grands et les plus nombreux désastres. Réciproquement, quand il sortira de ces épreuves, il ne redeviendra pas heureux en peu de temps, et tout-à-coup, après les avoir souffertes; mais s'il le redevient jamais, ce ne sera qu'après un long et juste intervalle, durant lequel il aura pu retrouver successivement de grandes et brillantes prospérités.

§ 10. Qui peut donc nous empêcher de déclarer que l'homme heureux est celui qui agit toujours selon la vertu parfaite, étant de plus suffisamment pourvu des biens extérieurs, non pas durant un temps quelconque, mais pendant toute une vie? Ou bien faut-il encore ajouter cette condition expresse, qu'il devra vivre constamment dans cette prospérité, et qu'il mourra dans une situation non moins favorable, attendu que l'avenir nous est inconnu, et que le bonheur, tel que nous le comprenons, est une fin et quelque chose de parfaitement définitif à tous égards? § 11. Si toutes ces considérations sont vraies, nous appellerons heureux parmi les vivants ceux qui possèdent, ou possèderont, tous les biens que nous venons d'indiquer.

*pas mille couleurs*, c'est la même idée exprimée, plus haut ch. 8, § 3, par la comparaison du caméléon.

§ 10. *Etant de plus suffisamment pourvu des biens extérieurs.* Contradiction avec ce que vient de dire Aristote, quand il affirmait que la vertu seule décidait souverainement du bonheur. — *Mais pendant toute une vie.* Autre contradiction non moins forte; Aristote revient à peu près complètement à la pensée de Solon qu'il combattait tout à l'heure.

Il est bien entendu d'ailleurs, que quand je dis heureux, c'est toujours dans la mesure où des hommes peuvent l'être. Mais je n'insiste pas davantage sur ce sujet.

## CHAPITRE IX.

Le destin de nos enfants et de nos amis influe sur nous ; il est même probable qu'après notre mort nous nous intéressons encore à eux ; nature des impressions que l'on peut encore éprouver après qu'on est sorti de la vie ; ces impressions doivent être très-peu vives.

§ 1. Soutenir que le sort de nos enfants et de nos amis ne puisse influer en quoi que ce soit sur notre bonheur, c'est là une théorie évidemment par trop austère, et qui de plus a le tort d'être contraire aux opinions reçues. § 2. Mais comme les évènements de la vie sont très-

§ 11. *Dans la mesure où des hommes peuvent l'être.* Restriction pleine de sagesse ; souvent les hommes ne manquent le bonheur que par l'idée exagérée qu'ils s'en font. Plus modérés dans leurs désirs, ils seraient beaucoup plus heureux.

*Ch. IX.* La Grande Morale et la Morale à Eudème n'ont pas de partie correspondante.

§ 1. *Soutenir que le sort de nos enfants.* Aristote revient ici à une question qu'il a touchée à la fin du chapitre 7, et qu'il y avait laissée sans solution. Maintenant il paraît la trancher plus nettement. Selon toute apparence, il y a quelque désordre dans le texte puisque cette discussion interrompue plus haut recommence, et que rien ne la rattache directement à ce qui précède. — *Contraire aux opinions reçues.* Aristote tient en général le plus grand compte des opinions de ses devanciers et même des opinions du vulgaire ; il ne les admet pas toujours, mais il ne les laisse jamais sans explication, tout étranges qu'elles peuvent paraître.

nombreux, et qu'ils présentent les nuances les plus diverses, les uns nous touchant de très-près et les autres nous effleurant à peine, ce serait un travail long et sans fin de distinguer chacun d'eux en particulier ; il nous suffira d'en parler ici d'une manière générale et d'en donner une simple esquisse.

§ 3. S'il est vrai que parmi les malheurs qui nous frappent personnellement, les uns pèsent d'un grand poids sur notre vie, et que les autres n'y touchent que très-légèrement, il en doit être absolument de même pour les évènements qui concernent tous ceux que nous aimons. § 4. Mais pour chacun de ces sentiments que nous éprouvons, il y a bien plus de différence à les éprouver durant la vie ou après la mort, qu'il n'y en a entre les forfaits ou les catastrophes imaginaires qui défrayent les tragédies, et la réalité de ces affreux évènements. § 5. Cette comparaison peut déjà servir à faire comprendre cette différence. Mais on peut aller plus loin encore, et même se demander si les morts peuvent conserver quelque sentiment de bonheur ou d'adversité. Ces diverses considérations font assez voir que, s'il est possible que quelque impression soit en bien, soit en mal, s'étende jusqu'aux morts, cette impression doit certainement être bien faible et bien obscure, ou en elle-même absolument, ou du moins relativement à eux. En tout cas, elle n'est ni assez forte ni d'une telle nature qu'elle

§ 4. *Durant la vie ou après la mort.* Aristote admet ici de la manière la plus formelle la persistance de la personnalité après la mort, et l'immortalité de l'âme. Il est beaucoup moins décidé dans le Traité de l'Ame, et dans la Métaphysique. Du reste, il réduit à fort peu de chose la sympathie que l'âme peut conserver après la mort.

puisse les rendre heureux, s'ils ne le sont pas, ou, s'ils le sont, leur enlever leur félicité.

§ 6. Ainsi l'on peut bien croire que les morts éprouvent encore quelqu'impression des prospérités et des revers de leurs amis, sans que cependant cette influence puisse aller jusqu'à les rendre malheureux s'ils sont heureux, ni exercer sur leur destinée aucun changement de ce genre.

## CHAPITRE X.

Le bonheur ne mérite pas nos louanges : il mériterait plutôt nos respects. — Nature toujours relative et subordonnée des choses qu'on peut louer ; il n'y a pas de louanges possibles pour les choses parfaites ; on ne peut que les admirer. — Théorie ingénieuse d'Eudoxe sur le plaisir. — Le bonheur mérite d'autant plus notre respect, qu'il est le principe et la cause des biens que nous désirons en cherchant à l'atteindre.

§ 1. Après les éclaircissements qui précèdent, examinons s'il convient de placer le bonheur parmi les choses qui méritent nos louanges, ou s'il ne faut pas plutôt le classer parmi celles qui méritent notre respect. Ce qu'il y

§ 6. *Ainsi l'on peut bien croire.* Ceci ne semble qu'une répétition de ce qui précède.

*Ch. X.* Gr. Morale, livre I, ch. 2; Morale à Eudème, livre I, ch. 1, 2 et 3.

§ 1. *Nos louanges.. notre respect.* Question délicate et neuve; Aristote est peut-être le seul parmi les philosophes qui s'en soit occupé. Sans être essentielle, elle vaut la peine d'être traitée; et ici elle fait une suite assez naturelle aux discussions précédentes.

a de certain, c'est qu'il n'est pas une faculté dont l'homme puisse disposer à son gré. § 2. Toute chose simplement louable ne semble devoir être louée que parce qu'elle a une certaine nature, et soutient un certain rapport avec quelqu'autre chose. C'est ainsi qu'on loue l'homme juste, l'homme courageux et en général l'homme de bien et la vertu, à cause de leurs actes et des résultats qu'ils produisent; c'est ainsi qu'on loue l'homme vigoureux, l'homme léger à la course et chacun en son genre, parce qu'ils ont une certaine disposition naturelle, et sont dans un certain rapport à l'égard de quelque qualité et de quelque talent. § 3. Ce qui rend ceci de toute évidence, ce sont les louanges mêmes que l'on essaie d'adresser aux dieux; elles les rendent tout à fait ridicules quand on les assimile aux hommes; et ceci tient à ce que les louanges impliquent toujours une certaine relation, ainsi que nous venons de le dire.

§ 4. Si telles sont les choses auxquelles s'applique la louange, il est clair qu'elle ne s'applique point aux plus parfaites; pour celles-là il faut quelque chose de plus grand et de meilleur que la louange. La preuve, c'est que

§ 2. *Une chose simplement louable...* est toujours relative. On la loue en vue du bien qu'elle peut produire. — *Un certain rapport avec quelqu'autre chose*, et en ce sens, la chose qu'on loue est toujours inférieure à la chose en vue de laquelle elle est louée.

§ 3. *Elles les rendent tout à fait ridicules.* Il y a dans l'expression du texte une obscurité qui permet de rapporter le mot de ridicules, soit aux louanges, soit aux Dieux. J'ai préféré ce dernier sens avec la plupart des commentateurs, parce qu'il se rapporte à un passage analogue du X^e^ liv., ch. 8, § 7; voir plus loin ce passage.

§ 4. *Aux plus parfaites.* Précisément parce qu'elles ne sont plus relatives, la louange ne peut plus s'adresser à elles; c'est le respect.

nous admirons le bonheur et la félicité des dieux, de même que nous admirons le bonheur de ces hommes qui, parmi nous, se rapprochent le plus de la divinité. Nous en faisons autant à l'égard des biens, et personne ne songe à louer le bonheur comme on loue la justice; on l'admire comme quelque chose de plus divin et de meilleur.

§ 5. C'est là ce qu'Eudoxe a très-bien fait valoir pour justifier la préférence qu'il accordait au plaisir. D'après cette observation qu'on ne loue pas le plaisir, quoique le plaisir soit un bien, Eudoxe croyait pouvoir conclure que le plaisir est au-dessus de ces choses qu'on peut louer, comme y sont par exemple Dieu et la perfection, les deux fins supérieures auxquelles se rapporte tout le reste. § 6. Mais la louange peut s'appliquer à la vertu; car c'est la vertu qui apprend aux hommes à faire le bien; et nos éloges publics peuvent s'adresser également et aux actes de l'âme et aux actes du corps. § 7. Du reste, la discussion précise de ce sujet regarde peut-être plus spéciale-

— *Se rapprochent le plus de la divinité.* Expression assez singulière dans la bouche d'un philosophe. — *On l'admire,* sans doute quelquefois; mais quelquefois aussi on le loue, s'il est le résultat d'une habileté honnête, comme on le blâme si le succès est dû à un crime.

§ 5. *Eudoxe.* Voir plus loin liv. X, ch. 2, § 1. L'opinion d'Eudoxe y est discutée assez longuement; et Aristote y donne même quelques détails sur ce philosophe. La théorie qu'il lui prête ici est fort ingénieuse, quoiqu'au fond elle soit fausse. Il est vrai qu'on ne loue pas le plaisir : mais ce n'est pas parce qu'il est au-dessus de la louange, c'est au contraire parce qu'il est au-dessous le plus ordinairement. Voir aussi Diogène Laërce, liv. VIII, ch. 8, p. 225, édit. Didot.

§ 6. *Les éloges publics.* On ne voit pas bien pourquoi Aristote distingue entre les louanges et les éloges. Les louanges, tout individuelles qu'elles sont, peuvent s'adresser aussi aux actes de l'âme et aux actes du corps, tout aussi bien que les éloges.

ment les écrivains qui ont travaillé sur cette matière des Éloges. Quant à nous, il résulte évidemment de ce que nous venons de dire, que le bonheur est une de ces choses qui méritent notre respect et qui sont parfaites. § 8. J'ajoute en finissant que ce qui lui donne encore ce caractère, c'est qu'il est un principe; car c'est en vue du bonheur uniquement que nous faisons tout ce que nous faisons; et ce qui est pour nous le principe et la cause des biens que nous recherchons, doit être à nos yeux quelque chose de profondément respectable et de divin.

§ 7. *Les écrivains qui ont travaillé....* Il s'agit des rhéteurs en général. On peut voir dans le Ménexène de Platon un exemple de ces éloges. On en trouve aussi dans les œuvres d'Isocrate. Il paraît qu'Aristote lui-même, si l'on en croit l'Anonyme de Ménage, avait fait un traité spécial sur ce sujet. Ce traité à péri.

§ 8. *C'est en vue du bonheur uniquement.* Le texte est un peu moins précis, et l'on pourrait comprendre que c'est en vue du principe et non du bonheur que nous faisons tout le reste. J'ai suivi Eustrate dans mon interprétation.

## CHAPITRE XI.

Si l'on veut se rendre compte du bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne. La vertu est l'objet principal des travaux de l'homme d'État. Pour bien gouverner les hommes, il faut avoir fait une étude de l'âme humaine ; limites dans lesquelles cette étude doit être renfermée. — Citation des théories que l'auteur a exposées sur l'âme dans ses ouvrages Exotériques : deux parties principales dans l'âme, l'une irraisonnable, l'autre douée de raison. Distinction dans la partie irraisonnable d'une partie purement animale et végétative, et d'une partie qui sans avoir la raison peut du moins obéir à la raison. — Division des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales.

§ 1. Puisque le bonheur est, d'après notre définition, une certaine activité de l'âme dirigée par la vertu parfaite, nous devons étudier la vertu. Ce sera un moyen rapide de mieux comprendre aussi le bonheur lui-même. § 2. C'est la vertu qui paraît être avant toute autre chose l'objet des travaux du vrai politique ; ce qu'il veut, c'est de rendre les citoyens vertueux et dociles aux lois. § 3. Nous avons des exemples de cette sollicitude dans les législateurs des

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre I, ch. 4 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *D'après notre définition.* Voir plus haut ch. 4. §§ 5 et 15. Cette discussion me semble pas se rattacher directement à ce qui précède ; mais elle n'est pas moins importante.

§ 2. *C'est la vertu.... du vrai politique.* Voir plus haut, ch. 1, § 9, le rôle qu'Aristote prête à la politique. C'est une erreur évidente. On a beau distinguer le vrai politique des hommes d'État vulgaires, il n'en est pas moins certain que l'étude de la vertu n'appartient qu'à la morale.

Crétois et des Lacédémoniens, et dans quelques autres qui se sont montrés presqu'aussi sages. § 4. Or, si cette étude appartient spécialement à la science politique, il est clair que la recherche que nous allons faire satisfera précisément au dessein que nous nous sommes proposé dès le début de ce traité.

§ 5. Ainsi donc, étudions la vertu, mais la vertu purement humaine ; car nous ne cherchons que le bien humain et un bonheur humain. § 6. Quand nous disons la vertu humaine, nous entendons la vertu de l'âme et non point celle du corps ; et pour nous, on le sait, le bonheur est une activité de l'âme. § 7. Une conséquence évidente de ceci, c'est que l'homme d'État, le politique, doit connaître jusqu'à un certain point les choses de l'âme, tout comme le médecin, qui a, par exemple, à soigner les yeux, doit aussi connaître l'organisation du corps entier. L'homme d'État doit d'autant plus s'imposer cette étude, que la

§ 3. *Des Crétois et des Lacédémoniens.* Voir le second livre de la Politique, ch. 6 et 7, où sont analysées les constitutions de Lacédémone et de Crète.

§ 4. *Dès le début de ce traité.* Voir plus haut, ch. 1, § 9. Aristote y a dit que son traité de morale n'était au fond qu'un traité de politique, et la politique lui a paru la science supérieure à laquelle la morale est subordonnée.

§ 6. *La vertu de l'âme et non point celle du corps.* Le mot de vertu dans notre langue ne s'applique bien qu'à l'âme ; en grec, il n'en est pas tout à fait de même ; et il s'entend tout aussi bien du corps. Du reste, ce qu'Aristote a déjà dit plus haut, ch. 4, § 10, éclaircit parfaitement ce qu'il dit ici. L'homme a une fonction propre qui est celle de la raison ; celle-là lui appartient exclusivement ; il partage toutes les autres avec les animaux. — *On le sait.* Voir plus haut, ch. 4, § 15.

§ 7. *Jusqu'à un certain point.* Dans ces limites, l'assertion d'Aristote est très-vraie, bien que les politiques en général aient tenu bien peu de compte de ces conseils de la philosophie. — *Tout comme le médecin.* Comparaison fort juste.

politique est une science beaucoup plus relevée et beaucoup plus utile que la médecine, et que déjà les médecins distingués se donnent les plus grandes peines pour acquérir l'exacte connaissance de tout le corps humain. § 8. Il faut donc que l'homme d'État fasse une étude de l'âme; mais l'étude que nous ferons maintenant n'aura en vue que la politique, et nous ne la pousserons que jusqu'où elle est nécessaire pour nous bien faire connaître l'objet actuel de nos recherches. Un examen plus approfondi et tout à fait exact nous donnerait peut-être plus de peine que n'en demande le sujet que nous discutons ici.

§ 9. Du reste la théorie de l'âme a été suffisamment éclaircie sur quelques points, même dans nos ouvrages Exotériques; nous leur ferons d'utiles emprunts, et par exemple, nous leur prendrons la distinction des deux parties de l'âme : l'une qui est douée de raison, et l'autre qui en est privée. § 10. Quant à savoir si ces parties sont séparables, comme le sont les diverses parties du corps, et comme l'est tout objet divisible ; ou bien si elles ne sont deux qu'à un point de vue purement rationnel, tout en étant inséparables de leur nature, comme le sont la partie concave et la partie convexe dans la circonférence, ce

§ 8. *Un examen plus approfondi.* On peut croire qu'Aristote renvoie cet examen spécial au Traité de l'Ame.

§ 9. *Dans nos ouvrages Exotériques.* Il semblerait que c'est plutôt « ésotériques ; » mais les manuscrits sont unanimes et ne donnent pas de variantes. D'un autre côté le mot « même » semble indiquer qu'Aristote croit en avoir assez dit sur ce sujet, au point de vue de la politique, dans des ouvrages qui n'avaient pas pour but de le traiter à fond. Il est certain qu'une étude aussi complète que celle du Traité de l'Ame est fort inutile à un homme d'État. Voir une expression analogue, plus loin, livre VI, ch. 3, § 1.

sont là des questions qui ne nous importent en rien pour le moment. § 11. Dans la partie non raisonnable de l'âme, nous avons reconnu une certaine faculté qui paraît être commune à tous les êtres vivants, et qui est la faculté végétative ; en d'autres termes, c'est la cause qui fait que l'être peut se nourrir et se développer. On doit reconnaître cette faculté de l'âme dans tous les êtres qui se nourrissent, et jusque dans les germes et les embryons, ainsi qu'on la doit retrouver identiquement la même dans les êtres complètement formés ; car la raison veut qu'on admette ici l'identité plutôt qu'une différence. § 12. Voilà donc une puissance de l'âme qui est générale et commune, et qui ne paraît pas appartenir spécialement à l'homme. J'ajoute que cette partie de l'âme et cette puissance paraissent agir surtout durant le sommeil. Mais l'homme de bien et le méchant n'ont rien dans le sommeil qui puisse les faire distinguer l'un de l'autre ; et voilà ce qui a fait dire que, pendant une moitié de leur vie, les gens heureux ne diffèrent en rien des misérables. § 13. Et il est bien vrai qu'il en est ainsi ; car le sommeil est pour l'âme une complète inertie des facultés qui la font appeler bonne et mauvaise ; à moins qu'on ne suppose que même en cet état, il n'y ait encore quelques légers mouvements qui aillent jusqu'à elle, et qu'ainsi les songes

§ 10. *Pour le moment.* Ces questions se trouvent discutées dans le Traité de l'Ame, spécialement Livre II, ch. 2, § 7, de ma traduction.

§ 11. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, ch. 4, § 12, et surtout dans le Traité de l'Ame, Livre II, ch. 4.

§ 12. *Durant le sommeil.* Voir le petit Traité du Sommeil et de la Veille, ch. 1, dans les Opuscules, page 152 de ma traduction.

des hommes d'une nature distinguée doivent être meilleurs que ceux du vulgaire.

§ 14. Mais je ne veux pas pousser plus loin l'examen de cette première partie de l'âme, et je laisse de côté la faculté nutritive, puisqu'elle ne peut entrer en partage de la vertu spécialement humaine que nous cherchons.

§ 15. A côté de cette première faculté, apparaît aussi dans l'âme une autre nature, qui est également irraisonnable, mais qui cependant peut participer en une certaine mesure à la raison. Nous reconnaissons en effet et nous louons dans l'homme sobre qui se maîtrise, et même dans l'homme intempérant qui ne sait pas se dominer, la partie de l'âme qui est douée de raison, et qui les invite sans cesse l'un et l'autre au bien, par les meilleurs conseils. Nous reconnaissons aussi en eux un autre principe qui, par sa nature, va contre la raison, la combat, et lui tient tête. C'est comme les membres du corps qui après un accident ont été mal remis, et qui se portent à gauche quand on veut les mouvoir à droite. Il en est de même absolument de l'âme; et les passions des gens intempérants se portent toujours en sens contraire de leur raison. § 16. La seule différence, c'est que pour le corps nous pouvons voir la partie dont les mouvements sont si peu réguliers, tandis que nous ne la voyons pas dans l'âme. Mais il n'en faut pas moins croire qu'il existe

§ 15. *Une autre nature.* C'est la distinction déjà faite plus haut, ch. 4, § 12. D'ailleurs toutes ces divisions sont Platoniciennes ; et ce n'est pas Aristote qui a la gloire de les avoir faites le premier. Il faut lire particulièrement le 9e livre de la République, page 225 de la traduction de M. Cousin. — *En sens contraire de leur raison.* Voir plus loin la théorie de l'intempérance, Livre III, ch. 11, 12 et 13.

dans l'âme quelque chose qui est contre la raison, qui s'oppose à elle, et qui marche contre sa direction. § 17. Comment cette partie de l'âme est-elle si différente, c'est une question qui n'importe point ici; mais cette portion même a bien certainement aussi sa part de raison, ainsi que nous venons de le dire. Dans l'homme qui sait être sobre et se dominer, elle obéit à la raison. Elle s'y soumet bien plus docilement encore dans l'homme sage et courageux, parce qu'en lui il n'est rien qui ne s'accorde avec la raison la plus éclairée.

§ 18. Ainsi, la partie irraisonnable de l'âme paraît aussi être double. En effet tandis que la faculté végétative ne participe en quoi que ce soit de la raison, la partie passionnée, et plus généralement, la partie instinctive y participe dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle peut entendre la raison et lui obéir, tout comme nous déférons à la raison d'un père, à celle de nos amis, sans d'ailleurs nous y soumettre comme on se soumet aux démonstrations des mathématiques. Ce qui prouve encore que cette partie irraisonnable peut se laisser conduire par la raison, c'est qu'on donne des conseils aux gens, et qu'en mainte occasion on leur adresse toujours ou des reproches ou des encouragements. § 19. Mais si l'on peut dire aussi

§ 17. *Sa part de raison.* C'est-à-dire qu'elle est raisonnable en tant qu'elle se soumet à la raison, que possède une autre partie de l'âme.

§ 18. *La partie irraisonnable.* — Il faudrait plutôt : « la partie raisonnable. » — *La partie passionnée,* Aristote emploie ici le mot même dont se sert Platon pour exprimer cette idée. Au lieu de « passionnée, » on pourrait dire aussi, « concupiscible. » — *Aux démonstrations des mathématiques.* L'acquiescement à ces démonstrations n'a rien de volontaire; il est absolument nécessaire pour l'intelligence.

que cette partie secondaire est douée de raison, il faudra reconnaître que la partie raisonnable de l'âme est également double; et l'on y distinguera la partie qui possède la raison en propre et par elle-même, et la partie qui entend la raison comme on entend la voix d'un père bienveillant.

§ 20. La vertu dans l'homme nous présente également des distinctions fondées sur cette différence; et parmi les vertus, nous appelons les unes des vertus intellectuelles et les autres des vertus morales. La sagesse ou la science, l'esprit, la prudence, sont des vertus intellectuelles; la générosité et la tempérance sont des vertus morales. En parlant du moral et du caractère d'un homme, nous ne disons pas qu'il est savant ou spirituel, tandis que nous pouvons dire qu'il est doux, ou qu'il est tempérant. C'est encore à ce point de vue que nous louons le sage à cause des facultés qu'il possède; et parmi les facultés diverses, nous qualifions de vertus celles qui nous semblent dignes de notre louange.

§ 20. *La vertu... nous présente également.* C'est une théorie très-profonde d'avoir rattaché la division des vertus à celle des facultés de l'âme. Mais il est peut-être peu exact de rapporter les vertus morales à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison, et ne fait qu'y obéir. Du reste, Aristote ne paraît pas avoir tiré toutes les conséquences de cette distinction, qu'il n'a guère fait qu'indiquer, et qui ne se reproduit pas pour ainsi dire dans les autres parties de son ouvrage. Mais il a traité des vertus intellectuelles dans le VI^e^ livre. — *La sagesse ou la science.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Notre louange.* On vient de voir quelle portée Aristote donne à ce mot. On loue la vertu parce qu'elle est volontaire.

Pour toute cette discussion sur les diverses parties de l'âme, il faut voir la Grande Morale, livre 1, ch. 4 et 5, et aussi ch. 32.

FIN DU LIVRE PREMIER.

# LIVRE II.

THÉORIE DE LA VERTU.

## CHAPITRE PREMIER.

De la distinction des vertus en vertus intellectuelles et vertus morales. La vertu ne se forme que par l'habitude; la nature ne nous donne que des dispositions, que nous convertissons en qualités précises et déterminées par l'emploi que nous en faisons. C'est en faisant qu'on apprend à bien faire. — Importance souveraine des habitudes; il faut en contracter de bonnes dès la plus tendre enfance.

§ 1. La vertu étant de deux espèces, l'une intellectuelle et l'autre morale, la vertu intellectuelle résulte presque toujours d'un enseignement auquel elle doit son origine et ses développements; et de là vient qu'elle a besoin d'expérience et de temps. Quant à la vertu morale, elle naît plus particulièrement de l'habitude et des mœurs; et c'est du mot même de mœurs que, par un léger changement, elle a reçu le nom de morale qu'elle

*Ch. I.* Gr. Morale, livre I, ch. 6; et Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *D'un enseignement,* qu'on reçoit d'autrui ou qu'on se donne à soi-même. — *Par un léger changement.* En grec le rapprochement est plus frappant; le mot qui signifie l'habitude et le mot qui signifie la morale, sont à peu près identiques; et la seule différence qu'il y ait entr'eux, c'est

porte. § 2. Il n'en faut pas davantage pour montrer clairement qu'il n'est pas une seule des vertus morales qui soit en nous naturellement. Jamais les choses de la nature ne peuvent par l'effet de l'habitude devenir autres qu'elles ne sont : par exemple, la pierre, qui naturellement se précipite en bas, ne pourrait prendre l'habitude de monter, essayât-on en la lançant un million de fois de lui imprimer cette habitude. Le feu ne se portera pas davantage en bas ; et il n'est pas un seul corps qui puisse perdre la propriété qu'il tient de la nature, pour contracter une habitude différente.

§ 3. Ainsi les vertus ne sont pas en nous par l'action seule de la nature, et elles n'y sont pas davantage contre le vœu de la nature ; mais la nature nous en a rendus susceptibles, et c'est l'habitude qui les développe et les achève en nous. § 4. De plus, pour toutes les facultés que nous possédons naturellement, nous n'apportons d'abord que le simple pouvoir de nous en servir, et ce n'est que

que le premier s'écrit par un e bref et le second par un e long. J'ai tâché de reproduire cette identité par les deux mots de mœurs et de morale ; mais ils ne sont pas tout à fait dans le même rapport. Ces idées sont répétées presque mot pour mot dans la Grande Morale et la Morale à Eudème, loc. cit.

§ 2. *Qui soit en nous naturellement.* Je ne trouve pas que cette distinction entre les vertus morales et les vertus intellectuelles soit bien exacte. Les vertus intellectuelles ne nous sont pas non plus données par la nature, puisque Aristote convient que pour les former, il faut de l'expérience et du temps. Pour les unes comme pour les autres, il semble que la nature ne nous donne que les germes, et qu'il dépend de nous de les développer ou de les laisser périr. — *Les choses de la nature.* Ceci est vrai pour les phénomènes naturels qui sont nécessaires ; mais ce ne l'est plus pour l'homme qui est doué de liberté. Aristote revient du reste à la vérité un peu plus bas.

§ 3. *La nature nous en a rendus susceptibles.* Cette théorie contredit en partie la précédente, comme on peut le voir.

plus tard que nous produisons les actes qui en sortent. On peut bien voir un frappant exemple de ceci dans les sens. Ce n'est pas à force de voir, à force d'entendre, que nous acquiérons les sens de la vue et de l'ouïe. Tout au contraire, nous nous sommes servis de ces sens parce que nous les avions; et nous ne les avons pas du tout parce que nous nous en sommes servis. Loin de là, pour les vertus, nous ne les acquiérons qu'après les avoir préalablement pratiquées. Il en est pour elles comme pour tous les autres arts; car dans les choses qu'on ne peut faire qu'après les avoir apprises, nous ne les apprenons qu'en les faisant. Ainsi, on devient architecte en construisant; on devient musicien en faisant de la musique. Tout de même, on devient juste en pratiquant la justice; sage, en cultivant la sagesse; courageux, en exerçant le courage. § 5. Ce qui se passe dans le gouvernement des États le prouve bien : les législateurs ne rendent les citoyens vertueux qu'en les y habituant. Telle est certainement la volonté bien arrêtée de tout législateur. Ceux qui ne remplissent pas comme il faut cette tâche, manquent le but qu'ils se proposent; et c'est là précisément ce qui fait toute la différence d'un bon gouvernement et d'un mauvais.

§ 6. Toute vertu, quelle qu'elle soit, se forme et se détruit par les mêmes moyens, par les mêmes causes, absolument comme on se forme et comme on échoue dans

§ 4. *Dans les sens,* qui sont en effet des choses de nature. — *Ce n'est pas à force de voir.* L'exemple eût été plus frappant si Aristote avait dit que l'œil est fait exclusivement pour voir, et l'ouïe, exclusivement pour entendre. L'habitude, quelque prolongée qu'elle soit, ne peut en changer l'usage; mais il est certain que l'habitude fait qu'on voit mieux, qu'on entend mieux, et que l'action des sens se perfectionne comme celle

tous les arts. C'est en jouant de la cithare, avons-nous dit, que se forment les bons et les mauvais artistes. C'est par des travaux analogues que se forment les architectes, et sans exception tous ceux qui exercent un art quelconque. Si l'architecte construit bien, il est un bon architecte; il en est un mauvais quand il construit mal. S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait jamais besoin de maître qui montrât à bien faire, et tous les artistes seraient pour toujours du premier coup ou bons ou mauvais. § 7. Il en est absolument de même pour les vertus. C'est par notre conduite dans les transactions de tout ordre qui interviennent entre les hommes, que nous nous montrons les uns équitables, les autres iniques. C'est par notre conduite dans les circonstances périlleuses, et en y contractant les habitudes de la poltronnerie ou de la fermeté, que nous devenons les uns braves, les autres lâches. Il en est de même encore pour les effets de nos passions, ou de nos entraînements; parmi les hommes, les uns sont modérés et doux, les autres sont intempérants et excessifs, selon que ceux-ci se comportent de telle façon dans ces circonstances, et que ceux-là se comportent d'une façon contraire; en un mot, les qualités ne proviennent que de la répétition fréquente des mêmes actes. Voilà comment il

de toutes les facultés qu'on exerce.

§ 6. *Avons-nous dit.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer ce que la répétition a de choquant. — *Tous ceux qui exercent un art quelconque.* Aristote ne semble pas assez tenir compte des dispositions naturelles. Pour devenir un bon musicien, il ne suffit pas de cultiver la musique; il faut encore que la nature vous ait donné le germe du talent musical. Pour l'architecture, de même. Le travail développe le génie; mais il ne le supplée pas.

§ 7. *Les qualités,* qui font qu'on peut dire d'un homme qu'il a tel ou

faut s'attacher scrupuleusement à ne faire que des actes d'un certain genre; car les qualités se forment sur les différences mêmes de ces actes et les suivent. Ce n'est donc pas une chose de petite importance que de contracter, dès l'enfance et aussitôt que possible, telles ou telles habitudes. C'est au contraire un point de très-grande importance, ou pour mieux dire c'est là tout.

## CHAPITRE II.

Un traité de morale ne doit pas être une pure théorie; il doit être surtout pratique, quelle que soit d'ailleurs l'indécision inévitable des détails dans lesquels il doit entrer. — Nécessité de la modération; tout excès en trop ou en moins ruine la vertu et la sagesse.

§ 1. Une chose qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le présent traité n'est pas de pure théorie comme peuvent l'être tant d'autres. Ce n'est pas pour savoir ce que c'est que la vertu que nous nous livrons à ces recherches; c'est pour apprendre à devenir vertueux et bons; car autrement cette étude serait profondément inutile. Il est donc nécessaire que nous considérions tout ce qui se rapporte aux actions, pour apprendre à les accomplir: car ce sont elles

tel caractère. — *S'attacher scrupuleusement... contracter dès l'enfance.* Conseils d'une admirable sagesse qu'on ne saurait trop méditer.

§ 1. *N'est pas de pure théorie.* Principe excellent et que les moralistes devraient s'efforcer de ne jamais perdre de vue.

qui disposent souverainement de notre caractère et de l'acquisition de nos qualités, comme nous venons de le dire.

§ 2. C'est un principe communément admis qu'il faut agir suivant la droite raison. Acceptons aussi ce principe, nous réservant d'expliquer plus tard ce que c'est que la droite raison, et quel est son rapport au reste des vertus.

§ 3. Convenons bien d'abord de ce point, à savoir que toute discussion qui s'applique aux actions de l'homme ne peut être jamais qu'une esquisse assez vague et sans précision, ainsi que nous l'avons déjà fait observer au début, parce qu'on ne peut exiger de rigueur dans les raisonnements qu'autant qu'en comporte la matière à laquelle ils s'appliquent. Or les actions et les intérêts des hommes ne peuvent recevoir aucune prescription immuable et précise, pas plus que les conditions diverses de la santé. § 4. Mais si l'étude générale des actions humaines présente ces inconvénients, à plus forte raison, l'étude spéciale de chacune des actions en particulier présentera-t-elle bien moins de précision encore; car elle ne

§ 2. *C'est un principe communément admis.* Dans l'École Pythagoricienne, et spécialement celle de Platon.— *Plus tard.* On a cru qu'on ne retrouvait pas dans Aristote la discussion spéciale qu'il annonce ici ; mais c'est la discussion même du chapitre suivant, et surtout celle du livre VI, ch. 1.

§ 3. *Au début.* Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 14. — *Une prescription immuable et précise.* La morale a des lois immuables et universelles; Aristote semble trop souvent l'oublier. Il est vrai que les hommes n'observent pas toujours ces lois ; mais le moraliste ne doit pas moins les leur recommander. Platon n'a jamais eu l'hésitation qu'Aristote semble avoir ici ; et ce n'est pas assez connaître la morale que de la croire si peu précise. — *Les conditions diverses de la santé.* Ceci n'est peut-être pas encore tout à fait exact, et l'hygiène a des règles précises dont il n'est pas permis de s'écarter sans danger, comme le savent les bons médecins.

tombe, ni dans le domaine d'un art régulier, ni même d'aucun précepte formel. Mais quand on agit, c'est une nécessité constante de se guider sur les circonstances dans lesquelles on est placé, absolument comme on le fait dans l'art de la médecine et dans l'art de la navigation.

§ 5. Du reste, quelle que soit la trop réelle difficulté de l'étude que nous tentons, il n'en faut pas moins essayer d'être utile en l'accomplissant.

6. D'abord on doit bien se dire que les choses de l'ordre de celles dont nous nous occupons, risquent également d'être compromises par tout excès, soit en trop, soit en moins; et pour nous servir d'exemples visibles qui puissent faire bien comprendre des choses obscures et cachées, il en est ici comme nous le voyons pour la force du corps et pour la santé. La violence démesurée des exercices, ou le défaut d'exercices, ruine également la force. Il en est encore ainsi pour le boire et le manger : des aliments en trop grande, ou en trop petite quantité, détruisent la santé, tandis qu'au contraire, pris en une juste mesure, ils la donnent, l'accroissent et l'entretiennent. § 7. Il en est absolument de même pour la tempérance, le courage et toutes les autres vertus. L'homme

§ 4 *Un art singulier... aucun précepte formel.* Idées exagérées et peu justes. Aristote se contredira lui-même quelques lignes plus bas, en donnant des maximes générales qui sont aussi précises que vraies.

§ 6. *La violence démesurée des exercices.* Politique, livre V, ch. 3. § 6, page 272 de ma traduction, 2e édition, Aristote a remarqué qu'aucun enfant couronné dans les jeux Olympiques n'avait plus tard remporté de prix quand il était homme fait. Les exercices trop violents avaient énervé leurs forces.

§ 7. *Il en est absolument de même.* Voilà la fameuse théorie du milieu si sage et si vraie dans la pratique, et si juste dans la théorie, quand on sait garder les limites qu'Aristote même

qui craint tout, qui fuit tout et qui ne sait rien supporter, est un lâche; celui qui ne craint jamais rien et qui affronte tous les dangers, est un téméraire. De même, celui qui jouit de tous les plaisirs et qui ne s'en refuse aucun, est intempérant; et celui qui les fuit tous sans exception, comme les sauvages habitants des champs, est en quelque sorte un être insensible. C'est que la tempérance et le courage se perdent également, soit par l'excès, soit par le défaut, et qu'ils ne subsistent que dans la modération. § 8. Non seulement l'origine, les développements et la perte de ces qualités viennent des mêmes causes et sont soumises aux mêmes influences; mais de plus, les actions que ces qualités inspirent seront faites par les mêmes individus qui ont ces qualités. Eclaircissons ceci par l'exemple de choses plus palpables et plus visibles, et citons de nouveau la force du corps. Elle vient et de l'abondance de la nourriture qu'on prend, et des fatigues répétées qu'on endure; et réciproquement, l'homme ainsi fortifié supporte beaucoup mieux toutes ces épreuves. § 9. Le même phénomène se répète pour les vertus : c'est à la condition de nous abstenir des plaisirs que nous devenons tempérants; et une fois que nous le sommes devenus, nous pouvons nous abstenir des plaisirs bien plus aisément qu'auparavant. Même observation pour le courage : en nous habituant à mépriser tous les périls et à les affronter, nous devenons coura-

lui assigne — *Comme les sauvages habitants des champs.* C'est une paraphrase du mot qui est dans le texte grec. — *Ils ne subsistent que dans la modération.* Ceci est très-exact pour les deux vertus que vient de citer Aristote, si d'ailleurs ce n'est pas exact pour toutes les vertus.

geux; et une fois que nous le sommes, nous pouvons bien mieux supporter les dangers sans la moindre crainte.

## CHAPITRE III.

Pour bien juger des qualités qu'on possède, il faut regarder aux sentiments de plaisir et de peine qu'on éprouve après avoir agi; l'homme de bien se plait à bien faire; le méchant, à faire mal. — Maxime de Platon. — Immense influence du plaisir et de la peine sur la destinée humaine et sur la vertu; l'usage bon ou mauvais du plaisir ou de la peine distingue profondément les hommes entr'eux. — La morale et la politique doivent s'occuper surtout des plaisirs et des peines; c'est aussi ce dont s'occupera le présent traité.

§ 1. Un signe manifeste des qualités que nous contractons, c'est le plaisir ou la peine qui se joint à nos actions et qui les suit. L'homme qui s'abstient des plaisirs du corps, et qui se plait à cette réserve même, est tempérant; celui qui ne la supporte qu'à regret, a de l'intempérance. L'homme qui affronte les dangers et qui s'y plait, ou, du moins, n'en est pas troublé, est un homme courageux; celui qui s'en trouble, est un lâche. C'est qu'en effet la vertu morale se rapporte aux peines et aux plaisirs, puisque c'est la recherche du plaisir qui

*Ch. III.* Grande Morale, liv. I, ch. 6; Morale à Eudème, livre II, ch. 4.

§ 1. *Le plaisir ou la peine.* Observation pratique qu'on peut sans cesse vérifier sur soi-même et sur autrui. — *La recherche du plaisir... nous pousse au mal.* On voit aisément en quel sens Aristote prend cette maxime, ainsi que la suivante.

nous pousse au mal, et la crainte de la douleur qui nous empêche de faire le bien. § 2. Voilà pourquoi il faut, dès la première enfance, comme le dit si bien Platon, qu'on nous mène de manière à ce que nous placions nos joies et nos douleurs dans les choses où il convient de les placer; et c'est en cela que consiste la bonne éducation. § 3. De plus, les vertus ne se manifestent jamais que par des actes et des affections : or, il n'est pas un acte, il n'est pas une affection qui n'ait pour conséquence, ou le plaisir, ou la peine; et ceci est une preuve nouvelle que la vertu se rapporte uniquement à nos peines et à nos plaisirs. § 4. C'est encore ce que témoignent assez les châtiments qui, parfois, suivent nos actions. Ces châtiments sont en quelque sorte des remèdes, et les remèdes n'agissent ordinairement, et dans le cours naturel des choses, que par les contraires. § 5. Nous pouvons répéter, en outre, ce que nous venons de dire : toute qualité de l'âme est, par sa vraie nature, en rapport avec les choses et ne concerne que les choses qui la rendent naturellement meilleure ou pire. Or, les qualités de l'âme ne se pervertissent que par le plaisir ou la peine, quand on poursuit l'une ou qu'on fuit l'autre, alors qu'il ne le faut pas, et, sans apprécier ni l'occasion où on les prend,

§ 2. *Comme le dit si bien Platon.* Voir les Lois, livre I, pages 21, 30 et 54, et livre II, pages 72 et 90, de la traduction de M. Cousin.

§ 3. *La vertu se rapporte uniquement...* La vertu morale plus particulièrement encore que la vertu intellectuelle.

§ 4. *Les châtiments,* étant amers et agissant à la façon des remèdes par les contraires, il s'en suit que la faute qu'ils ont pour objet de guérir nous était douce et qu'elle nous a fait plaisir.

§ 5. *Ce que nous venons de dire.* Dans le chapitre premier, § 6. —

ni la manière dont il faut les prendre, ou en commettant tant d'autres fautes analogues qu'il est bien facile à la raison d'imaginer. Voilà comment on a pu définir les vertus des états de l'âme où elle est sans affection et dans un complet repos. Mais cette définition n'est pas très-juste, parce qu'elle est présentée d'une manière trop absolue, et qu'on n'a pas le soin d'y ajouter certaines conditions et de dire : « qu'il faut » ; ou « qu'il ne faut pas » ; ou bien : « quand il faut », et telles autres modifications qu'on peut concevoir facilement.

§ 6. On doit donc poser en principe que la vertu est ce qui nous dispose à l'égard des peines et des plaisirs, de telle façon que notre conduite soit la meilleure possible; le vice est précisément le contraire.

§ 7. Voici une observation qui nous fera comprendre plus clairement encore toutes celles qui précèdent. Il y a trois choses à rechercher; il y en a également trois à fuir : à rechercher, le bien, l'utile, l'agréable; à fuir, leurs trois contraires : le mal, le nuisible, et le désagréable. A l'égard de toutes ces choses, l'homme vertueux sait se bien conduire et suivre le droit chemin; le méchant n'y commet que des fautes. Il en commet surtout en ce qui regarde le plaisir ; car d'abord le plaisir est un sentiment

*On a pu définir les vertus.* Cette définition se trouve encore reproduite dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 4, § 5 à la fin ; mais dans ce passage non plus que dans celui-ci, Aristote ne dit pas à qui appartient cette définition. On peut croire qu'elle vient de l'école Cynique. Elle a été plus tard adoptée en partie et par les Épicuriens et par le Stoïcisme. Aristote a grande raison de la condamner.

§ 7. *Le bien, l'utile et l'agréable.* C'est sur ces trois mobiles que reposent toutes les relations des hommes entre eux, et l'on verra plus tard

commun à tous les êtres animés; et de plus, il se retrouve à la suite de tous les actes laissés à notre préférence et à notre libre choix, puisque le bien même et l'intérêt peuvent revêtir aussi l'apparence du plaisir. § 8. Ajoutons que depuis notre plus tendre enfance, dès cet âge où nous bégayions à peine, le plaisir a été nourri en quelque sorte et s'est développé avec nous. Il serait donc bien difficile de nous défaire d'un sentiment qui est entré si profondément dans notre vie, et qui en a pris toutes les couleurs, bien que, selon les individus, le plaisir et la peine soient une règle qui dirige plus ou moins complètement leur conduite.

§ 9. C'est là ce qui fait que nécessairement tout le traité qui va suivre doit porter sur ces deux affections; car ce n'est pas une petite chose, en ce qui concerne nos actions, que de savoir se réjouir ou s'affliger bien ou mal.

§ 10. Autre remarque. Il est encore plus difficile de combattre le plaisir que de combattre la colère, comme le dit Héraclite; or l'art et la vertu s'appliquent toujours de préférence à ce qui est le plus difficile, puisque dans les choses qui sont plus difficiles le bien acquiert un plus haut prix. Ceci même est une raison de plus pour que la vertu et la politique doivent mettre l'une et l'autre tous

dans les livres VIII et IX comment Aristote applique cette observation à la théorie de l'amitié.

§ 8. *Depuis notre plus tendre enfance.* Idées empruntées à Platon. — *A été nourri... en a pris toutes les couleurs*, expressions métaphoriques remarquables et très-rares dans le style d'Aristote.

§ 10. *Comme le dit Héraclite.* Dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 7, § 9, on trouve la sentence textuelle d'Héraclite qu'Aristote omet ici. Elle est encore citée dans la Politique, VIII, 9, 18, page 468 de ma traduction, 2e édition. Héraclite d'ailleurs ne parle que de la colère et non pas du plaisir.

leurs soins à l'étude des plaisirs et des peines ; car celui qui sait bien user de ces deux sentiments sera bon, et le méchant sera celui qui en usera mal.

§ 11. Ainsi donc, nous avons prouvé que la vertu ne s'occupe au fond que des plaisirs et des peines, qu'elle s'accroît par les causes qui la font naître, qu'elle se détruit par ces mêmes causes, quand leur direction vient à changer, et qu'elle agit et s'exerce sur ces sentiments mêmes d'où elle est née. Tels sont les principes que nous venons de poser.

## CHAPITRE IV.

Explication de ce principe qu'on devient vertueux en faisant des actes de vertu. — Différence entre la vertu et les arts ordinaires. Trois conditions requises pour qu'un acte soit vraiment vertueux : le savoir, la volonté, la constance. La première condition est la moins importante. — Étrange manière du vulgaire des hommes de faire de la philosophie et de la vertu ; ils croient que les paroles y suffisent.

§ 1. On pourrait demander ce que nous entendons en disant qu'on doit pour devenir juste pratiquer la justice,

*Ch. IV.* Gr. Morale, liv. I, ch, 10, et 18 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 4.

§ 1. *En disant.* Voir plus haut, ch. 1, § 4 et 7. Cette question peut paraître au premier coup d'œil un peu subtile ; mais au fond, elle est très-importante, et elle mérite tout à fait d'être discutée. L'habitude constitue essentiellement la vertu, et l'on n'est pas vertueux pour avoir fait un acte de vertu par hasard. On

et pour devenir tempérant, pratiquer la tempérance ; car si l'on fait des actes justes, des actes de tempérance, c'est qu'on est déjà juste et tempérant ; de même que si l'on applique les règles de la grammaire et de la musique, c'est qu'on est grammairien et musicien préalablement.

§ 2. Mais n'est-il pas plus vrai de dire qu'il n'en est pas ainsi, même pour les arts vulgaires ? Ne peut-on pas aussi, par exemple, faire quelque chose de très-correct en grammaire par hasard, ou avec le secours et par les suggestions d'autrui ? On ne sera donc vraiment grammairien que si l'on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait grammaticalement, c'est-à-dire selon les lois de la grammaire qu'on sait et qu'on possède soi-même. § 3. Il est de plus une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit par conséquent qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une cer-

a été vertueux, mais on ne l'est pas.

§ 2. *N'est-il pas plus vrai de dire.* L'embarras qu'on peut remarquer dans la traduction est aussi dans le texte ; et j'ai cru devoir le conserver pour rester plus fidèle au style d'Aristote. La pensée du reste est fort claire. On n'est pas artiste dans un art quelconque pour avoir une fois réussi dans cet art. Il faut avoir la science de cet art et la possibilité d'y réussir toutes les fois qu'on le veut.

§ 3. *Ne sont pas justes et tempérants.* Distinction profonde : l'acte vertueux n'est rien par lui-même sans l'intention de celui qui le produit. Les trois conditions qu'Aristote exige sont en effet indispensables pour constituer l'acte vraiment vertueux. Cette analyse est admirable ; et je ne crois pas que la psychologie

taine disposition morale. La première condition c'est qu'il sache ce qu'il fait; la seconde qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement. Dans les autres arts, on ne tient aucun compte de toutes ces conditions, si ce n'est de bien savoir ce qu'on fait. Au contraire en ce qui concerne les vertus, savoir est un point de peu de valeur ou même sans valeur; tandis que les deux autres conditions y sont non pas de peu d'importance, mais de toute importance; car on ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc.

§ 4. Ainsi, des actes peuvent être appelés justes et tempérants, quand ils sont de telle nature qu'un homme tempérant et juste pourrait les faire. Mais l'homme tempérant et juste n'est pas simplement celui qui les fait, c'est celui qui les fait comme les font les gens vraiment justes et tempérants. § 5. On a donc bien raison de dire que l'on devient juste en faisant des actions justes, tempérant, en faisant des actions de tempérance, et que si l'on ne pratique point des actes de ce genre, il est impossible à qui que ce soit de devenir jamais vertueux.

moderne ait poussé plus loin l'observation des phénomènes moraux. — *Savoir est un point de peu de valeur.* Aristote a sans doute en vue la théorie de Socrate et de Platon tant critiquée par lui, à savoir que la vertu n'est que la science. Il est possible d'ailleurs qu'il ne donne pas ici à la première condition, celle de savoir, toute l'importance qu'elle a.

§ 4. *Comme les font...* avec les conditions qu'Aristote vient d'énumérer.

§ 5. *De devenir jamais vertueux.* Dans le sens qui a été expliqué un peu plus haut, et qui s'accorde complètement avec le langage ordinaire,

§ 6. Mais le vulgaire des hommes ne pratiquent pas ces actions; et se réfugiant dans de vaines paroles, ils croient faire de la philosophie et s'imaginent que par cette méthode ils acquièrent une véritable vertu. C'est à peu près ce que font ces malades qui écoutent bien soigneusement les médecins, mais qui ne font rien de ce qu'on leur ordonne. Mais de même que les uns ne peuvent guère avoir un corps bien portant en se soignant de cette façon, de même les autres n'auront jamais l'âme bien saine en philosophant ainsi.

## CHAPITRE V.

Théorie générale de la vertu; il y a trois élémens principaux dans l'âme : les passions, les facultés et les habitudes. Définition des passions et des facultés. — Les vertus et les vices ne sont pas des passions; ce ne sont pas davantage des facultés; ce sont des habitudes.

§ 1. Tous ces points une fois fixés, nous allons rechercher ce que c'est que la vertu. Comme il n'y a dans

dans lequel on n'appelle vertueux que les gens qui font habituellement des acte de vertus avec conscience de ce qu'ils font.

§ 6. *Se réfugiant dans de vaines paroles.* Critique très-juste et qui malheureusement est applicable à tous les temps. — *C'est à peu près ce que font ces malades.* Comparaison ingénieuse et parfaitement exacte. L'idée que se fait Aristote de la philosophie est aussi vraie qu'elle est élevée. Mais la philosophie n'est comprise que par bien peu d'hommes, quoiqu'elle soit accessible à tous.

*Ch. V.* Gr. Morale, livre I, ch. 7 et 8; Morale à Eudème, livre II, ch. 2.

l'âme que trois éléments : les passions ou affections, les facultés, et les qualités acquises ou habitudes, il faut que la vertu soit une de ces trois choses.

§ 2. J'appelle passions ou affections, le désir, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot tous les sentiments qui entraînent à leur suite peine ou plaisir. J'appelle facultés les puissances qui font qu'on dit de nous que nous sommes capables d'éprouver ces passions, par exemple que nous sommes capables de nous mettre en colère, de nous affliger, de nous apitoyer. Enfin, j'entends par qualités acquises ou habitudes la disposition morale, bonne ou mauvaise, où nous sommes pour ressentir toutes ces passions. Ainsi par exemple, pour la passion de la colère, si nous la ressentons trop violemment ou trop mollement, c'est une disposition mauvaise ; si nous la ressentons dans une juste mesure, c'est une disposition qui est bonne. On pourrait faire une remarque semblable pour tout le reste.

§ 3. Il suit de là que ni les vertus ni les vices ne sont pas à proprement dire des passions. D'abord en réalité,

§ 1. *Ou affections.* J'ai ajouté ce mot, comme une sorte de périphrase, pour éclaircir et compléter l'autre. —*Les qualités acquises ou habitudes.* Même remarque : le mot habitude doit être pris ici dans le sens de disposition et non de coutume.

§ 2. *J'appelle passions... le désir, la colère...* C'est dans la même acception du mot « passions » que Descartes a intitulé l'un de ses ouvrages : Des Passions de l'âme. — *J'appelle facultés.* Le mot dont se sert ici Aristote est celui de « puissances. » — *La disposition morale.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 3. *Ne sont pas... des passions.* Les passions peuvent être indifféremment bonnes ou mauvaises, selon la mesure dans laquelle on les ressent, et selon les objets auxquels elles s'appliquent. Au contraire la vertu est

nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais suivant nos passions, mais nous ne le sommes que d'après nos vertus et nos vices. En second lieu, on n'est ni loué, ni blâmé à cause des passions que l'on a ; ainsi on ne loue pas, et l'on ne blâme pas davantage, celui qui a peur ou celui qui se met en colère, d'une manière générale et absolue ; on ne blâme que celui qui éprouve ces sentiments d'une certaine façon ; tandis qu'au contraire nous sommes directement loués et blâmés selon les vertus et les vices que nous montrons. § 4. De plus, les sentiments de la colère et de la crainte ne dépendent point de notre choix et de notre volonté, tandis que les vertus sont des volontés bien réfléchies, ou du moins n'existent pas sans l'action de notre volonté et de notre préférence. Ajoutons encore que pour les passions on doit dire que nous en sommes émus, tandis qu'on ne dit pas pour les vertus et les vices que nous soyons dans une émotion quelconque ; on dit seulement que nous avons une certaine disposition morale.

§ 5. Par ces motifs, les vertus ne sont pas non plus de simples facultés ; car on ne dit pas de nous que nous soyons vertueux ou méchants par cela seul que nous avons la faculté d'éprouver des affections, de même que ce n'est pas non plus un motif suffisant pour qu'on nous loue ou qu'on nous blâme. En outre, c'est la nature qui nous donne la faculté, la possibilité d'être bons ou vicieux ; mais ce n'est pas par elle que nous devenons l'un

toujours et uniquement bonne ; le vice est toujours et uniquement mauvais. — *Ni loué ni blâmé à cause des passions.* Par cette même raison que les passions peuvent être bonnes ou mauvaises.

ou l'autre, ainsi que nous venons de le dire un peu plus haut.

§ 6. Concluons donc que si les vertus ne sont ni des passions ni des facultés, il reste qu'elles soient des habitudes ou qualités ; et tout ceci nous montre nettement ce qu'est la vertu, généralement parlant.

## CHAPITRE VI.

De la nature de la vertu ; elle est pour une chose quelconque la qualité qui complète et achève cette chose : vertu de l'œil, vertu du cheval. — Définition du milieu en mathématiques ; le milieu moral est plus difficile à trouver ; le milieu varie individuellement pour chacun de nous. — Excès ou défaut dans les sentiments et les actes de l'homme. — La vertu dépend de notre volonté ; elle est en général un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. — Exceptions.

§ 1. Il ne faut pas se contenter de dire comme on le fait ici, que la vertu est une habitude ou manière d'être,

§ 5. *Un peu plus haut.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 2 et 3, où Aristote a démontré que la nature ne nous donne que des dispositions et que l'habitude seule nous donne des vertus ou des vices.

§ 6. *Des habitudes ou qualités.* C'est la conclusion qui ressortait naturellement de toutes les discussions précédentes, et l'on peut trouver qu'Aristote a été un peu long à la tirer.

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 3.

§ 1. *Il ne faut pas se contenter.* On voit qu'Aristote, tout en ne voulant faire qu'une simple esquisse, cherche cependant à être très-précis. — *Habitude ou manière d'être.* Pa-

il faut dire aussi quelle manière d'être elle est spécialement.

§ 2. Commençons par établir que toute vertu est, pour la chose dont elle est la vertu, ce qui tout à la fois en complète la bonne disposition et lui assure l'exécution parfaite de l'œuvre qui lui est propre. Ainsi par exemple, la vertu de l'œil fait que l'œil est bon, et qu'il accomplit comme il faut sa fonction; car c'est grâce à la vertu de l'œil que l'on voit bien. Même observation, si l'on veut, pour la vertu du cheval ; c'est elle qui fait le bon cheval, le cheval également propre à fournir une course rapide, à porter son cavalier, à soutenir le choc des ennemis. § 3. S'il en est bien ainsi pour toutes choses, la vertu dans l'homme serait cette manière d'être morale qui le rend un homme bon, un homme de bien, et grâce à laquelle il saura bien accomplir l'œuvre qui lui est propre.

§ 4. Nous avons déjà dit comment l'homme peut atteindre ce but; mais notre pensée deviendra plus évidente encore, quand nous aurons vu quelle est la véritable nature de la vertu.

§ 5. Dans toute quantité continue et divisible, on peut distinguer trois choses : d'abord le plus, puis le moins,

raphrase nécessaire pour rendre toute la force du mot grec.

§ 2. *Pour la chose dont elle est la vertu.* On voit par cette discussion que le mot de vertu a dans la langue grecque une acception plus large que dans la nôtre, et ce sera mon excuse si ma traduction a ici quelque chose d'étrange et de forcé. — *La vertu de l'œil... la vertu du cheval.* Je n'ai pu éviter ces expressions singulières ; elles sont d'ailleurs très-intelligibles.

§ 3. *Ainsi pour toutes choses.* Il eût mieux valu n'étudier que la vertu dans l'homme; ces comparaisons n'éclaircissent pas la question. La vertu du cheval n'a rien à faire avec la vertu de l'âme.

§ 4. *Nous avons déjà dit.* Voir

et enfin l'égal ; et ces distinctions peuvent être faites, ou relativement à l'objet lui-même, ou relativement à nous. L'égal est une sorte d'intermédiaire entre l'excès en plus et le défaut en moins. Le milieu, quand il s'agit d'une chose, est le point qui se trouve à égale distance de l'une et l'autre des deux extrémités, et qui est un et le même dans tous les cas. Mais quand il s'agit de l'homme, quand il s'agit de nous, le milieu c'est ce qui ne pèche ni par excès ni par défaut ; et cette égale mesure est bien loin d'être une pour tous les hommes, ni la même pour tous. § 6. Je prends un exemple : en supposant que le nombre dix représente une trop grande quantité, et deux, une trop petite, six sera le milieu intermédiaire relativement à la chose qu'on mesure ; car six surpasse deux d'une somme égale à celle dont il est surpassé lui-même par dix. § 7. C'est bien là le vrai milieu suivant la proportion que constate l'arithmétique, c'est-à-dire le nombre. Mais ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut prendre le milieu relativement à nous. En effet, parce que pour tel homme man-

plus haut, livre I, ch. 4, § 10 et 14.

§ 5. *Et enfin l'égal.* J'ai conservé cette expression qui est celle-même d'Aristote, au lieu de prendre le mot de « milieu », que d'ailleurs il emploiera plus loin. Ceci revient à dire que toute chose divisible peut être partagée, soit en deux parties inégales, soit en deux parties égales. — *Le milieu.* Voilà le mot propre.

§ 6. *Je prends un exemple.* L'exemple que prend Aristote pouvait être mieux choisi. Les nombres qu'il cite sont bien en proportion par différence ; mais on s'attendait au nombre cinq et non au nombre six, puisqu'il parlait plus haut d'égalité.

§ 7. *La proportion que constate l'arithmétique.* C'est ce qu'on a longtemps appelé dans nos livres mathématiques « la proportion arithmétique » ; il est plus exact de dire proportion par différence. — *Relativement à nous.* Aristote a raison de faire cette distinction. Le milieu en effet varie avec chaque individu, suivant les tempéraments, les circonstances, les habitudes, etc. —

ger dix livres d'aliments est trop manger, et qu'en manger deux est pour lui manger trop peu, ce n'est pas une raison pour que le médecin doive prescrire à tout le monde de manger six livres de nourriture; car six livres peuvent être pour celui qui doit les prendre, ou une alimentation énorme, ou une alimentation insuffisante. Pour Milon, c'est très-peu; c'est au contraire beaucoup pour celui qui commence à faire de la gymnastique. Ce qu'on dit ici des aliments pourrait se dire également pour les fatigues de la course et de la lutte. § 8. Ainsi donc, tout homme instruit et raisonnable s'efforcera d'éviter les excès de tout genre, soit en trop soit en moins; il ne cherche que le juste milieu et le préfère aux extrêmes. Mais ce n'est pas simplement le milieu de la chose même, c'est le milieu relativement à nous. § 9. C'est grâce à cette sage modération que toute science accomplit parfaitement son objet propre, ne perdant jamais de vue ce milieu, et ramenant toutes ses œuvres à ce point unique. Voilà pourquoi l'on dit souvent en parlant d'ouvrages bien faits, quand on veut les louer, qu'on ne saurait en rien retrancher, qu'on

*Dix livres..... deux livres,... six livres.* Aristote conserve les nombres dont il vient de se servir comme exemple général. — *Pour Milon...*, Milon, à ce qu'on dit, mangeait vingt livres de nourriture par jour. — *Qui commence à faire de la gymnastique.* C'était un des soins les plus importants des gymnastes dans l'antiquité de régler la nourriture de leurs élèves. Voir la Politique, livre V, ch. 3, § 6, page 272 de ma traduction, 2e édition — *Pour les fatigues de la course.* Tout ceci prouve que les anciens avaient parfaitement observé les effets de la gymnastique sur le corps et l'organisation entière.

§ 8. *Le milieu relativement à nous*, qui peut varier selon les individus.

§ 9. *Que toute science.* L'expression est peut-être un peu générale ; l'idée aurait sans doute gagné en justesse et en précision, si elle était plus

ne saurait y rien ajouter; comme pour dire que si l'excès et le défaut détruisent la perfection, le juste milieu seul peut l'assurer. C'est là le but où les bons artistes, nous le répétons, ont toujours leurs regards fixés dans leurs travaux; et la vertu qui est mille fois plus précise et mille fois meilleure qu'aucun art, vise sans cesse comme la nature elle-même à ce parfait milieu. § 10. J'entends parler ici de la vertu morale; car c'est elle qui concerne les passions et les actes de l'homme, et c'est dans nos actes et dans nos passions qu'il y a soit excès, soit défaut, soit un sage milieu. Ainsi par exemple, dans les sentiments de la peur et de l'audace, du désir et de l'aversion, de la colère et de la pitié, en un mot dans les sentiments de peine ou de plaisir, il y a du plus et du moins; et des deux parts, ces sentiments opposés ne sont pas bons. § 11. Mais savoir les éprouver comme il convient, selon les circonstances, selon les choses, selon les personnes, selon la cause, et savoir conserver la vraie mesure, c'est là le milieu, c'est là la perfection qui ne se trouve que dans la vertu. § 12. Il en est pour les actes absolument comme pour les passions: elles peuvent avoir ou excès ou défaut, ou rencontrer un juste milieu. Or, la vertu se manifeste dans les passions et

limitée. — *Les bons artistes.* Ceci est très-vrai de l'art, où les proportions doivent toujours être gardées, et où elles sont comme le juste milieu et la mesure. — *La vertu.* Aristote semble ici vouloir appliquer à toutes les vertus sans exception cette théorie du milieu.

§ 10. *Des deux parts.* C'est-à-dire quand ces sentiments sont ou excessifs ou trop peu forts.

§ 11. *La perfection qui ne se trouve que dans la vertu.* C'est le conseil ordinaire de la sagesse : modérer ses passions.

§ 12. *Il en est pour les actes.* Les actes ne sont que l'expression extérieure des sentiments et des passions :

dans les actes ; et pour les passions et les actes, l'excès en trop est une faute, l'excès en moins est également blâmable ; le milieu seul est digne de louanges, parce que seul il est dans l'exacte et droite mesure ; et ces deux conditions sont le privilége de la vertu.

§ 13. Ainsi donc, la vertu est une sorte de milieu, puisque le milieu est le but qu'elle recherche sans cesse.

§ 14. De plus, on peut se mal conduire de mille manières différentes ; car le mal est de l'infini, comme l'ont si bien représenté les Pythagoriciens ; mais le bien est du fini, puisqu'on ne peut se bien conduire que d'une seule manière. Voilà comment le mal est si facile, et comment le bien est si difficile au contraire, parce qu'en effet il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre. Voilà aussi pourquoi l'excès et le défaut appartiennent ensemble au vice, tandis que le seul milieu appartient à la vertu :

« On est bon d'un seul genre ; on est méchant de mille. »

§ 15. Ainsi donc, la vertu est une habitude, une qualité qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme

par conséquent, la règle qui s'applique aux uns doit s'appliquer également aux autres.

§ 13. *La vertu est une sorte de milieu.* Voilà la formule générale qu'on a prise ordinairement pour le résumé de toute la doctrine morale d'Aristote. Il ne me semble pas qu'il y ait attaché lui-même toute l'importance qu'on y a donnée plus tard.

§ 14. *Les Pythagoriciens.* Voir plus haut, livre I, ch. 3, § 7 ; et aussi le passage de la Métaphysique cité dans la note. — *On ne peut se bien conduire.* Il y a des cas où ceci est vrai ; il en est d'autres où ceci n'est pas. Il peut souvent se présenter plusieurs manières de bien faire. — *On est bon d'un seul genre.* On ne sait point de quel poète est ce vers.

§ 15. *Qui dépend de notre volonté.* L'assertion est parfaitement vraie ;

le réglerait l'homme vraiment sage. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et comme les vices consistent, les uns en ce qu'ils dépassent la mesure qu'il faut garder, les autres en ce qu'ils restent en dessous de cette mesure, soit pour nos actions, soit pour nos sentiments, la vertu consiste au contraire à trouver le milieu pour les uns et pour les autres, et à s'y tenir en le préférant.

§ 17. Voilà pourquoi la vertu, prise dans son essence et au point de vue de la définition qui exprime ce qu'elle est, doit être regardée comme un milieu. Mais relativement à la perfection et au bien, la vertu est un extrême et un sommet.

§ 18. Du reste, il faut bien dire que toute action, toute passion indistinctement, n'est pas susceptible de ce milieu. Il y a telle action, telle passion qui emporte, aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée du mal et du vice : ainsi, la malveillance ou disposition à se réjouir du mal d'autrui, l'impudence, l'envie ; et en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat ; car toutes ces choses et toutes celles qui leur ressemblent sont déclarées mauvaises et crimi-

mais elle ne paraît pas sortir très-rigoureusement de ce qui précède. — *Elle est un milieu.* Répétition encore plus précise de la définition générale de la vertu.

§ 17. *La vertu est un extrême et un sommet.* Modification très-juste et très-importante de la formule générale.

§ 18. *Du reste il faut bien dire.* Restrictions très-vraies qu'Aristote a bien eu le soin de faire, mais dont on ne lui a pas toujours tenu assez de compte dans les critiques adressées à sa théorie. — *Disposition à se réjouir du mal d'autrui.* J'ai paraphrasé le mot grec, qui n'a pas un équivalent exact dans notre langue. — *Sont déclarées mauvaises et criminelles.* Il est impossible d'être plus explicite et plus précis que ne l'est ce passage.

nelles uniquement par le caractère affreux qu'elles offrent ; et ce n'est ni à cause de leur excès, ni à cause de leur défaut. Il n'y a donc jamais dans ces choses moyen de bien faire ; on n'y peut commettre que des fautes. Il n'y a pas dans les cas de ce genre à rechercher ce qui est bien ou ce qui n'est pas bien, et par exemple pour l'adultère, s'il a été commis comme il convenait, avec telle femme, dans telles circonstances, de telle façon ; d'une manière absolue, faire l'une quelconque de ces choses, c'est commettre un crime. § 19. C'est comme si l'on allait croire que dans l'iniquité, dans la lâcheté, dans la débauche, il peut y avoir un milieu, un excès, et un défaut ; car alors il faudrait qu'il y eût un milieu d'excès et de défaut, et un excès d'excès, et un défaut de défaut. § 20. Mais de même qu'il n'y a ni excès ni défaut pour le courage et pour la tempérance, parce qu'ici le milieu est en quelque sorte un extrême ; de même il n'y a plus pour ces actes coupables ni milieu, ni excès, ni défaut ; mais de quelque façon qu'on s'y prenne, on est toujours criminel en les commettant ; car il n'est pas possible qu'il y ait un milieu ni pour l'excès ni pour le défaut, pas plus qu'il ne peut y avoir ni excès, ni défaut pour le milieu.

§ 19. *Un milieu d'excès et de défaut.* La lâcheté est le défaut de courage ; elle est donc un extrême, et il n'y a pas de milieu pour elle, non plus qu'excès ou défaut.

§ 20. *Ni excès ni défaut pour le courage.* Parce que le courage est le milieu de la lâcheté, d'une part, et de la témérité, de l'autre, comme on le verra au chapitre suivant.

## CHAPITRE VII.

Application des généralités qui précèdent aux cas particuliers. — Le courage, milieu entre la témérité et la lâcheté. — La tempérance, milieu entre la débauche et l'insensibilité. — La libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice. — La magnificence. — La grandeur d'âme, milieu entre l'insolence et la bassesse. — L'ambition, milieu entre deux excès qui n'ont pas reçu de nom spécial. — Lacunes nombreuses que présente le langage pour exprimer toutes ces nuances diverses. — La véracité, milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — La gaîté, milieu entre la bouffonnerie et la rusticité. — L'amitié, milieu entre la flatterie et la morosité. — La modestie, l'impartialité, l'envie, la malveillance.

§ 1. Il ne suffirait pas, sur ce sujet, de s'en tenir aux généralités qui précèdent. Il faut, en outre, faire voir comment ces théories sont d'accord avec les cas particuliers. En effet, quand on raisonne sur les actions humaines, les généralités sont un peu vides, et les analyses spéciales sont plus conformes à la vérité, puisque les actions sont toujours particulières, et que c'est avec elles que les théories doivent s'accorder. On pourra mieux saisir ce que nous voulons dire dans le tableau que nous traçons ici.

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre I, ch. 8; Morale à Eudème, livre II, ch. 3.

§ 1. *Il ne suffirait pas.* Le but que se propose Aristote est essentiellement pratique, et voilà pourquoi il tient tant à bien éclaircir les choses. — *Dans le tableau que nous traçons ici.* Le texte se prête parfaitement à ce sens, que justifie la table donnée dans la Morale à Eudème, livre II,

§ 2. Ainsi, l'on voit qu'entre les deux sentiments de crainte et d'assurance, le courage tient le milieu. Quant aux deux excès, l'un, qui se rapporte à l'absence de toute crainte, n'a pas reçu de nom dans notre langue; car il y a beaucoup de choses que l'usage a laissées sans nom; mais quant à l'excès d'assurance, l'homme qui le montre se nomme téméraire; celui qui a un excès de crainte ou un défaut d'assurance, est un lâche.

§ 3. Pour les plaisirs et pour les peines, non pas pour tous sans exception, mais moins encore pour toutes les peines que pour tous les plaisirs, le milieu, c'est la tempérance; l'excès, c'est la débauche. Du reste, les gens qui pèchent par défaut en fait de plaisirs, sont bien rares; et aussi ne leur a-t-on pas donné de nom spécial. Donnons-leur, si l'on veut, celui d'insensibles.

§ 4. En ce qui concerne donner ou recevoir les choses

ch. 3, et qu'ont adopté et Andronicus, et Eustrate. Ce dernier a même cru devoir suppléer le tableau qui manque dans l'œuvre d'Aristote, et il a dressé un catalogue des diverses vertus avec leur excès et leur défaut. Je ne crois pas devoir aller jusque-là. Mais je ne vois rien en ceci que de très-conforme aux habitudes d'Aristote, qui avait joint des dessins à son Histoire des animaux. Les commentateurs et les traducteurs en général ont expliqué le texte de manière à ne comprendre dans l'expression qui y est employée que l'idée de description. Quelque parti qu'on adopte, la pensée n'en reste pas moins parfaitement claire.

§ 2. *Ainsi l'on voit...* Je poursuis mon interprétation, et je suppose que le tableau annoncé dans le § précédent vient d'être lu par le lecteur. — *N'a pas reçu de nom dans notre langue.* Le français n'est pas plus riche que le grec, et notre mot d'impassibilité, qui n'est pas spécial, se prend plutôt en bonne part.

§ 3. *Donnons-leur, si l'on veut, celui d'insensibles.* Il faut faire en français la même restriction qu'Aristote fait en grec. Le mot d'insensible s'applique sans doute assez bien dans ce cas; mais l'acception en est beaucoup plus large.

ou les richesses, le milieu, c'est la libéralité ; l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice. Ces dernières qualités d'ailleurs, excès ou défaut, se contrarient complétement les unes les autres. Ainsi le prodigue est en excès pour donner, il est en défaut pour recevoir ; l'avare au contraire est en excès quand il prend, et en défaut quand il donne.

§ 5. On voit du reste que nous ne faisons ici que tracer une simple esquisse, et présenter un sommaire. Nous nous contentons pour le moment de ces aperçus. Plus tard, nous traiterons tous ces points avec plus d'exactitude et d'étendue.

§ 6. Mais pour revenir à la richesse, il est encore d'autres dispositions que celles que nous avons indiquées. A cet égard, le milieu peut être aussi la magnificence ; car on peut faire une différence entre le magnifique et le libéral. L'un possède de grandes richesses, l'autre n'en a que de petites ; l'excès pour le magnifique c'est le mauvais goût dans la profusion, et le faste grossier ; le défaut, c'est la lésinerie dans les petites choses. Ces nuances extrêmes diffèrent de celles que présente la libéralité. Par où elles diffèrent les unes des autres, c'est ce qu'on dira plus tard.

§ 4. *La libéralité.* En français, ce mot ne tient peut-être pas aussi bien le milieu que le mot correspondant en grec. Le libéral se rapproche plus du prodigue que de l'avare.

§ 5. *Plus tard.* Voir plus loin, livre III, ch. 7 et suivants, et surtout livre IV, ch. 1 et 3, où l'analyse de certaines vertus, le courage, la tempérance, la libéralité, etc., et celle des vices contraires, sont présentées avec étendue.

§ 6. *Encore d'autres dispositions.* Et alors, l'on y trouve deux milieux au lieu d'un seul. — *Le mauvais goût dans la profusion.* J'ai dû paraphraser le texte pour rendre toute la force de l'expression. — *C'est ce qu'on dira plus tard.* Livre IV, ch. 1 et suivants.

§ 7. En fait d'honneurs ou de gloire et d'obscurité, le milieu c'est la grandeur d'âme ; l'excès en ce genre s'appelle, si l'on veut, l'insolence ; et le défaut, la bassesse d'âme. § 8. Mais de même que nous reconnaissions que la libéralité est dans un certain rapport avec la magnificence, la première différant de la seconde seulement en ce qu'elle s'applique aux choses de peu de valeur ; de même, à côté de la grandeur d'âme qui recherche les honneurs quand ils sont considérables, il y a un autre sentiment qui nous pousse à les rechercher même quand ils sont sans importance. On peut en effet désirer les honneurs et la gloire comme il convient ; on peut aussi les désirer trop ou trop peu. Celui dont les désirs sont excessifs est appelé ambitieux ; celui qui n'a pas de désirs est un homme sans ambition ; mais celui qui dans cet ordre de sentiments sait garder un sage milieu n'a pas reçu de nom spécial. Les dispositions morales qui correspondent à ces caractères, n'ont pas non plus de nom particulier, si ce n'est celle de l'ambitieux, qui est appelé ambition. C'est là précisément ce qui fait que les extrêmes peuvent se disputer la place du milieu ; et nous-mêmes, il nous arrive parfois de qualifier d'ambitieux celui qui se tient au milieu, et parfois nous le déclarons au contraire sans ambition, louant ainsi tour à tour l'homme qui est ambitieux et celui qui ne l'est pas.

§ 9. Nous tâcherons d'expliquer dans ce qui va suivre

§ 7. *Le milieu c'est la grandeur d'âme.* Voir plus loin, livre IV, ch. 3.

§ 8. *N'a pas reçu de nom spécial.* Je ne vois pas que la langue française soit à cet égard plus riche que la langue grecque.

§ 9. *Dans ce qui va suivre.* Il

la cause de cette contradiction ; mais pour le moment, nous allons continuer à étudier les autres passions d'après la méthode antérieurement adoptée.

§ 10. On peut distinguer pour la colère, comme nous venons de le faire pour la libéralité, les trois termes, excès, défaut, milieu. Mais comme aucune de ces nuances, ou à peu près, n'a de nom spécial, nous nous bornerons à dire que l'homme qui tient en ce genre le milieu entre les deux extrêmes, est appelé un homme doux, et que la qualité intermédiaire s'appelle la douceur. Des deux caractères extrêmes, celui qui pèche par excès s'appelle le caractère irascible, et le vice qu'il présente s'appelle irascibilité. Celui qui pèche par défaut, sera, si l'on veut, le caractère flegmatique, qui n'a jamais de colère ; et le défaut s'appellera le flegme, qui ne sait jamais s'emporter.

§ 11. C'est ici le cas de parler de trois autres milieux qui ne sont pas sans quelque ressemblance entr'eux, mais qui diffèrent cependant à certains égards. Tous les trois, ils se rapportent également aux relations sociales et com-

serait impossible de désigner un passage spécial qui réponde à ceci ; mais par l'analyse détaillée des vertus et des vices, Aristote essaie de montrer comment par fois le milieu se confond avec l'un ou l'autre des extrêmes, et devient tour-à-tour un objet d'éloge ou de blâme. — *Antérieurement adoptée.* Ou plutôt : « notre méthode ordinaire ». Voir la Politique, livre I, ch. 1, page 3, de ma traduction, 2e édition.

§ 10. *Un homme doux.* Je n'ai pas trouvé d'équivalent meilleur ; mais dans notre langue, la douceur est plus éloignée de l'irritabilité que de l'indifférence. — *Irascible... flegmatique.* L'opposition est à peu près aussi forte en français qu'elle l'est dans la langue grecque. — *Qui n'a jamais de colère.* J'ai paraphrasé le mot grec en l'expliquant.

§ 11. *C'est ici le cas.* Cette étude ne paraît pas cependant se rattacher très-directement à celles qui précèdent. — *Aux relations sociales et communes.* Aristote a observé avec autant de sagacité que de délica-

munes qu'établissent entre les hommes leurs paroles et leurs actes. Mais tous les trois diffèrent, en ce que l'un concerne la vérité telle qu'elle se présente habituellement dans les entretiens des hommes, tandis que les deux autres milieux concernent le plaisir que donnent les relations de société, l'un des deux se rapportant au plaisir que nous cause la plaisanterie, l'autre s'étendant à toutes les choses de la vie ordinaire. Il nous faut étudier aussi ces trois espèces nouvelles, afin que nous voyions mieux encore qu'en toutes choses c'est le milieu seul qui est digne de louanges, tandis que les extrêmes ne sont ni bons ni louables et ne méritent que du blâme. Pour la plupart de ces nuances, comme pour les précédentes, la langue n'a pas de nom particulier ; mais il faut essayer ici, ainsi que nous venons de le faire, de forger des mots nouveaux qui représentent ces caractères divers, et qui en donnant plus de clarté à nos idées permettent de les suivre plus aisément.

§ 12. Pour ce qui concerne la vérité, l'homme qui garde sous ce rapport le milieu, s'appelle un homme vrai ou vérace ; et le milieu lui-même s'appelle véracité. La feinte qui altère la vérité se nommera, si elle exagère les choses, fanfaronnerie, et celui qui aura ce défaut sera un

tesse ces rapports de société. Evidemment, ils étaient poussés chez les Grecs à peu près aussi loin que chez nous. — *Afin que nous voyions mieux encore.* Ces exemples divers ne feront que confirmer les précédents. — *Ainsi que nous venons de le faire.* Aristote fait allusion à un mot dont il s'est servi quelques lignes plus haut, et qu'il paraît avoir introduit dans la langue grecque. — *De forger des mots nouveaux.* Aristote n'a usé de cette liberté qu'avec réserve, et il ne se l'est permise que quand elle était absolument indispensable.

fanfaron; si au contraire elle diminue les choses, on l'appellera dissimulation; et l'homme sera un homme dissimulé.

§ 13. Je passe aux deux autres milieux qui se rapportent au plaisir. L'un consiste dans la plaisanterie, et l'homme qui sait garder avec mesure ce milieu délicat, est un homme gai; la disposition morale qui le distingue est la gaîté. L'excès en ce genre s'appelle bouffonnerie, et l'homme qui a ce caractère est un bouffon. Celui qui sous le rapport de la plaisanterie a moins que ce qu'il faut est une sorte de rustique; et sa façon d'être peut s'appeler de la rusticité. § 14. Quant au milieu qui se rapporte à l'agrément de la vie ordinaire, l'homme qui sait être agréable à ses semblables, comme il convient de l'être, c'est l'ami; et le milieu qui fait son caractère, c'est l'amitié. Celui qui met quelqu'excès dans les soins qu'il rend aux autres, peut être appelé un homme qui a la manie de plaire, quand il agit ainsi sans aucun intérêt; mais si c'est à son profit personnel qu'il calcule sa conduite, c'est un flatteur. Celui qui à cet égard pèche complètement par défaut, et qui ne sait jamais se rendre agréable en quoi que ce soit, est un être morose et difficile à vivre.

§ 12. *Dissimulation,... dissimulé.* Le mot dont se sert ici Aristote est celui qui a donné à notre langue le mot d'ironie. Je n'ai pu me servir de cette dernière expression, qui a pour nous une tout autre nuance.

§ 13. *Un homme gai.* La pensée est très-claire, si d'ailleurs l'expression n'est pas parfaitement exacte; mais notre langue n'a pas mieux. — *Une sorte de rustique.* La métaphore est tout à fait la même en grec.

§ 14. *C'est l'ami.* Je ne trouve pas qu'Aristote ait ici bien choisi son mot; mais j'ai dû le suivre. J'aurais préféré dire « bienveillant. » — *Qui a la manie de plaire.* C'est la paraphrase de l'expression grecque.

§ 15. On peut reconnaître aussi des milieux dans les émotions et dans tout ce qui les concerne. Ainsi la modestie n'est pas une vertu ; et cependant elle est l'objet de nos louanges, ainsi que l'homme modeste. C'est qu'en effet on peut dans ces affections distinguer aussi l'homme qui garde le vrai milieu. Celui qui les ressent avec excès rougit de tout ; et il est en quelque sorte frappé d'embarras. L'homme au contraire qui pèche en ceci par défaut ou qui ne rougit de rien absolument, est un homme impudent. Celui qui sait tenir le milieu entre ces deux excès est l'homme modeste.

§ 16. La justice qui applique un jugement impartial à la conduite d'autrui, tient le milieu entre l'envie du bonheur des autres, et la joie malveillante que provoque leur souffrance. Ces trois affections d'ailleurs se rapportent au plaisir et à la peine que nous peut causer tout ce qui arrive à nos semblables. L'homme impartial et animé d'un juste courroux s'afflige et s'indigne du spectacle d'une prospérité non méritée. L'envieux qui par excès dépasse cette impartialité, s'afflige de tous les biens qui arrivent aux autres hommes. Enfin celui qui peut se plaire au mal d'autrui est si loin de s'en affliger qu'il va jusqu'à s'en réjouir.

§ 17. Du reste on pourra trouver ailleurs l'occasion de parler de ceci plus à propos ; et quant à la justice, comme

§ 16. *La justice qui applique...* Le mot dont se sert Aristote est Némésis ; nous n'avons point de mot en français qui réponde à celui-là. La Némésis, dans le sens ordinaire où on l'entend, est la déesse ou qui se personnifie le sentiment qu'Aristote veut désigner ici. — *Celui qui peut se plaire...* Je n'ai pu éviter cette espèce de tautologie qui est dans l'idée bien plus encore que dans les mots.

§ 17. *Ailleurs.* Voir plus loin,

on ne la désigne pas par un nom simple et absolu, mais qu'on y distingue deux nuances différentes, nous les analyserons plus tard, et pour chacune nous montrerons comment elles ont des milieux. Nous ferons la même étude des vertus intellectuelles.

## CHAPITRE VIII.

Opposition des vices extrêmes entr'eux et à la vertu qui tient le milieu. Opposition du milieu aux deux extrêmes. Les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu qui les sépare. — Dans certain cas, un des extrêmes se rapproche davantage du milieu, tantôt l'extrême par excès, et tantôt l'extrême par défaut. La témérité est plus près du courage que la lâcheté; au contraire, l'insensibilité est plus près de la tempérance que la débauche. — Deux causes de ces différences, l'une venant des choses, et l'autre de nous.

§ 1. Ces trois dispositions morales parmi lesquelles sont deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, et une

livre IV, ch. 9. — *Plus tard.* Tout le livre V est consacré à l'étude de la justice. Les deux nuances de la justice sont l'égalité absolue et l'égalité proportionnelle; ou bien aussi, la justice selon la loi et la justice selon la nature. — *Des vertus intellectuelles.* Voir plus loin, livre VI.

*Ch. VIII.* Gr. Morale, liv. I, ch. 9; Morale à Eudème, livre II, ch. 3 et suivants.

§ 1. *Les trois dispositions morales.* La plupart des remarques que va faire Aristote sur les rapports de la vertu aux vices contraires, soit par excès soit par défaut, sont très-exactes; mais il est certain, comme Garve le fait observer, qu'elles ébranlent en partie la théorie qui place la vertu dans le milieu, et la donne comme une simple moyenne. C'est qu'Aristote lui-même ne pose pas cette théorie

seule vertu qui tient le milieu entre les extrêmes, sont toutes, sous un certain point de vue, opposées les unes aux autres. D'abord les extrêmes sont opposés au milieu, et ils le sont entr'eux également; puis le milieu est opposé aux deux extrêmes. § 2. De même que l'égal comparé avec le terme plus petit est plus grand que ce terme, et moindre que le terme plus grand dans son rapport avec lui, de même les qualités et dispositions moyennes, dans leurs rapports avec les dispositions par défaut, paraissent des excès; et au contraire, dans leurs rapports avec les dispositions par excès, elles deviennent elles-mêmes en quelque sorte des défauts, dans les passions, aussi bien que dans les actes. Ainsi, l'homme courageux paraît téméraire, si on le compare au lâche; et il semble lâche à côté du téméraire. De même encore l'homme tempérant paraît un débauché, si on le compare à l'insensible que rien n'émeut; et il semble lui-même insensible par rapport au débauché. Le libéral paraît prodigue relativement à l'avare; et avare, relativement au prodigue. § 3. Aussi les extrêmes ne se font-ils pas faute de se rejeter le milieu de l'un à l'autre. Le lâche appelle l'homme de courage un téméraire; et le téméraire l'appelle un lâche; et de même pour tout le reste. § 4. Ces trois termes étant ainsi

d'une manière absolue, et qu'il a bien vu toutes les restrictions qu'il convenait d'y apporter.

§ 2. *L'égal.* C'est-à-dire la moitié. — *Ainsi l'homme courageux,* observation très-fine et très-exacte.

§ 3. *Aussi les extrêmes.* C'est en partie une répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 3. *Ces trois termes.* Aristote ne parle ici qu'à un point de vue absolu, et alors il a raison; mais en réalité il n'en est point ainsi, et il se hâte de le rappeler lui-même. Les milieux qui constituent les vertus selon lui, sont tantôt plus éloignés et tantôt moins éloignés de l'un des extrêmes que de l'autre. En d'autres

opposés les uns aux autres, l'opposition des extrêmes entr'eux est plus considérable que ne l'est leur opposition avec le milieu, parce qu'en effet les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu, qui les sépare, absolument comme le grand terme est plus éloigné du petit et le petit du grand, que tous les deux ne le sont de l'égal.

§ 5. A un autre point de vue, il est des extrêmes qui ont quelque ressemblance avec le milieu. Ainsi la témérité n'est pas sans ressembler au courage; et la prodigalité, à la libéralité. Mais la dissemblance la plus grande est naturellement des extrêmes les uns relativement aux autres. Les choses qui sont entr'elles le plus éloignées possible sont appelées des contraires, et elles sont d'autant plus contraires qu'elles sont aussi plus éloignées. § 6. Dans leur rapport avec le milieu, c'est tantôt le défaut, qui est le plus opposé, tantôt c'est l'excès. Ainsi le vice le plus opposé au courage, ce n'est pas la témérité, laquelle est un excès; c'est la lâcheté qui pèche par défaut. Au contraire pour la tempérance, le terme qui s'en éloigne le plus ce n'est pas l'insensibilité qui pèche par défaut; c'est

termes, ce ne sont pas de vrais milieux.

§ 5. *Il est des extrêmes qui ont quelque ressemblance.* Restrictions nécessaires qui prouvent bien que dans la pensée d'Aristote, la théorie n'est pas très-rigoureuse. Il a dit lui-même qu'il ne prétendait faire qu'une simple esquisse. — *Sont appelés des contraires.* On peut voir toute la théorie des contraires dans les Catégories, ch. 10 et 11, page 109 et suiv. de ma traduction; dans l'Herméneia, ch. 14, page 198, ibid; et dans la Métaphysique, livre V, ch. 10, page 1018, a, 20, édition de Berlin.

§ 6. *Ce n'est pas la témérité.* Observation très-juste, d'où il suit que la vertu du courage n'est pas à proprement parler un milieu.

la débauche qui pèche par excès. § 7. Ceci tient à deux causes distinctes. L'une ressort de la nature de la chose même. Du moment que l'un des extrêmes est plus rapproché du milieu et lui ressemble davantage, ce n'est plus celui-là que nous opposons au milieu ; c'est plutôt le terme contraire ; ainsi par exemple, comme l'audace paraît être plus voisine du courage et lui ressembler davantage, tandis que la lâcheté lui est bien plus dissemblable, c'est la lâcheté que nous opposons plus particulièrement au courage, les choses qui sont les plus éloignées du milieu paraissant davantage en être les contraires. § 8. Voilà donc l'une des causes signalées plus haut, et elle vient de la nature même de la chose. Voici la seconde qui ne vient que de nous. Les choses vers lesquelles nous sommes naturellement portés davantage, nous semblent plus contraires au sage milieu qu'il conviendrait de conserver. Ainsi, notre nature nous porte plus vivement vers les plaisirs ; et c'est ce qui fait que nous sommes enclins plus facilement à l'intempérance qu'à la réserve et à la sobriété. Par suite, nous trouvons plus contraires au juste milieu les choses pour lesquelles nous sentons en nous le plus d'abandon. Et voilà comment la débauche, qui est un excès, est plus contraire à la tempérance que la complète insensibilité.

§ 7. *Ceci tient à deux causes distinctes.* Cette analyse, qui peut paraître un peu subtile, n'en est pas moins parfaitement exacte.

§ 8. *Nous sommes naturellement portés davantage.* Aristote, en approfondissant cette observation sur la nature de l'homme, aurait pu y trouver sans peine la véritable explication de la vertu.

## CHAPITRE IX.

Difficulté d'être vertueux; conseils pratiques pour atteindre le milieu dans lequel consiste la vertu. Étudier les penchants naturels qu'on sent en soi et se rejeter vers l'extrême contraire; moyen de les reconnaître; nécessité de résister au plaisir. — Insuffisance des conseils quelque précis qu'ils soient; il faut s'exercer constamment à la pratique.

§ 1. Ainsi donc on a vu que la vertu morale est un milieu; et l'on sait comment elle l'est, c'est-à-dire qu'elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. On a vu en outre que ce caractère de la vertu vient de ce qu'elle recherche sans cesse ce sage milieu dans tout ce qui tient aux passions, et aux actes de l'homme. Ce sont là des points qui nous semblent suffisamment éclaircis. § 2. Nous devons comprendre encore par là pourquoi il faut se donner tant de peine pour être vertueux. En toute chose, saisir le vrai milieu est fort difficile, de même que découvrir le centre d'un cercle n'est pas donné à tout le monde, et que pour le trouver sûrement, il faut savoir résoudre ce problème. C'est ainsi que se

*Ch. IX.* Gr. Morale, liv. I, ch. 9; Morale à Eudème, liv. II, ch. 5.

§ 1. *Et l'on sait comment elle est.* C'est-à-dire qu'elle n'est pas toujours le milieu exact entre deux vices.

§ 2. *Découvrir le centre d'un cercle.* La comparaison n'est pas très-juste en ce que la solution d'un problème géométrique exige de la science, tandis que souvent la nature seule suffit à la vertu par les qualités qu'elle donne.

livrer à sa colère est à la portée de tout le monde, et c'est chose facile, tout aussi bien que de répandre de l'argent et de faire de la dépense. Mais savoir à qui il convient de le donner, dans quelle mesure, dans quel moment, pour quelle cause, de quelle façon, c'est là un mérite qui n'appartient pas à tout le monde, et qu'il n'est pas facile d'avoir. Et voilà pourquoi le bien est tout à la fois une chose rare, louable et belle. § 3. Le premier soin de celui qui veut atteindre ce sage milieu, c'est de s'éloigner du vice qui est le plus contraire; et l'on peut appliquer ici le conseil de Calypso :

« Bien loin de ces écueils et de cette fumée,
» Dirige ton vaisseau. . . . . »

Car des deux extrêmes l'un est toujours plus coupable, et l'autre l'est un peu moins. § 4. Comme il est fort difficile de trouver ce désirable milieu, il faut, ainsi qu'on dit, changer de manœuvre, et parmi les maux prendre le moindre. Le vrai moyen d'y réussir sera la manière que nous avons indiquée. Ainsi, nous devrons nous bien rendre compte des penchants qui sont les plus naturels en nous; car la nature nous en donne de très-divers; et ce qui nous le fera facilement reconnaître, ce seront les

§ 3. *Le conseil de Calypso.* Les commentateurs ont remarqué qu'Aristote se trompait ici en attribuant à Calypso ce qu'Homère dit de Circé. Il cite sans doute ces vers de mémoire, et son souvenir n'est pas exact. Voir l'Odyssée, chant XII, v. 219. Ce sont d'ailleurs les ordres qu'Ulysse adresse à son pilote d'après les conseils de la déesse.

§ 4. *Comme on dit.* C'est une locution proverbiale dont se sert Aristote. Voir la même expression prise en un sens un peu différent dans la Politique, livre III, ch. 8, § 6, page 290, de ma traduction, 2e édi-

émotions de plaisir ou de peine que nous ressentirons. § 5. Il faudra nous faire pencher nous mêmes en sens contraire; car en nous éloignant de toutes nos forces de la faute que nous redoutons, nous nous arrêtons dans le milieu, à peu près comme on fait quand on cherche à redresser un morceau de bois tortu. § 6. Un danger dont il faut toujours se garder avec la plus grande attention, c'est ce qui nous plaît, c'est le plaisir; car nous ne sommes jamais dans ce cas des juges bien incorruptibles; et les sentiments qu'éprouvaient les vieillards de Troie en présence d'Hélène, doivent être aussi les nôtres en face du plaisir. Sachons en toutes circonstances nous répéter leur langage; car si nous parvenons à repousser le plaisir, nous sommes assurés de commettre bien moins de faux pas.

§ 7. Pour résumer notre pensée en quelques mots, nous dirons que c'est surtout par cette conduite que nous réussirons à trouver le vrai milieu. Certes c'est un point difficile, et il l'est surtout dans la pratique ordinaire des choses; par exemple, c'est une œuvre qui n'est pas aisée que de déterminer avec précision à l'avance, comment, contre qui, pour quels motifs, pour combien de temps, il convient de se mettre en colère; car tantôt nous devons

tion. — *Les émotions de plaisir ou de peine.* Le critérium est en effet des plus sûrs; et ces conseils, s'ils sont difficiles à suivre, n'en sont pas moins sages.

§ 6. *Les vieillards de Troie.* Voir l'Iliade, chant III, v. 155 et suivants. Comparaison gracieuse qui sied parfaitement en parlant du plaisir.

§ 7. *C'est surtout par cette conduite.* Tout ceci est plein d'une profonde sagesse; Aristote d'ailleurs ne fait que répéter les leçons de son maître, et Platon, avant lui, avait dit à peu près tout ce qu'on peut dire sur les dangers du plaisir. — *C'est*

louer ceux qui restent en deça et s'abstiennent, et nous disons qu'ils sont pleins de douceur ; tantôt nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent, et nous leur trouvons une mâle fermeté. § 8. Il est vrai que celui qui ne dévie que très-peu du bien ne s'expose pas à être blâmé, soit qu'il s'en écarte en plus, soit qu'il s'en écarte en moins ; tandis que celui qui s'en éloigne davantage, ne peut échapper à la critique pour une faute que chacun aperçoit. Mais déterminer dans un langage parfaitement précis jusqu'à quel point et dans quelle mesure on est blâmable, ce n'est pas facile, parcequ'il n'est pas facile non plus de préciser aucune des choses qu'il faut sentir pour les bien comprendre. Or tous ces cas sont des cas particuliers ; et le jugement ne peut relever que du sentiment que chacun en éprouve.

§ 9. Quoiqu'il en soit, il est suffisamment clair que la qualité moyenne est toujours la seule louable, et que pour nous redresser il nous faut pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le côté du défaut ; car c'est ainsi que nous atteindrons le plus aisément le milieu et le bien.

*une œuvre qui n'est pas aisée.* Aristote pouvait affirmer même que c'est chose impossible.

§ 8. *Dans un langage parfaitement précis.* Il faut se rappeler ce qu'Aristote a dit en commençant son ouvrage ; voir plus haut liv. I, ch. 1 vers la fin. Suivant lui, la science morale ne comporte pas une précision absolue.

§ 9. *La qualité moyenne est toujours la seule louable.* Dans ces limites, la théorie est tout à fait d'accord avec la pratique la plus éclairée et la plus sage. C'est un très-grand et très-utile mérite.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME,

ET DU PREMIER VOLUME.

# ŒUVRES
# D'ARISTOTE

---

## LA MORALE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

# MORALE
# D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME II

## MORALE A NICOMAQUE

LIVRES III A X

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE,
rue des Grès, 5;
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
rue St-André-des-Arts, 41.

1856

# MORALE
# A NICOMAQUE.

## LIVRE III.

SUITE DE LA THÉORIE DE LA VERTU. — DU COURAGE ET DE LA TEMPÉRANCE.

### CHAPITRE PREMIER.

La vertu ne peut s'appliquer qu'à des actes volontaires. — Définition du volontaire et de l'involontaire. — Deux espèces de choses involontaires, par force ou par ignorance. — Première espèce de choses involontaires; divers exemples de choses de force majeure; actions mixtes : elles sont toujours en partie volontaires. — La mort est préférable à certaines actions : l'Alcméon d'Euripide. — Définition générale du volontaire et de l'involontaire. Le plaisir et le bien ne nous contraignent pas. S'en prendre à soi-même est souvent plus juste que de s'en prendre aux causes extérieures.

§ 1. La vertu se rapportant aux passions et aux actes de l'homme, et la louange ou le blâme ne pouvant concerner que les choses volontaires, puisque, dans les choses

*Chapitre I.* Grande Morale, livre I, chap. 10; Morale à Eudème, livre II, chap. 6 et suivants.

§ 1. *La louange ou le blâme.* Ob-

involontaires, il n'y a lieu qu'au pardon et quelquefois même à la pitié; c'est une étude nécessaire, quand on cherche à se rendre compte de la vertu, que de déterminer ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire. § 2. J'ajoute que cette connaissance est indispensable aussi aux législateurs, pour les éclairer sur les récompenses et les peines qu'ils prononcent.

§ 3. On peut regarder comme involontaires toutes les choses qui se font ou par force majeure ou par ignorance.

Une chose faite par force majeure est celle dont la cause est extérieure, et de telle nature que l'être qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette cause : par exemple, quand nous sommes entraînés par un vent irrésistible, ou par des gens qui se sont rendus maîtres de notre personne. § 4. Il est des choses encore que nous nous laissons aller à faire, soit par la crainte de maux plus grands, soit sous l'influence de quelque noble motif : par exemple, un tyran maître de vos parents et de vos enfants vous impose quelque chose de honteux ; vous pouvez sauver tous ceux qui vous sont chers en vous soumettant ; et les perdre, en refusant de vous soumettre : on peut demander si dans un cas pareil, l'acte est invo-

servation mille fois répétée depuis Aristote. — *Au pardon... a la pitié*, sentiments rares dans l'antiquité, et d'autant plus remarquables. — *C'est une étude nécessaire.* Aristote a fait cette étude aussi profondément qu'il l'a pu. Platon ne l'a point en général poussée aussi loin ; et le disciple, on doit le dire à son éloge, a sur ce point surpassé et complété le maître.

§ 2. *Est indispensable aussi aux législateurs.* La loi serait absurde et barbare, si elle ne tenait pas compte des circonstances et des intentions.

§ 3. *Ou par ignorance.* Dans certains cas, l'ignorance est coupable parce qu'elle n'a pas été évitée avec assez de soin, si d'ailleurs elle n'est pas précisément volontaire.

§ 4. *On peut demander.* C'est une

lontaire, ou s'il est volontaire. § 5. Il arrive aussi quelque chose d'analogue au marin qui dans la tempête jette à la mer sa cargaison. Dans les cas ordinaires, personne de gaieté de cœur ne jette à l'eau les biens qu'il possède; mais il n'est pas un homme sensé qui ne soit prêt à le faire, si c'est la condition de son propre salut, ou du salut des autres. § 6. Des actions de ce genre sont, on peut dire, des actions mixtes; mais cependant elles se rapprochent davantage des actions libres et volontaires. Elles sont le résultat d'une préférence, même au moment où on les fait; et le but définitif de l'acte est en rapport avec la circonstance. Quand on dit d'une action qu'elle est volontaire ou involontaire, on entend toujours tenir compte de l'instant où l'on agit. Or, dans les actes que nous venons de citer, on agit encore librement; car le principe qui, pour ces actes, met en mouvement les membres de notre corps qui les exécutent, est en nous; et toutes les fois que le principe est en nous, il ne dépend que de nous de faire ou de ne pas faire les choses. Ce sont donc là des actes volontaires. Mais absolument parlant, on peut bien dire aussi qu'ils sont involontaires; car personne de son plein gré n'accomplirait aucune de ces choses pour elles-mêmes. § 7. Il arrive parfois encore que des actions de ce

sorte de cas de conscience; et dans ces cas extrêmes, c'est à l'individu de juger si le sacrifice qu'on lui demande ne vaut pas plus que les conséquences qu'il peut s'en promettre. Dans certaines circonstances, il est clair que l'honnête homme sacrifiera tout plutôt que de céder.

§ 6. *Des actions mixtes.* L'expression est aussi heureuse qu'elle est vraie. — *Elles se rapprochent davantage des actions libres.* Parce qu'en effet on pourrait, si l'on voulait, ne pas les accomplir, comme Aristote l'explique un peu plus bas. — *De son plein gré.* C'est un sacrifice que la

genre reçoivent de justes louanges, quand on a le courage de supporter l'infamie et la douleur en vue d'un grand et beau résultat. Mais si l'on n'a pas des motifs aussi sérieux, on s'expose à un blâme mérité; car il n'y a qu'un homme méprisable qui puisse affronter l'opprobre sans avoir un aussi noble but, ou qui l'affronte en vue d'un avantage insignifiant. Dans certains cas, si l'on ne va pas jusqu'à donner des louanges, du moins on pardonne à un homme qui fait ce qu'il ne doit pas, dans des épreuves qui dépassent les forces ordinaires de la nature humaine, et qui ne sauraient être supportées par personne.

§ 8. Peut-être est-il certaines choses auxquelles on ne doit jamais se laisser contraindre, et des cas où il vaut mieux mourir en supportant les plus affreux tourments. C'est ainsi que dans la pièce d'Euripide, les motifs qui ont poussé Alcméon au meurtre d'une mère, ne sont que ridicules. § 9. Parfois, il est difficile de discerner lequel des deux partis il convient de choisir, et lequel des deux

raison nous impose, bien que nous soyons libres encore, à nos risques et périls, de ne pas l'écouter.

§ 7. *Mais si l'on n'a pas de motifs aussi sérieux.* C'est que dans ces circonstances délicates, il est besoin d'un esprit juste plus encore que d'un grand cœur. — *Du moins on pardonne.* Voir un peu plus haut le début de ce chapitre.

§ 8. *Peut-être.* Cette locution n'implique pas un véritable doute de la part d'Aristote; c'est une simple précaution de style. — *Il vaut mieux mourir.* L'exemple de Socrate n'était pas très-loin. Socrate aurait pu éviter la condamnation, en faisant à ses juges certaines concessions peu honorables. — *En supportant les plus affreux tourments.* C'est la théorie du Gorgias, page 402 de la traduction de M. Cousin. C'est ce que Régulus a mis en pratique. — *Dans la pièce d'Euripide.* Cette pièce d'Euripide ne nous est pas parvenue. Voir l'édition de F. Didot, tom II, page 636.

§ 9. *Parfois il est difficile de discerner.* C'est là le véritable embarras;

maux on doit supporter de préférence à l'autre. Souvent il est plus difficile encore de s'en tenir fermement au parti qu'on a dû préférer ; car la plupart du temps, les choses qu'on prévoit sont bien pénibles et bien tristes ; et celles que la contrainte nous impose sont bien honteuses. C'est là ce qui fait qu'on peut louer ou blâmer les gens, selon qu'ils résistent ou qu'ils cèdent à la nécessité.

§ 10. Quels sont donc les actes qu'on doit déclarer involontaires et forcés ? Doit-on dire d'une manière absolue qu'un acte est toujours forcé quand la cause est dans les choses du dehors, et quand celui qui agit n'y contribue en rien ? Ou bien, doit-on dire que des choses, involontaires en soi, et que pour l'instant on subit de préférence à d'autres, leur principe résidant toujours dans l'être qui agit, sont bien involontaires en soi, si l'on veut, mais qu'elles deviennent, dans le cas donné, volontaires, puisqu'on les choisit à la place de certaines autres ? En fait, les actions de cette espèce ressemblent davantage à des actes libres. Nos actions sont toujours relatives à des cas particuliers ; et les cas particuliers ne dépendent que de notre volonté. Mais il reste toujours très-difficile d'indiquer le choix qu'on doit faire, au milieu de ces innombrables nuances que présentent les circonstances particulières.

§ 11. On ne peut pas soutenir d'ailleurs que le plaisir

et une fois qu'on a compris le devoir, on est assez près de le remplir — *Il est plus difficile encore.* La persévérance dans l'héroïsme exige en effet plus de vertu encore que l'acte héroïque lui-même, qui le plus souvent ne dure que peu de temps.

§ 10. *Ressemblent davantage à des actes libres.* C'est ce qu'Aristote a déjà dit un peu plus haut.

§ 11 *On ne peut pas soutenir d'ailleurs.* Ce serait nier complètement la liberté dans l'homme. — *Que grâce à ces deux mobiles.* Sous

ou le bien nous contraignent, et qu'ils exercent sur nous un empire irrésistible, en qualité de causes extérieures ; car à ce compte, tout en nous serait contraint et forcé, puisque tous tant que nous sommes, nous ne faisons tout ce que nous faisons que grâce à ces deux mobiles, tantôt avec peine, si c'est par force et à contre-cœur, tantôt avec un grand bonheur, quand c'est du plaisir que nous y trouvons. Mais il serait vraiment par trop plaisant de s'en prendre aux causes du dehors, au lieu de s'en prendre à soi-même, quand on se laisse si facilement entraîner à ces séductions, et de s'attribuer à soi tout le bien, en rejetant sur le plaisir toutes les fautes que l'on commet. § 12. Il n'y a donc de forcé et d'involontaire que ce qui a sa cause au dehors, sans que l'être qui est contraint et forcé puisse y être absolument pour rien.

l'idée de plaisir Aristote comprend aussi son contraire, l'idée de douleur. Voir plus haut le début de cet ouvrage, où l'unique mobile de l'activité humaine est le sentiment d'un bien quelconque.

§ 12. *Il n'y a donc...* Voilà la vraie définition de l'involontaire ; et la conséquence, qu'Aristote ne tire pas de cette discussion, mais qui en sort évidemment, c'est que la volonté de l'homme est invincible, et que rien au monde ne peut la faire fléchir malgré elle.

## CHAPITRE II.

Suite : seconde espèce des choses involontaires ; les choses involontaires par ignorance ; deux conditions : elles doivent être suivies de douleur et de repentir. — Il faut distinguer entre agir par ignorance, et agir sans savoir ce qu'on fait. — Exemples divers. — Définition de l'acte volontaire ; les actions inspirées par la passion ou le désir ne sont pas involontaires.

§ 1. Quant aux actes par ignorance, tout s'y fait, il est vrai, sans que notre volonté y participe ; mais il n'y a réellement contre notre volonté que ce qui nous cause de la peine et du repentir. L'homme qui a fait quelque chose sans savoir ce qu'il faisait, mais qui n'a point éprouvé de peine à la suite de son acte, n'a pas agi volontairement sans doute, puisqu'il ne savait pas ce qu'était son action ; mais on ne peut pas dire non plus qu'il ait agi contre sa volonté, puisque de son action il n'est pas résulté de peine pour lui. Ainsi, dans toutes les actions qui sont faites par ignorance, celui qui a plus tard à s'en repentir

*Ch. II.* Gr. Morale, livre I, ch. II et suiv. ; Morale à Eudème, livre II, ch. 6.

§ 1. *Que ce qui nous cause de la peine ou du repentir.* Je ne crois pas cette distinction très-juste. Si Aristote se bornait, au repentir l'idée serait vraie, parce qu'en effet on ne se repent pas d'un acte qui a été fait par pure ignorance ; mais l'on peut ressentir la plus vive et la plus légitime douleur d'un acte que l'ignorance a fait commettre. Du reste Aristote semble, un peu plus bas, se réformer lui-même ; et il ne parle plus que du repentir tout seul. Il est possible en outre que la peine dont il parle ici, soit celle qui

paraît avoir agi contre son gré ; celui au contraire qui n'a point à se repentir d'avoir agi, est dans une tout autre position, et l'on peut dire simplement de lui qu'il agissait sans volonté. Il est bon de mettre cette nuance dans l'expression et de la désigner par un mot spécial, puisque la situation est différente. § 2. Il est possible de signaler encore une différence entre faire quelque chose par ignorance, et agir en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, dans l'ivresse, dans la colère, on ne peut pas dire qu'on agisse par ignorance ; l'on agit seulement sous l'empire de ces dispositions ; on n'agit pas en connaissance de cause ; et c'est au contraire en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, tout être méchant ignore et ce qu'il faut faire et ce qu'il convient d'éviter ; car c'est par une faute de cette espèce que les hommes commettent des injustices, et, d'une manière plus générale, qu'ils sont vicieux.

§ 3. Mais on ne peut pas prétendre appliquer le nom d'involontaire à l'action d'un homme, parce qu'il méconnaît son intérêt. L'ignorance qui préside au choix même de l'agent n'est pas cause que son acte soit involontaire ; elle est cause uniquement de sa perversité. Ce n'est pas non plus l'ignorance en général qu'il faut accuser, bien

accompagne toujours le repentir. — *Qu'il agissait sans volonté.* Et non contre sa volonté. — *Cette nuance.* Elle est délicate, mais elle est exacte.

§ 2. *Encore une différence.* Celle-là est exacte également. Dans l'ivresse, où l'on n'est plus maître de soi, on ignore certainement ce qu'on fait ; et l'on ne peut pas dire pourtant que l'on pèche par ignorance. — *Ainsi tout être méchant ignore....* Il ne faut pas confondre cette maxime avec celle de Platon qui soutient que le vice est involontaire, et que l'on n'est méchant que malgré soi. Selon Aristote, il dépend du méchant de corriger son ignorance.

§ 3. *L'ignorance en général.* On reconnaît ici la direction toute pra-

que ce soit sous cette forme que se produise ordinairement le blâme ; mais c'est l'ignorance particulière, spéciale pour les choses, et dans les choses auxquelles s'applique l'action dont il s'agit. C'est aussi dans ces limites qu'il y a place, soit pour la pitié, soit pour le pardon ; car celui qui fait quelqu'une de ces choses coupables, sans savoir qu'il les fait, agit involontairement.

§ 4. Il ne serait peut-être pas sans utilité de déterminer précisément pour les actions de ce genre leur nature et leur nombre, et de rechercher quelle est la personne qui les commet, ce qu'elle fait en les commettant, dans quel but et dans quel moment il lui est arrivé de les commettre. Parfois, il faut se demander aussi avec quoi l'on agit dans ces cas ; et par exemple, si c'est avec un instrument ; pour quelle cause, et par exemple, si c'est pour se sauver de quelque danger ; enfin de quelle manière, et par exemple, si c'est avec douceur ou avec violence. § 5. Ce sont là des circonstances où personne, à moins de folie, ne peut jamais prétexter d'ignorance, parce que évidemment on ne peut pas ignorer quelle est la personne qui agit. Car comment s'ignorer, dit-on, soi-même ? Mais on peut fort bien ignorer ce qu'on fait. Par exemple, on peut dire qu'en parlant, un mot est échappé ; on peut dire encore qu'on ne savait pas qu'il fût défendu de parler des choses dont on parlait : témoin l'indiscrétion d'Eschyle sur les mystères. On peut

tique de la morale péripatéticienne.

§ 4. *Il ne serait peut-être pas non plus sans utilité.* Ce sont là des considérations qui ont en effet le plus grand poids devant les tribunaux. Le jugement serait inique s'il n'en tenait pas compte. En morale, ces détails ne sont pas non plus inutiles ; mais il ne faudrait pas les pousser trop loin.

§ 5. *L'indiscrétion d'Eschyle.* Il paraît qu'Eschyle avait révélé cer-

encore, en voulant montrer le mécanisme d'une machine, la faire partir sans intention, comme celui qui laisserait partir le trait d'une catapulte. Dans d'autres cas, on peut comme Mérope prendre son propre fils pour un ennemi mortel, croire qu'une lance pointue a le fer émoussé, prendre une pierre de taille pour une pierre ponce, tuer quelqu'un d'un coup en voulant le défendre, ou lui faire quelque grave blessure en ne voulant que lui démontrer quelque tour d'adresse, ainsi que font les lutteurs quand ils préludent à leurs combats. § 6. Comme ce genre d'ignorance concerne toujours les choses dans lesquelles consiste l'action, celui qui en agissant ignore quelqu'une de ces circonstances, semble par cela même agir malgré sa volonté, et surtout dans les deux points les plus graves, qui sont ici, d'abord l'objet même de l'action, et ensuite le but que l'on se propose en la faisant.

§ 7. Mais, nous le répétons, pour que l'action puisse dans le cas d'une telle ignorance être justement qualifiée d'involontaire, il faut de plus qu'elle cause de la peine, et qu'elle entraîne du repentir après elle.

§ 8. Ainsi, l'acte involontaire étant celui qui est fait

taines cérémonies des mystères dans quatre ou cinq de ses pièces perdues, le Sisyphe, l'Œdipe, l'Iphigénie, les Archers, etc. Il fut traduit devant l'Aréopage qui l'acquitta, non par les motifs qu'Aristote semble alléguer, mais à cause du courage qu'il avait montré à Marathon, ainsi que son frère. — *Comme Mérope.* Euripide avait sur ce sujet une pièce intitulée Cresphonte, et qui ne nous est pas parvenue. Il est probable qu'Aristote y fait ici allusion; car il vient de rappeler l'exemple d'Eschyle.

§ 6. *Le but que l'on se propose.* L'accident est toujours contre l'intention de celui qui le cause.

§ 7. *Qu'elle cause de la peine.* Voir la remarque faite un peu plus haut, au début de ce chapitre.

§ 8. *L'acte volontaire.* La définition du volontaire ressort nécessaire-

par force majeure ou par ignorance, l'acte volontaire semblerait être l'acte dont le principe est dans l'agent lui-même, qui sait en détail toutes les conditions que son action renferme. § 9. Ainsi, l'on ne peut pas à bon droit appeler involontaires les actes que nous font faire la colère et le désir. § 10. Une première raison, c'est que, ceci admis, il en résulterait qu'aucun être autre que l'homme n'agirait volontairement, pas même les enfants. § 11. Peut-on dire vraiment que nous ne faisons jamais rien de notre pleine et libre volonté, dans les choses de colère ou de désir? Ou bien doit-on faire ici une distinction et prétendre qu'alors nous faisons le bien volontairement, et que nous faisons le mal contre notre volonté? Mais ne serait-il pas ridicule d'admettre cette distinction, puisqu'il n'y a ici qu'un seul et même agent qui cause tous ces actes? § 12. D'une autre part, ce serait peut-être une grave erreur que d'appeler involontaires des choses que l'on doit souhaiter d'avoir. Par exemple, n'y a-t-il pas certains cas où il faut savoir se mettre en colère? N'y

ment, par opposition, de la définition de l'involontaire. Aristote a mieux fait du reste de commencer par cette dernière qui est plus frappante.

§ 9. *La colère et le désir.* Parce qu'en effet nous pouvons toujours, si nous avons l'habitude de nous maîtriser, les dominer l'un et l'autre.

§ 10. *Ceci admis, il en résulterait.* L'expression d'Aristote est fort concise; j'ai dû la paraphraser pour rendre la pensée plus claire.

§ 11. *Peut-on dire vraiment.* J'ai suivi la forme interrogative, qu'a prise Aristote, bien qu'elle obscurcisse un peu la pensée. — *Veut-on faire ici une distinction.* Je crois qu'Aristote a ici en vue la fameuse théorie de Platon, qui soutient que le mal est toujours involontaire.

§ 12. *Des choses que l'on doit souhaiter d'avoir.* L'argument ne semble pas très-juste. Il y a des choses qu'on peut souhaiter d'avoir et qui sont en dehors de notre volonté, le génie, la beauté, etc. Il faut ajouter, « et qui dépendent de nous. »

a-t-il pas certaines choses qu'il convient de désirer, comme la santé et la science? § 13. Les choses réellement involontaires sont pénibles; celles au contraire qu'on désire ne sont jamais qu'agréables. § 14. De plus, est-ce que les erreurs du raisonnement, et celles du cœur ne sont pas également involontaires? Où est la différence des unes et des autres? Ne sont-elles pas tout pareillement à fuir?

§ 15. Les passions que la raison ne conduit pas, n'en appartiennent pas moins à la nature humaine, tout aussi bien que les actions qui sont inspirées à l'homme par la colère et le désir. Concluons donc qu'il serait vraiment absurde de déclarer que ces choses-là ne sont pas soumises à notre volonté.

§ 13. *Les choses réellement involontaires sont pénibles.* Cet argument est plus vrai, sans l'être non plus entièrement.

§ 14. *Les erreurs du raisonnement et celles du cœur.* C'est en ce sens que Platon a soutenu que le mal est toujours involontaire.

§ 15. *Les passions que la raison ne conduit pas.* Mais qu'elle pourrait conduire; et c'est là ce qui fait que les actes qu'elles provoquent doivent passer pour volontaires, parce qu'il ne tenait qu'à nous de les prévenir. — *Que ces choses-là.* Les actions qu'inspirent la colère et le désir, et dont il a été question un peu plus haut.

## CHAPITRE III.

Théorie de la préférence morale, ou intention; on ne peut la confondre ni avec le désir, ni avec la passion, ni avec la volonté, ni avec la pensée; rapports et différences de l'intention avec toutes ces choses. — La préférence morale peut se confondre avec la délibération qui précède nos résolutions.

§ 1. Après avoir distingué et défini ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire, l'étude que nous devons faire à la suite, c'est celle de la préférence ou intention qui détermine nos résolutions. L'intention paraît être l'élément le plus essentiel de la vertu ; et bien mieux que les actions mêmes de l'agent, elle nous permet d'apprécier ses qualités morales.

§ 2. D'abord, la préférence morale ou intention est bien certainement quelque chose de volontaire ; mais l'intention n'est pas identique à la volonté, qui s'étend plus loin qu'elle. Ainsi, les enfants et les autres animaux ont bien une part de volonté ; mais ils n'ont pas de préférence ni d'intention raisonnées. Nous pouvons bien appeler volon-

*Ch. III.* Gr. Morale, livre I, ch. 11 et 15; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *Celle de la préférence ou intention.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force du seul mot qu'emploie Aristote. — *L'élément le plus essentiel de la vertu.* C'est ainsi que Kant a dit qu'il n'y a qu'une seule chose au monde qu'on puisse tenir pour absolument bonne, c'est une bonne volonté. Métaphysique des mœurs, p. 13, traduction de M. J. Barni.

§ 2. *L'intention n'est pas identique à la volonté.* L'exemple que

taires des actes spontanés et subits ; mais nous ne disons pas qu'ils sont le résultat d'une préférence réfléchie ou intention.

§ 3. Quand pour expliquer ce qu'est l'intention, on la nomme un désir, un sentiment de cœur, une volonté, un jugement d'une certaine sorte, on ne lui donne pas des noms très-exacts. La préférence, l'intention qui choisit, ne peut pas être le partage des êtres sans raison, tandis que ces êtres sont susceptibles de désir et de passion. § 4. L'intempérant qui ne sait pas se dominer agit par désir ; il n'agit pas avec intention et préférence. Au contraire, l'homme tempérant agit avec intention, avec une préférence réfléchie ; il n'agit pas par l'impulsion de ses désirs. § 5. Ajoutez que le désir peut être souvent l'opposé de l'intention, et que le désir n'est jamais l'opposé du désir. Enfin, le désir s'adresse à ce qui est agréable ou pénible ; l'intention, la préférence réfléchie ne s'adresse ni à la peine, ni au plaisir.

§ 6. L'intention ou préférence morale peut encore se confondre avec la passion que le cœur inspire ; mais rien ne ressemble moins aux actions déterminées par l'intention réfléchie, que celles qui nous sont dictées par le cœur.

§ 7. L'intention, la préférence morale, n'est pas non

donne Aristote un peu plus bas est frappant de vérité, et il explique parfaitement sa pensée.

§ 3. *Un désir, un sentiment du cœur.* L'analyse d'Aristote est ici très-exacte et très-fine. J'ai tâché de rendre dans notre langue ces nuances si délicates ; mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi. — *L'intention qui choisit.* Paraphrase du mot grec que j'ai rendu par « préférence. »

§ 6. *Avec la passion que le cœur inspire.* J'ai dû encore paraphraser.

plus davantage la volonté, bien qu'elle en semble fort voisine. L'intention réfléchie, la préférence ne s'adresse jamais à des choses impossibles; et si quelqu'un disait qu'il préfère et choisit ces choses avec intention, il semblerait être fou. Au contraire, la volonté peut s'adresser même à des choses impossibles; et l'on peut vouloir, par exemple, l'immortalité. § 8. La volonté s'applique indifféremment à des choses qu'on ne doit pas du tout faire soi-même; par exemple, à la victoire de tel acteur, de tel athlète auxquels on souhaite le prix. Mais personne ne dira que c'est son intention qui préfère ces choses; il le dira seulement des choses qu'il croit pouvoir faire personnellement. § 9. Ajoutez que la volonté, le désir, regarde surtout le but qu'il poursuit; l'intention, la préférence réfléchie, considère plutôt les moyens qui peuvent y mener. Ainsi, nous désirons, nous voulons la santé; mais nous choisissons avec une intention réfléchie les moyens qui peuvent nous la donner; nous désirons, nous voulons être heureux, et nous disons très-bien que nous voulons l'être; nous ne pourrions pas dire convenablement que nous en avons l'intention. C'est que, encore une fois, l'intention ne s'applique évidemment qu'aux choses qui dépendent de nous.

§ 7. *Bien qu'elle en semble fort voisine.* Voir un peu plus haut la distinction qui vient d'être établie entre les actes volontaires et les actes faits avec intention. — *Et l'on peut vouloir l'immortalité.* On a voulu tirer de ce passage la conséquence qu'Aristote ne croyait pas à l'immortalité de l'âme; c'est une erreur; il veut dire seulement que l'homme peut vouloir ne jamais mourir, tout absurde que cela est. Il aurait peut-être été plus exact de dire: «on peut désirer l'immortalité.»

§ 8. *La volonté s'applique...* Ici encore il semble qu'il y a plutôt désir que volonté dans l'exemple que cite Aristote; mais il confond souvent la volonté et le désir.

§ 9. *L'intention ne s'applique évi-*

§ 10. Enfin, on ne peut pas dire non plus que l'intention soit le jugement, la pensée ; car le jugement s'applique à tout, aux choses éternelles et aux choses impossibles, tout aussi bien qu'à celles qui dépendent de nous seuls. Les distinctions qu'on fait pour le jugement sont celles du vrai et du faux, ce ne sont pas celles du bien et du mal ; et ces dernières distinctions sont surtout applicables à l'intention, à la préférence réfléchie. § 11. S'il est impossible que personne confonde d'une manière générale l'intention avec le jugement, il n'est pas même possible qu'on la confonde avec tel jugement particulier. C'est parce que nous choisissons avec intention le bien et le mal que nous avons tel ou tel caractère moral ; ce n'est pas parce que nous en jugeons et y pensons. § 12. Notre intention s'applique à rechercher telle chose, à fuir telle autre, ou à faire tels autres actes analogues ; tandis que le jugement nous sert à comprendre ce que sont les choses, à quoi elles servent, et comment on les peut employer. Mais ce n'est pas précisément par le jugement que nous nous déterminons dans nos préférences à fuir les choses ou à les rechercher.

§ 13. On loue l'intention, parce qu'elle s'adresse à l'objet qui convient, plutôt que parce qu'elle est droite ;

*demment*... Voilà la distinction véritable. L'intention ne s'adresse qu'aux choses qui dépendent de l'homme. Le désir au contraire peut se prendre à tout, même aux choses les plus impossibles.

§ 10. *Soit le jugement, la pensée.* C'est la dernière des alternatives qu'Aristote avait posées un peu plus haut.

§ 13. *Plutôt que parce qu'elle est droite.* Au fond, il semble que c'est la même chose. Si l'intention est droite, elle s'adresse à ce qui convient ; et si elle s'adresse à ce qui convient, c'est qu'elle est droite. —

mais on loue le jugement surtout parce qu'il est vrai. Notre intention, notre préférence, choisit les choses que nous savons être bonnes. Notre jugement, notre pensée, s'applique à des choses que nous ne connaissons même pas du tout. § 14. D'autre part, les gens qui adoptent et préfèrent dans leur conduite le meilleur parti, ne sont pas toujours les mêmes qui en jugent le mieux par la pensée ; parfois, ceux qui jugent le mieux les choses, préfèrent pourtant dans leurs actions, à cause de leur perversité, ce qu'il ne faudrait pas préférer. § 15. Quant à savoir si le jugement précède ou suit l'intention, peu nous importe ; car ce n'est pas là ce que nous cherchons pour le moment ; nous recherchons seulement si l'intention ou préférence morale est identique à la pensée, sous quelque forme que ce soit.

§ 16. Qu'est-ce donc précisément que l'intention ou préférence réfléchie ? Quelle est sa nature, si elle n'est aucune des choses que nous venons d'énumérer ? Ce qui est certain, c'est qu'elle est volontaire ; mais tout acte volontaire n'est pas un acte d'intention, un acte de préférence dicté par la réflexion. Faut-il confondre l'intention avec la préméditation, avec la délibération qui pré-

*Parce qu'il est vrai.* Répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 14. *Les mêmes qui en jugent le mieux.* La pratique de la vie atteste tous les jours combien cette observation est juste.

§ 15. *Ce que nous cherchons pour le moment.* Il serait difficile de ne pas admirer toute cette discussion si vraie et si délicate.

§ 16. *C'est qu'elle est volontaire.* Et par conséquent elle est libre. L'homme est responsable moralement de ses intentions, s'il ne l'est que de ses actes devant les lois. — *N'est pas un acte d'intention.* Aristote vient déjà de dire ceci. — *L'intention avec la préméditation.* On ne peut pas tout à fait les confondre ; et la préméditation s'étend plus loin

cède nos résolutions ? Oui, sans doute ; car la préférence morale, l'intention est toujours accompagnée de raison et de réflexion ; et le mot même qui la désigne, dans la langue grecque, montre assez qu'elle choisit certaines choses préférablement à certaines autres.

## CHAPITRE IV.

De la délibération. La délibération ne peut porter que sur les choses qui sont en notre pouvoir ; il n'y a pas de délibération possible sur les choses éternelles, ni dans les sciences exactes ; il n'y a de délibération que dans les choses obscures et douteuses. — La délibération porte sur les moyens qu'on doit employer et non sur la fin qu'on désire ; elle ne concerne que les choses que nous croyons possibles. — Description de l'objet de la délibération ; la préférence vient après la délibération ; exemple tiré d'Homère. — Dernière définition de la préférence morale.

§ 1. Peut-on délibérer sur toutes choses sans exception ? Tout est-il matière à délibération ? Ou bien n'y a-t-il pas certaines choses où la délibération n'est pas

que l'intention. — *Dans la langue grecque.* J'ai dû ajouter ceci parce que j'écris en français. Etymologiquement le mot d' « intention » atteste bien aussi une sorte de délibération antérieure à l'acte. Mais cette association d'idées n'y est pas aussi marquée que dans le mot grec.

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre I, ch. 17 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 10 et 11.

§ 1. *Peut-on délibérer sur toutes choses.* Cette discussion complète sans doute toutes celles qui précèdent ; mais Aristote s'y arrête peut-être un peu longuement.

possible ? § 2. D'ailleurs, il va sans dire que l'objet de la délibération dont je parle ici, n'est pas l'objet sur lequel ne délibère qu'un homme frappé de sottise ou de folie ; c'est seulement l'objet sur lequel délibère l'homme qui jouit de toute sa raison ? § 3. Ainsi, personne ne délibère sur les choses et les vérités éternelles, par exemple sur le monde ; ni sur cet axiôme que le diamètre et le côté sont incommensurables. § 4. On ne peut délibérer davantage sur certaines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause ; comme sont par exemple les mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. § 5. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies ; ni sur les évènements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor. § 6. La délibération ne peut même pas s'appliquer sans exception à toutes les choses purement humaines ; et ainsi, un Lacédémonien n'ira pas délibérer sur la meilleure mesure politique qu'aient à prendre les Scythes : car rien de tout cela ne

§ 2. *D'ailleurs il va sans dire.* Cette remarque ne paraît pas en effet très-nécessaire ; et comme le dit Aristote, la chose allant de soi, il eût été aussi bien de la passer sous silence.

§ 3. *Le diamètre et le côté,* d'un carré. La diagonale serait une expression plus juste.

§ 4. *Soumises au mouvement.* Par opposition aux choses éternelles qu'on suppose immobiles et immuables.

§ 5. *Tantôt d'une façon et tantôt d'une autre.* C'est-à-dire tout à fait soumises au hasard, en ce que nous ne pouvons pas en diriger les causes, ni même souvent les expliquer.

§ 6. *Les choses purement humaines,* qui sont hors de notre action.

peut se produire par notre intervention et ne dépend de nous.

§ 7. Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir ; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi, la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. § 8. Dans les sciences exactes et indépendantes de tout arbitraire, il n'y a pas lieu de délibérer ; par exemple dans la grammaire, où il n'y a pas d'alternative et d'incertitude possibles sur l'orthographe des mots. Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous, et qui ne sont pas toujours invariablement d'une seule et même façon ; par exemple, on délibère sur les choses de médecine, sur les spéculations de commerce et d'affaires. On délibère sur l'art de la navigation plus que sur l'art de la gymnastique, à proportion même que le premier de ces arts est moins précis que le second. § 9. Il en est de même pour tout le reste, et l'on délibère bien plus dans les arts que dans les

§ 7. *Et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme.* C'est-à-dire tous les actes libres.

§ 8. *Dans les sciences exactes.* Aristote vient déjà de citer plus haut un exemple mathématique. — *Sur l'orthographe des mots.* Dans la Grande Morale, livre I, ch. 16, Aristote reprend de nouveau cet exemple, et précise les choses encore davantage. — *Est moins précis que le second.* Il paraît qu'en effet les anciens avaient porté les règles gymnastiques à un dégré de précision dont nous pouvons à peine nous faire une idée. On peut le voir par un grand nombre de passages d'Hippocrate.

§ 9. *Dans les arts que dans les sciences.* Il résulte de ce qui précède

sciences, parce que les arts offrent bien plus matière à l'incertitude et aux dissentiments.

§ 10. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance. Ce sont les choses où lorsqu'elles sont importantes, nous appelons à notre aide des conseils plus éclairés que les nôtres, parce que nous nous défions de notre seul discernement et de notre insuffisance dans ces cas douteux. § 11. Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire. Ainsi, le médecin ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir ses malades, ni l'orateur pour savoir s'il doit persuader son auditoire, ni l'homme d'État pour savoir s'il doit faire de bonnes lois; en un mot, dans aucun autre genre, on ne délibère sur la fin spéciale qu'on poursuit; mais une fois qu'on s'est posé un certain but, on cherche comment et par quels moyens on y pourra parvenir. S'il y a plusieurs moyens de l'atteindre, on recherche avec un redoublement d'attention quel est entre tous le plus facile et le plus accompli; s'il n'y en a qu'un seul, on se demande comment on obtiendra par ce moyen unique la chose qu'on désire. On cherchera même encore pour ce moyen par quelle voie on pourra s'en rendre maître, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à la cause première, qui se trouve être la dernière qu'on découvre dans cette

qu'il n'y a pas matière à délibération dans les sciences.

§ 11. *En général.* La restriction est indispensable; car on peut fort bien hésiter entre deux buts différents; et alors on délibère pour

investigation. De fait, quand on délibère, on semble chercher quelque chose par le procédé qui vient d'être décrit et faire une analyse pareille à celle qu'on applique aux figures de géométrie qu'on veut démontrer. § 12. D'ailleurs, toute recherche évidemment n'est pas une délibération, témoin les recherches mathématiques ; mais toute délibération est une recherche, et le dernier terme qu'on trouve dans l'analyse à laquelle on se livre, est le premier qu'on doive employer pour produire la chose qu'on souhaite. § 13. Que si l'on arrive à reconnaître qu'elle est impossible, on y renonce ; et par exemple, si, quand on a besoin d'argent, on voit qu'on ne peut s'en procurer. Mais si elle paraît possible, alors on s'efforce de la faire ; et nous plaçons parmi les choses possibles toutes celles que nous pouvons faire par nous seuls ou par le moyen de nos amis ; car ce que nous faisons par eux est bien aussi en quelque sorte fait par nous, puisque c'est en nous que se trouve le principe de leur action. § 14. Parfois ce sont les instruments qu'on cherche en délibérant ; d'autres fois, c'est l'usage qu'il convient d'en faire ; et de même dans toutes les occasions, ce qu'on cherche, c'est tantôt le moyen qu'on emploiera, tantôt la manière dont il faudra s'y prendre, et tantôt la personne qu'il faudra faire intervenir.

§ 15. Ainsi donc, c'est toujours l'homme qui, comme

savoir auquel on doit s'attacher de préférence. — *Faire une analyse.* Parce qu'en géométrie on remonte de théorème en théorème jusqu'au principe supérieur.

§ 12. *Toute recherche évidemment n'est pas une délibération.* C'est une simple application de l'intelligence où l'alternative n'est pas possible.

§ 13. *Ou par le moyen de nos amis.* Le terme est un peu étroit ; et il vaudrait mieux dire d'une manière

on vient de le dire, est le principe même de ses actions; la délibération porte sur les choses qu'il peut faire; et les actes ont toujours pour but d'autres choses qu'eux-mêmes. § 16. Par conséquent, ce n'est pas sur la fin même qu'on délibère, mais sur les moyens qui peuvent y mener. On ne délibère pas non plus sur les choses individuelles et particulières; par exemple, pour savoir si cet objet qu'on a sous les yeux est du pain, ni s'il est bien cuit, ni s'il est fabriqué convenablement; car, ce sont là des choses que la sensation suffit à juger; et, si l'on avait à délibérer toujours et de tout, on se perdrait dans l'infini. § 17. Mais l'objet de la délibération est le même que celui de l'intention ou préférence, à cette seule différence près, que l'objet de l'intention, ou de la préférence, doit être déjà préalablement fixé. L'objet auquel le jugement s'arrête après une délibération réfléchie, est celui que l'intention préfère, puisqu'on cesse de rechercher comment on doit agir, du moment qu'on a ramené la cause de l'action à soi-même, et qu'on l'a rapportée à cette faculté qui en nous dirige et gouverne toutes les autres; car c'est elle qui préfère et choisit avec intention. § 18. Cette distinction se peut voir avec pleine évidence, même dans les antiques gouvernements dont

plus générale : « par le moyen de nos semblables, » ou mieux encore « par le moyen d'intermédiaires. »

§ 15. *D'autres choses qu'eux-mêmes.* Ne fût-ce que le plaisir même qu'ils nous procurent.

§ 16. *Sur les choses individuelles.* Que la sensation seule décide, et qu'elle nous fait connaître.

§ 17. *Préalablement fixé.* Tandis que dans la délibération, on le cherche, et qu'on ne le connaît pas à l'avance. — *Dirige toutes les autres.* La raison.

§ 18. *Cette distinction se peut voir... Homère.* L'autorité d'Homère ne paraît pas ici très-bien choisie; et l'on ne saurait indiquer précisément

Homère nous a retracé l'image ; on y voit les rois annoncer au peuple les résolutions qu'ils ont préférées, et ce qu'ils ont l'intention de faire.

§ 19. Ainsi, l'objet de notre préférence, sur lequel on délibère, et qu'on désire, étant toujours une chose qui dépend de nous, on pourra définir l'intention, ou préférence, le désir réfléchi et délibéré des choses qui dépendent de nous seuls ; car nous jugeons après avoir délibéré ; et ensuite, nous désirons l'objet d'après notre délibération et notre résolution volontaire.

§ 20. Cette simple esquisse que nous venons de tracer de la préférence morale ou intention, suffit pour montrer ce qu'elle est et quelles choses elle concerne, et pour faire voir qu'elle ne s'adresse jamais qu'à la recherche des moyens qui peuvent mener au but qu'on poursuit.

à quels passages Aristote veut faire allusion.

§ 19. *Et ensuite nous désirons.* Il faudrait dire : « Nous voulons ; » car le désir est spontané, et il ne dépend en rien de nous ; évidemment il ne vient pas après une mûre réflexion. Il naît en nous sans que nous puissions souvent nous en rendre compte ; parfois même, il est irrésistible, et l'intention ne l'est jamais.

§ 20. *Cette simple esquisse.* C'est toujours avec cette modestie qu'Aristote parle de ses travaux. Malgré quelques taches que j'ai dû signaler, cette « simple » esquisse est un chef-d'œuvre, qui n'a rien de supérieur en morale.

## CHAPITRE V.

L'objet véritable de la volonté, c'est le bien : explication de cette théorie ; difficultés des systèmes qui croient que l'homme poursuit le véritable bien, et de ceux qui croient qu'il ne poursuit que le bien apparent. — Avantage de l'homme vertueux : il n'y a que lui qui sache trouver le vrai dans tous les cas.

§ 1. On a dit que la délibération et la volonté s'appliquent au but qu'on recherche. Mais, ce but, selon les uns, est le bien lui-même ; et selon les autres, c'est seulement ce qui nous paraît être le bien. § 2. Quand on soutient que le bien seul est l'objet de la volonté, on risque de tomber dans cette contradiction, que ce que veut l'homme dont la préférence a été mauvaise, n'est pas voulu réellement par lui ; car du moment que la chose est l'objet de la volonté, elle est bonne selon cette théorie ; et cependant, elle était mauvaise, puisque sa préférence s'était égarée. § 3. D'un autre côté, si l'on prétend que la volonté poursuit, non pas le bien lui-même, mais seulement le bien apparent, il s'ensuit

*Ch. V.* Gr. Morale, livre I, ch. 18 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Le bien lui-même.... ce qui nous paraît...* Au fond c'est la même chose ; l'individu ne peut agir qu'en vue de ce qu'il croit être le bien. A cette condition, il est vertueux. Il peut se tromper. Mais il n'est pas coupable, s'il a fait ce qu'il dépendait de lui pour atteindre la vérité. C'est du reste une distinction qu'Aristote fera lui-même un peu plus bas.

§ 2. *N'est pas voulu réellement par lui.* C'est en partie la théorie platonicienne que reproduit le disciple après le maître.

que les objets de notre volonté n'existent point dans la nature, et qu'ils sont uniquement le résultat de l'opinion que s'en fait chacun de nous. Mais cette opinion varie avec les individus; et, s'il en était ainsi, les choses les plus contraires pourraient nous faire tour à tour l'illusion du bien.

§ 4. Comme ces deux solutions ne sont pas très-satisfaisantes, il faut dire que, d'une manière absolue et selon la vérité, le bien est l'objet de la volonté; mais que pour chacun en particulier, c'est le bien tel qu'il lui apparaît. Ainsi, pour l'homme vertueux et honnête, c'est le bien véritable; pour le méchant, c'est au hasard ce qui se présente à lui. Il en est en ceci de même que pour les corps : quand ils sont bien portants, les choses réellement saines sont saines pour eux; mais, c'en sont d'autres pour les corps qui souffrent de la maladie; et ce qu'on dit ici pourrait se dire également des choses amères, douces, chaudes, lourdes, et de toutes les autres, chacune en particulier. De même, l'homme vertueux sait toujours juger les choses comme il faut

§ 3. *N'existent point dans la nature.* La conséquence n'est point rigoureuse. Ce qui est vrai, c'est qu'en faisant le mal, l'homme s'est trompé puis qu'il voulait faire le bien. — *Varie avec les individus.* Ceci est vrai dans une certaine mesure; mais il y a des principes communs sur lesquels tombent d'accord tous les êtres raisonnables. — *L'illusion du bien.* C'étaient les conséquences extrêmes que les Sophistes tiraient en effet de leurs doctrines.

§ 4. *Le bien est le principe de la volonté.* Admirable principe qu'Aristote emprunte à Platon, et qui conserve à la nature humaine toute sa dignité et sa grandeur. — *L'homme vertueux et honnête.* Il faudrait ajouter : « et éclairé. » — *Les choses réellement saines.* C'est le proverbe qu'on a formulé plus tard ainsi : *puris omnia pura.* — *De même l'homme vertueux*, et éclairé. Dans la pensée d'Aristote, ce complément est sous-entendu.

les juger; et le vrai lui apparaît dans chacune d'elles; parce que, suivant les dispositions morales de l'homme, les choses varient, et qu'il y en a de spécialement belles et agréables pour chacun. § 5. Peut-être même la plus grande supériorité de l'homme vertueux, c'est qu'il voit le vrai dans toutes les choses, parce qu'il en est comme la règle et la mesure. Mais pour le vulgaire, l'erreur en général vient du plaisir, qui paraît être le bien sans l'être réellement. § 6. Le vulgaire choisit le plaisir, qu'il prend pour le bien; et il fuit la peine, qu'il prend pour le mal.

## CHAPITRE VI.

La vertu et le vice sont volontaires; réfutation d'une théorie contraire; l'exemple des législateurs et les peines qu'ils portent dans leurs codes, prouvent bien qu'ils croient les actions des hommes volontaires. — Réponse à quelques objections contre la théorie de la liberté; nous disposons de nos habitudes; c'est à nous de les régler, de peur qu'elles ne nous entraînent au mal. — Les vices du corps sont souvent volontaires comme ceux de l'âme; et dans ce cas, ils sont aussi blâmables. — Le désir du bien n'est pas l'effet d'une disposition purement naturelle; il résulte de l'habitude, qui nous prépare à voir les choses sous un certain aspect. — Résumé de toutes les théories antérieures; indication des théories qui vont suivre.

§ 1. La fin qu'on poursuit étant l'objet de la volonté,

§ 5. *Il en est comme la règle et la mesure.* On ne peut pas se faire une plus noble idée de la vertu. Le Stoïcisme a recueilli ce principe qu'il a peut-être exagéré. — *Vient du plaisir.* Idée toute platonicienne.

§ 6. *Le plaisir qu'il prend pour le bien.* Illusion trop réelle et trop fréquente.

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 18 et suivants; Morale à Eudème, livre II, ch. 8 et suivants.

et les moyens qui mènent à cette fin pouvant être soumis à notre délibération et à notre préférence, il s'en suit que les actes qui se rapportent à ces moyens, sont des actes d'intention et des actes volontaires ; et c'est là précisément le domaine où s'exercent en réalité toutes les vertus. § 2. Ainsi donc, sans aucun doute, la vertu dépend de nous. De même aussi, le vice en dépend, parce qu'en effet, là où il ne tient qu'à nous de faire, il ne tient qu'à nous également de ne pas faire ; et que là où nous pouvons dire Non, nous pouvons aussi dire Oui. Par conséquent, si faire un acte qui est bon dépend de nous, il dépendra de nous aussi de ne pas faire un acte qui est honteux ; et à l'inverse, si ne pas faire le bien dépend de notre volonté, faire le mal en dépendra pareillement. § 3. Mais si faire le bien ou le mal dépend de nous seuls, ne pas les faire en dépendra tout aussi complétement ; or, c'était là ce que nous entendions par être bons et mauvais en parlant des hommes. Donc, nous pourrons dire qu'il dépend bien réellement de nous d'être honnêtes et d'être vicieux. § 4. Mais avancer que « personne n'est pervers de son plein gré, ni heureux malgré soi, » c'est une assertion qui contient tout à la fois de l'erreur et de la vérité. Non certainement, personne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré : mais le vice est volontaire. § 5. Ou bien faut-il révoquer

§ 1. *Le domaine où s'exercent... toutes les vertus.* La vertu est volontaire dans l'homme ; et par suite, le vice ne l'est pas moins. Cette théorie d'Aristote est tout à fait opposée à celle de Platon qui soutient que le vice est involontaire.

§ 2. *Le vice en dépend.* Conséquence nécessaire de ce qui précède.

§ 4. *Mais avancer que...* Aristote ne nomme pas Platon ; mais c'est évidemment à lui que s'adresse cette critique. — *Ni heureux*, du bonheur qu'assure la vertu. — *De l'erreur et de la vérité.* Aristote n'est point injuste envers son maître, comme on le voit. — *Le bonheur... contre son gré.* C'est-à-dire que pour être

en doute la théorie qu'on vient de soutenir? et faut-il dire que l'homme n'est pas le principe et le père de ses actions, comme il l'est de ses enfants? Mais si cette paternité est évidente, si nous ne pouvons rapporter nos actions à d'autres principes qu'à ceux qui sont en nous, il faut reconnaître que les actes dont le principe est en nous-mêmes, dépendent de nous et qu'ils sont volontaires. § 6. Tout ceci du reste semble confirmé, et par le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous, et par le témoignage des législateurs eux-mêmes. Ils punissent et châtient ceux qui commettent des actes coupables, toutes les fois que ces actions ne sont pas le résultat d'une contrainte, ou d'une ignorance dont l'agent n'était pas cause. Au contraire ils récompensent et honorent les auteurs d'actions vertueuses. Evidemment, ils veulent par cette double conduite encourager les uns et détourner les autres. § 7. Mais dans toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, dans toutes les choses qui ne sont pas volontaires, personne ne s'avise de nous pousser à les faire ; car on sait qu'il serait bien inutile de nous engager, par exemple, à ne point avoir chaud, à ne point souffrir du froid ou de la faim, et à ne pas éprouver telles ou telles autres sensations analogues, puisqu'en effet nous ne les souffririons pas moins

vertueux et acquérir le bonheur que donne la vertu, il faut le vouloir et faire de sérieux efforts.

§ 5. *L'homme n'est pas le principe.* C'est nier toute liberté dans l'homme.

§ 6. *Chacun de nous... des législateurs.* Ces arguments cent fois invoqués après Aristote sont en effet décisifs, sans parler du témoignage intérieur de la conscience qui nous atteste sans cesse notre liberté.

§ 7. *Mais dans toutes les choses.* C'est ce qu'Aristote entend par « le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous. » Évidemment, nous ne saurions tenir le

malgré ces exhortations. § 8. Les législateurs vont même jusqu'à punir des actes faits sans connaissance de cause, quand l'individu paraît coupable de l'ignorance où il était. Ainsi, ils portent de doubles peines contre ceux qui commettent un délit dans l'ivresse; car le principe de la faute est dans l'individu puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer, et que c'est l'ivresse seule qui a été cause de son ignorance. Des législateurs punissent encore ceux qui ignorent les dispositions de la loi qu'ils doivent connaître, et quand ils pouvaient les connaître sans trop de difficulté. § 9. Ils montrent la même sévérité dans tous les cas où l'ignorance ne paraît venir que de la négligence, estimant sans doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce devoir. § 10. Peut-être objectera-t-on que tel homme est par sa nature tout à fait incapable de prendre ce soin. Mais on peut répondre que ce sont les individus eux-mêmes qui sont cause de cette dégradation, qu'ont amenée les désordres de leur vie. S'ils sont coupables et s'ils ont perdu la domination d'eux-mêmes, c'est leur faute, les uns en commettant de mauvaises actions, les autres en passant leur temps dans les débauches de la table et dans des excès honteux. Des actes répétés en quelque genre que ce soit impriment aux

moindre compte de ces exhortations; elles nous sembleraient aussi ridicules qu'inutiles.

§ 8. *Les législateurs...* C'est le principe que nul n'est censé ignorer la loi; et le coupable aurait beau alléguer qu'il ne la connaissait pas, on ne l'en punit pas moins. — *Ils portent de doubles peines.* Dans la Politique, (livre II, ch. 9, p. 120 de ma traduction, 2e édition), Aristote attribue cette loi à Pittacus.

§ 10. *Les individus eux-mêmes.* Peut-être Aristote ne tient-il pas assez

hommes des caractères qui correspondent à ces actes, et l'on peut voir évidemment par l'exemple de tous ceux qui s'appliquent à quelque exercice ou à une action quelconque, qu'ils arrivent à pouvoir s'y appliquer constamment. § 11. Ne pas savoir qu'en tout genre les habitudes et les qualités s'acquièrent par la continuité des actes, c'est l'erreur grossière d'un homme qui ne sent absolument rien.

§ 12. Il n'est pas moins déraisonnable de prétendre que celui qui fait le mal n'a pas la volonté de devenir méchant ; et que celui qui se livre à la débauche n'a pas l'intention de devenir débauché. Quand on fait, sans pouvoir arguer de son ignorance, des actes qui doivent rendre méchant, c'est bien volontairement qu'on devient méchant. § 13. Bien plus, quand une fois on est vicieux, il ne suffira pas de le vouloir pour cesser de l'être et pour devenir vertueux, pas plus que le malade ne pourra recouvrer instantanément la santé par un simple désir. C'est de son plein gré, il est vrai, qu'il s'est rendu malade en menant une vie d'excès et en refusant d'écouter les avis des médecins, et il y eut un temps où il lui était possible de n'être pas malade ; mais dès qu'il s'est avancé dans cette voie, il ne lui est plus permis de ne point l'être.

de compte des circonstances, et par exemple de l'éducation et de l'exemple, qui ont tant d'influence sur nous.

§ 11. *Ne pas savoir.* Aristote dans tout le cours de son ouvrage attachera la plus grande importance aux habitudes morales, et il fera de l'habitude l'une des conditions essentielles de la vertu.

§ 12. *Il n'est pas moins déraisonnable.* C'est Platon que combat encore Aristote ; et il semble avoir raison contre lui, bien que le principe platonicien puisse être interprété en un sens plus favorable.

§ 13. *Il ne suffira pas de vouloir.* Observation profonde, et que rend plus évidente encore la comparaison

C'est ainsi qu'une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter et la reprendre ; et cependant il ne dépendait que de nous seuls de la lancer ou de la laisser tomber de notre main ; car le mouvement initial était à notre disposition. Il en est de même pour le méchant et le débauché ; il dépendait d'eux dans le principe de n'être point tels qu'ils sont devenus, et c'est volontairement qu'ils se sont pervertis ; mais une fois qu'ils le sont, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

§ 14. Mais ce ne sont pas seulement les vices de l'âme qui sont volontaires ; dans bien des cas, ceux même du corps ne le sont pas moins ; et alors nous les blâmons tout autant. Ainsi, l'on ne reproche à personne une difformité naturelle, et l'on blâme ceux qui n'ont cette difformité que par un défaut d'exercice ou de soin. On fait la même distinction pour la faiblesse, la laideur et les infirmités. Qui ferait des reproches, par exemple, à un homme parce qu'il est aveugle de naissance, ou parce qu'il l'est devenu à la suite d'une maladie ou d'un coup ? On plaint bien plutôt son malheur. Mais tout le monde adresse un juste blâme à celui qui le devient par l'habitude de l'ivresse, ou par tel autre vice. § 15. Ainsi donc pour les vices du corps, on blâme ceux qui dépendent de nous ;

dont se sert Aristote. — *Il ne leur est plus possible de ne pas l'être.* Aristote revient donc en partie au principe de Platon en l'expliquant ; et c'est ainsi qu'il a dit plus haut que ce principe n'était pas faux d'une manière absolue. La vérité, c'est que l'homme qui pouvait ne pas se rendre vicieux, ne peut plus s'empêcher de l'être, quand une fois il l'est devenu.

§ 14. *Les vices de l'âme... ceux même du corps.* Assimilation très-juste dans les limites où la restreint Aristote, avec autant de sagacité que de mesure.

on ne blâme pas ceux qui n'en peuvent dépendre ; et s'il en est bien ainsi pour les vices de cet ordre, on peut dire pour tous les autres, pour les vices de l'âme, que ceux qu'on blâme ne dépendent que de nous seuls.

§ 16. Mais l'on fait une objection, et l'on dit : « Tout » le monde, sans exception, désire ce qui lui paraît être » le bien. Mais on n'est pas maître des apparences de » son imagination; et tel on est moralement, tel appa- » raît aussi le but qu'on se propose. Si chacun de nous » n'est que jusqu'à un certain point responsable du ca- » ractère qu'il a, il ne sera responsable aussi que » dans une certaine mesure des apparences sous les- » quelles les choses se présentent à son imagination. » Personne n'est coupable du mal qu'il fait, et il ne » commet ce mal que par ignorance du but véritable, » croyant que c'est en agissant comme il fait, qu'il s'as- » surera le bien suprême qu'il cherche. La recherche et » le désir du vrai but dans la vie, ne dépendent pas » du libre choix de l'individu ; il faut qu'il naisse, on » peut dire, avec une vue qui lui fasse bien discerner les » choses ; alors, il pourra choisir le vrai bien. Mais c'est » un bienfait de la nature, que d'apporter cette heu- » reuse disposition en naissant ; cette faculté, la plus » grande et la plus belle de toutes, qu'on ne peut ni » recevoir ni apprendre d'autrui, ne doit être en nous » que ce que l'a fait le hasard de la naissance ; la com- » plète et véritable perfection de notre nature, ne con-

§ 16. *Mais l'on fait une objection.* Aristote ne met pas cette objection dans la bouche de Platon ; mais il est clair que dans sa pensée, il la lui attribue sans la préciser du reste autant que je l'ai fait.

» siste qu'à avoir reçu ce don dans toute sa grandeur » et sa beauté, au moment où nous sommes nés. »

§ 17. Si tout cela est vrai, en quoi donc la vertu, je le demande, sera-t-elle plus volontaire que le vice? L'aspect sous lequel le but apparaît et reste posé, est absolument pareil pour l'homme vertueux et pour le méchant tout ensemble; que ce soit là d'ailleurs un simple effet ou de la nature ou de tout autre cause; et c'est en rapportant tout le reste à ce but, que l'un et l'autre agissent dans un sens quelconque. § 18. Soit donc que ce but avec toutes ses diversités, n'apparaisse pas uniquement à l'esprit de l'homme par une action aveugle de la nature, et qu'il y ait ici quelque chose encore de plus; soit qu'au contraire le but soit complétement imposé par la nature, et que ce soit simplement parce que l'homme de bien peut y faire concourir le reste de ses actions, qu'on puisse dire que la vertu est volontaire; il n'en est pas moins certain que le vice est volontaire dans la même mesure que la vertu elle-même; car le méchant, ainsi que l'homme de bien, a dans ses actions une part qui ne se rapporte qu'à lui, s'il n'en a d'ailleurs aucune dans le but qui leur est im-

§ 17. *Si tout cela est vrai.* La réponse d'Aristote ne semble pas très-claire, du moins dans quelques détails; au fond, il veut dire que si le vice n'est pas volontaire, la vertu ne l'est pas davantage, et que le système qu'il combat se contredit lui-même, en reconnaissant la liberté de l'homme d'un côté, tandis qu'il ne la reconnaît pas de l'autre. L'objection est très-juste; mais la manière dont elle est exprimée n'est pas assez nette; et pour qu'elle le fût davantage, j'aurais dû faire dans la traduction des changements qui auraient altéré le texte, et que je ne me suis pas cru permis.

§ 18. *Il n'en est pas moins certain.* Voilà le fonds même de l'objection.

posé. § 19. Par conséquent, si, comme on l'a dit, les vertus sont volontaires, car nous sommes personnellement complices de nos qualités, et c'est parce que nous avons un caractère moral d'une certaine espèce, que nous supposons un but conforme à ce caractère, il s'ensuit que les vices sont également volontaires; et la parité des uns et des autres ne cesse pas.

§ 20. En résumé, nous avons traité des vertus en général; et, pour en montrer plus précisément la nature, nous avons établi qu'elles sont des milieux et des habitudes. Nous avons indiqué les causes par lesquelles les vertus se produisent; et nous avons dit aussi que par elles-mêmes, les vertus peuvent à leur tour produire ces causes. Nous avons ajouté qu'elles dépendent de nous, et sont volontaire, et qu'elles doivent s'exercer comme la droite raison le prescrit. § 21. Les actions, du reste, ne sont pas volontairess au même titre que les habitudes; car nous sommes toujours maîtres des actions, du commencement jusqu'à la fin, en en connaissant à chaque instant tous les détails particuliers; au contraire, pour les habitudes, nous n'en disposons qu'au début; et, l'on ne peut reconnaître ce que les circonstances y

§ 19. *Par conséquent.* Le vice est volontaire, si la vertu l'est, ainsi qu'on l'a dit.

§ 20. *En résumé.* Ce résumé ne se rapporte pas à tout ce qui a été exposé jusqu'à présent; il ne se rapporte guère qu'aux dernières discussions.

§ 21. *Les actions du reste.* Cette réflexion, toute juste qu'elle est, ne paraît pas ici fort bien à sa place; c'est peut-être une interpolation. — *On peut affirmer qu'elles sont volontaires.* Il semble que cette conclusion contredit un peu ce qui précède, puisqu'Aristote vient de dire que nous ne disposons des habitudes que quand elles commencent.

ajoutent à chaque fois, pas plus qu'on ne le sait pour les maladies. Mais comme nous pouvions toujours à notre gré diriger ces habitudes, ou ne pas les diriger de telle ou de telle façon, on doit affirmer qu'elles sont volontaires.

§ 22. Maintenant, reprenons l'analyse des vertus; et disons pour chacune en particulier, ce qu'elles sont, à quoi elles s'appliquent, et comment elles agissent. Cette étude nous fera voir en même temps quel en est le nombre. Commençons par le courage.

§ 22. *Pour chacune en particulier.* Le reste de l'ouvrage en effet sera consacré à l'analyse de vertus particulières, tandis que le début l'a été à de simples généralités. — *Quel en est le nombre.* Aristote n'a pas prétendu cependant faire un dénombrement exact de toutes les vertus. — *Commençons par le courage.* M. Zell, d'après Muret et Giphanius, a remarqué qu'Aristote commence par l'analyse du courage, parce que c'est la vertu la moins haute dans l'ordre des vertus morales. Du courage, il faut s'élever à la tempérance; de la tempérance, à la justice; de la justice, à l'amitié, pour passer de là aux vertus intellectuelles, dont la contemplation est le degré suprême. Eustrate se trompe, quand il croit que, dans la théorie d'Aristote, le courage est la plus belle des vertus morales. Il est bien vrai qu'il n'y a pas de vertu sans courage; mais le courage ne suffit pas pour rendre l'homme vertueux.

## CHAPITRE VII.

Du courage : le courage est un milieu entre la peur et la témérité. — Ce qu'on craint en général, ce sont les maux ; distinction des maux ; il en est qu'on doit craindre et d'autres qu'il faut savoir braver ; il ne faut craindre que les maux qui viennent de nous. — Le véritable courage est celui qui s'applique aux plus grands dangers et aux maux les plus redoutables ; le plus grand danger est le danger de la mort dans les combats. Beauté d'une mort glorieuse.

§ 1. Que le courage soit un milieu entre la peur et l'audace, c'est ce qu'on a déjà dit plus haut. § 2. Nous craignons les choses qui sont à craindre ; et ces choses, pour employer une expression toute générale, ce sont les maux. Voilà pourquoi l'on définit la crainte, l'appréhension d'un mal. § 3. Nous craignons donc les maux de toute sorte, le déshonneur, la pauvreté, la maladie, l'abandon, la mort. Mais l'homme courageux ne paraît pas avoir du courage contre tous les maux sans exception. Il en est au contraire plus d'un qu'on doit craindre, qu'il est même honorable de craindre, et qu'il serait honteux de ne craindre point : le déshonneur, par exemple. L'homme qui craint le déshonneur est un homme estimable, et qui a le senti-

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre I, ch. 19 : Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 2, § 7.

§ 2. *L'on définit la crainte.* Aristote ne dit pas de qui est cette définition ; elle n'est pas, je crois, dans Platon ; elle remonte peut-être aux Sophistes.

ment de l'honneur. Celui qui ne le craint pas au contraire, est un misérable éhonté. Si parfois on l'appelle courageux, ce n'est que par métaphore ; car il a une espèce de ressemblance avec l'homme courageux, puisque l'homme de courage est aussi celui qui ne craint pas. § 4. Il se peut bien d'ailleurs qu'il ne faille craindre ni la pauvreté, ni la maladie, ni en général aucun de ces maux qui ne viennent pas du vice, et qui ne dépendent point de celui qui les souffre. Mais cependant, l'homme qui sait braver sans crainte les maux de ce genre, n'est pas précisément l'homme courageux. Nous ne l'appelons aussi de ce nom que par une sorte de ressemblance ; car parfois il arrive que des gens qui sont des lâches dans les périls de la guerre, n'en sont pas moins généreux, et qu'ils supportent avec la plus ferme constance des pertes de fortune. § 5. L'on ne peut pas dire non plus de quelqu'un qu'il est lâche, parce qu'il redoute une insulte pour ses enfants et sa femme, ou bien parce qu'il craint les attaques de l'envie ou tel autre mal de ce genre. On ne peut pas dire davantage qu'un homme est courageux pour faire preuve

§ 3. *Si parfois on l'appelle courageux.* C'est un abus de langage dont Aristote n'aurait pas dû tenir compte. On ne peut pas dire d'un fripon qu'il est courageux, parce qu'il brave la honte. — *Est aussi celui qui ne craint pas.* C'est une simple similitude d'expression ; au fond la pensée est très-différente.

§ 4. *Ni la pauvreté, ni la maladie.* Principe adopté dans toute son étendue par le Stoïcisme, et que Platon avait déjà développé dans le Gorgias, avec une sagesse et une énergie que personne n'a dépassées. — *Nous ne l'appelons aussi.* Comme un peu plus haut, pour l'homme qui ne craint point le déshonneur. — *N'en sont pas moins généreux.* Et endurent les revers avec courage.

§ 5. *On ne peut pas dire davantage.* On pourrait contester ici la pensée d'Aristote, et l'on peut très-bien trouver du courage à l'esclave

de fermeté en attendant les coups de fouet qui le menacent.

§ 6. Quels sont donc parmi les maux à redouter ceux auxquels s'applique réellement le courage ? C'est aux plus grands ; car personne ne sait mieux que l'homme de courage supporter ces maux. Or, c'est la mort qui est le plus redoutable de tous ; car elle est la fin de toutes choses, et il n'y a plus ni bien ni mal, à ce qu'il semble, une fois qu'on est mort.

§ 7. Toutefois le courage ne consiste pas à lutter contre la mort dans tous les cas indistinctement : par exemple, dans un naufrage ou dans la maladie. § 8. Dans quelles occasions s'exerce-t-il donc spécialement ? N'est-ce pas dans les plus belles et les plus illustres ? Or, ces occasions sont celles qu'on trouve à la guerre, et la mort s'y présente entourée du danger à la fois le plus grand et le plus glorieux. C'est là aussi ce que prouvent bien ces honneurs que prodiguent aux guerriers courageux les cités et les monarques.

§ 9. Ainsi donc, l'homme qu'on peut appeler vraiment courageux est celui qui reste sans crainte devant une belle mort, devant les périls qui peuvent à chaque instant l'apporter avec eux ; et ces périls sont surtout ceux de la

qui attend sans crainte les châtiments d'un maître inique et cruel. Doit-on refuser le courage à Epictète ?

§ 7. *Dans un naufrage ou dans la maladie.* On peut déployer beaucoup de courage dans l'une ou l'autre de ces circonstances.

§ 8. *Qu'on trouve à la guerre.* Aristote ne veut pas dire que la guerre soit exclusivement le théâtre du courage ; il veut dire seulement qu'elle en est le théâtre spécial et le plus brillant, ce qui est incontestable.

§ 9. *Devant une belle mort.* Il y a peut-être plus de véritable courage encore en face d'une mort obscure et injuste.

guerre. § 10. Cependant, si l'homme de courage est inaccessible à la crainte, soit dans la tempête, soit dans les maladies, il ne l'est pas tout à fait comme le sont les gens de mer. Dans ces circonstances, les hommes les plus courageux peuvent désespérer de leur salut et regretter une mort aussi peu digne, tandis que les matelots gardent au contraire un espoir qu'ils puisent dans leur expérience et dans l'habitude de leur métier. § 11. On doit ajouter aussi que le courage se montre dans les cas où l'on peut se défendre avec énergie, et où la mort peut être honorable; mais il n'y a ni défense possible, ni honneur à mourir dans une maladie ou dans un naufrage.

## CHAPITRE VIII.

Des objets de crainte; différences selon les individus; règles générales qu'impose la raison; définition du vrai courage. Excès et défauts relatifs au courage; les Celtes; l'homme téméraire; le fanfaron; le lâche. — Rapports du courage à la témérité et à la lâcheté. — Le suicide n'est pas une preuve de courage. — Résumé.

§ 1. Les objets qui peuvent causer la crainte ne sont pas les mêmes pour tous les hommes sans distinction,

§ 10. *Comme sont les gens de mer.* Qui restent impassibles, et dont l'insensiblité diminue par conséquent le courage.

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Ne sont pas les mêmes.* On pourrait citer une foule d'exemples de ces différences, et parfois de ces

Nous entendons par un objet vraiment à craindre celui qui dépasse les forces ordinaires de l'humanité ; et l'objet digne de crainte est en général celui qui peut effrayer un esprit jouissant de sa pleine raison. Mais dans tout ce qui concerne l'homme, il y a des différences de grandeur, des différences de plus et de moins. J'ajoute que ces différences qui s'appliquent aux objets de crainte, peuvent également s'appliquer aux objets qui donnent de l'assurance au lieu d'effrayer. § 2. L'homme courageux est inébranlable, mais en tant qu'homme ; ce qui ne veut pas dire qu'il ne craindra pas les dangers que l'homme sage doit redouter. Au contraire, il les craindra comme on doit les craindre, et il les supportera, comme la raison veut qu'on les supporte, par le sentiment du devoir ; ce qui est la fin même de la vertu. § 3. C'est qu'on peut les craindre plus ou moins qu'il ne faut, de même qu'on peut redouter aussi comme très-graves des dangers qui ne sont pas redoutables. § 4. Ces fautes diverses pourront venir tantôt de ce qu'on craint ce que l'on ne doit pas craindre ; tantôt de ce qu'on craint autrement qu'on ne devrait ; tantôt encore de ce que la crainte n'est pas justifiée dans le moment où on l'a, ou de ce que l'on se trompe de tout

bizarreries. — *Aux objets qui donnent de l'assurance.* Cette expression a pour notre langue quelque chose d'extraordinaire qu'elle n'a pas en grec.

§ 2. *Mais en tant qu'homme.* Aristote, tout en exaltant les vertus humaines, rappelle toujours l'homme au sentiment de sa faiblesse.

§ 4. *Ces fautes diverses.* Il faut comparer toute cette analyse du courage avec celle qu'en a donnée Platon spécialement dans le Lachès, page 378, traduction de M. Cousin ; puis dans les Lois, tome 1, page 26, et suiv., id ; pages 61 et suiv. ; et dans la République, livre IV, pages 213 et suiv., id. On peut voir aussi Xénophon, Mémoires sur Socrate, livre III, ch. 9. — *Ou de ce que l'on*

autre manière. On peut distinguer également toutes ces nuances pour les choses qui nous rassurent au lieu de nous effrayer. § 5. Celui qui supporte et sait craindre ce qu'il faut craindre et supporter ; qui le fait pour une juste cause ; de la manière et dans le moment convenables ; et qui sait également avoir une sage assurance dans toutes ces conditions, celui-là est l'homme de courage ; car l'homme courageux souffre et agit par une saine appréciation des choses, et conformément aux ordres de la raison.

§ 6. Or, la fin de chacun des actes particuliers est toujours conforme au caractère de l'agent ; et comme le courage est un devoir pour l'homme courageux, la fin qu'il se propose dans chacune de ses actions est conforme à ce noble but. Chaque chose n'est déterminée que par la fin à laquelle on la rapporte ; et par conséquent, c'est pour satisfaire à l'honneur et au devoir, que l'homme courageux supporte et fait tout ce qui constitue le vrai courage.

§ 7. Quant aux caractères qui pèchent ici par excès, celui qui est l'absence complète de toute espèce de crainte, n'a pas reçu de nom spécial ; et nous avons

*se trompe.* Aristote semble incliner ici, sans le vouloir sans doute, à la théorie Platonicienne.

§ 5. *Par une saine appréciation des choses.* Ce n'est pas réduire tout à fait la vertu à la science ; mais soutenir qu'on ne fait bien que parce qu'on sait ce qu'on doit faire, c'est bien près de soutenir que quand l'on fait mal, on ne sait ce qu'on fait. — *Conformément aux ordres de la raison.* Principe Platonicien, recueilli et généralisé plus tard par le Stoïcisme.

§ 6. *A l'honneur et au devoir.* C'est en effet la source la plus vraie et la plus sûre du courage ; mais Aristote ne tient peut-être pas assez de compte des dispositions naturelles qui jouent ici un grand rôle.

antérieurement déjà fait observer qu'il y a beaucoup de nuances auxquelles on n'a pas donné de nom particulier. Ce caractère sera, si l'on veut, de la démence; ce sera une insensibilité absolue à la douleur, quand on va jusqu'à ne pas craindre ni un tremblement de terre, ni les flots soulevés, comme on prétend que le font les Celtes. Celui qui pèche par un excès d'assurance en face de vrais dangers, s'appelle un téméraire. § 8. Parfois, le téméraire semble n'être qu'un fanfaron et un hypocrite de courage. Ce qu'est en réalité l'homme courageux par rapport aux périls, celui-là veut s'en donner l'apparence; et il imite l'homme de cœur dans tout ce qu'il peut en imiter. § 9. Aussi, la plupart du temps, ce caractère n'est-il qu'un mélange d'audace et de lâcheté; et ces gens-là, pleins d'ardeur, quand il n'y a rien à craindre, ne savent point supporter le véritable danger. § 10. Celui qui pèche par excès de crainte, est un lâche; car ces erreurs que nous avons signalées, et qui font qu'on se méprend sur les objets de crainte, sur la manière dont il faut les craindre, et tant d'autres erreurs analogues, s'attachent à lui et le suivent. Il ne pèche pas moins non plus par défaut d'assurance; mais c'est surtout dans l'affliction que, se laissant aller sans

§ 7. *Antérieurement.* Voir plus haut livre II, ch. 7, § 2, et 10. — *Les Celtes,* ou Gaulois. Voir la Morale à Eudème, livre III, ch. 1, où ces détails sont plus développés qu'ici.

§ 8. *Par fois le téméraire...* Le téméraire proprement dit ne recule pas en général devant le danger, et n'est point un fanfaron. Mais il faut remarquer qu'Aristote restreint son observation en la limitant à quelques cas particuliers; et il est vrai que les gens qui s'avancent trop, sont assez souvent forcés de reculer.

§ 10. *Que nous avons signalées.* Au début de ce chapitre. Voir plus haut § 4. — *Par défaut d'assu-*

mesure à tous les excès du chagrin, il montre sa faiblesse. § 11. Par suite, comme il craint toujours, il a la plus grande peine à concevoir de l'espérance; tandis que le brave est tout le contraire; car l'assurance est d'un cœur qui a bon espoir.

§ 12. Ainsi, le lâche, le téméraire, le courageux sont ce qu'ils sont relativement aux mêmes objets. Seulement, leurs rapports à ces objets sont différents; les uns pèchent par excès, et les autres par défaut. L'homme de courage sait garder un sage milieu, et agir comme le veut la raison. Les gens téméraires se précipitent avec ardeur au-devant du danger; puis, quand le danger est venu, ils lâchent pied trop souvent. Les hommes courageux, au contraire, poussent résolument leur pointe dans l'action, et sont, auparavant, pleins de calme.

§ 13. Nous pouvons donc le répéter : le courage est un juste milieu à l'égard des choses qui peuvent inspirer à l'homme, ou la crainte, ou l'assurance, dans les conditions que nous avons indiquées. Le vrai courage affronte et supporte le danger, parce que le devoir commande de s'y porter, ou parce qu'il serait honteux de s'y soustraire. Du reste, mourir pour fuir la pauvreté, ou les tourments de l'amour, ou quelqu'évènement doulou-

*rance.* Il ne sait pas se rassurer, quand la raison dit qu'il n'y a plus à craindre.

§ 11. *A concevoir de l'espérance.* Le texte n'a qu'un seul mot, qui est beaucoup plus énergique que la périphrase qu'il m'a fallu prendre.

§ 12. *Relativement aux mêmes objets.* Les objets de crainte et d'assurance. — *Mais quand le danger est venu.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut.

13. *Mourir pour fuir la pauvreté.* Aristote condamne ici le suicide, comme l'ont fait Platon et les Pythagoriciens. — *C'est plutôt d'un lâche.*

reux, ce n'est pas d'un homme de courage; c'est plutôt d'un lâche. Ce n'est qu'une faiblesse de fuir la peine et l'épreuve; car alors, on ne supporte pas la mort, parce qu'il est beau de la supporter; on la cherche uniquement parce qu'on veut éviter le mal à tout prix.

Le courage est donc à peu près tel que nous venons de l'esquisser.

## CHAPITRE IX.

Espèces diverses de courage: il y en a cinq principales : — 1° Le courage civique : les héros d'Homère; les soldats obéissant par crainte à leur chef; — 2° Le courage de l'expérience : avantages des soldats aguerris; les soldats sont souvent moins braves que les simples citoyens; bataille d'Herméum; — 3° Le courage de la colère : effets de la colère; si elle peut réfléchir, elle devient un vrai courage; — 4° Le courage qui vient de la confiance dans le succès : intrépidité et sang-froid dans les dangers imprévus; — 5° Le courage de l'ignorance : il ne tient plus devant le vrai danger.

§ 1. Le langage ordinaire distingue encore d'autres espèces de courage, et l'on peut en énumérer cinq prin-

Cette condamnation est sévère, mais elle est juste. — *Éviter le mal à tout prix.* Une foule de faits douloureux confirment encore chaque jour cette observation.

*Ch. IX.* Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Et l'on peut énumérer.* Aristote ne veut pas dire qu'il n'y en ait point encore d'autres. Les cinq espèces qu'il distingue sont en effet

cipales. D'abord le courage civique, qui paraît se rapprocher le plus de celui que nous venons de décrire. Les citoyens, comme on peut le voir, affrontent tous les dangers pour éviter les châtiments ou les flétrissures dont la loi les menace, ou pour conquérir les distinctions qu'elle promet. Et voilà comment les peuples les plus braves de tous semblent être ceux chez qui la lâcheté est flétrie, et le courage est en honneur. § 2. Tels sont les héros que chante Homère : et, par exemple, Diomède et Hector. Hector s'écrie :

« Polydamas d'abord me fera des reproches. »

et Diomède :

« Un jour le fier Hector dirait à ses Troyens :
« J'ai fait fuir Diomède. . . . . »

§ 3. Si le courage civique se rapproche plus que tout autre de celui dont nous avons parlé en premier lieu, c'est que la vertu le produit, lui aussi, par une noble pudeur et par le désir du bien. C'est l'honneur qu'il ambitionne ; et ce qu'il craint, c'est le blâme qui serait une honte. § 4. On pourrait aussi placer sur le même rang que les citoyens, ceux qui se soumettent à la contrainte que leur imposent les ordres de leurs chefs. Ils sont

très-différentes entr'elles. — *Le courage civique.* Aristote dit précisément : « le courage politique. » Les exemples qu'il cite font mieux comprendre sa pensée. — *Celui que nous venons de décrire.* C'est-à-dire le véritable courage.

§ 2. *Hector s'écrie.* Iliade, chant XXII, v. 100 ; — *et Diomède.* Iliade, chant VIII, v. 148. Aristote répète la citation relative à Hector dans la Grande Morale et la Morale à Eudème, aux passages cités plus haut.

§ 3. *Dont nous avons parlé en*

cependant au-dessous des premiers, parce qu'ils agissent non par une louable pudeur, mais plutôt par la crainte, et que ce qu'ils veulent fuir, ce n'est pas tant la honte que le châtiment. Les chefs, maîtres de leurs inférieurs, leur font de leurs ordres une nécessité; et c'est ainsi qu'Hector peut dire :

« Celui que je surprends, s'enfuyant loin des siens,
» Ne pourra se soustraire à la dent de mes chiens. »

§ 5. C'est là ce que font aussi les généraux, quand ils ordonnent de frapper sans pitié les soldats qui reculent; ou lorsque, dans d'autres cas, ils font placer leurs troupes en avant des fossés ou d'autres obstacles de ce genre. C'est toujours une contrainte qu'ils exercent. Mais on ne doit pas être courageux par violence et nécessité ; il faut être brave uniquement, parce qu'il est beau de l'être.

§ 6. L'expérience acquise dans certains genres de dangers peut faire aussi l'effet du courage; et voilà comment Socrate a pu penser que le courage est une science.

*premier lieu.* Le courage pris dans sa grandeur et sa vérité. Voir au chapitre précédent.

§ 4. *Hector peut dire.* Aristote se trompe peut-être en mettant dans la bouche d'Hector les menaces que profère Agamemnon, Iliade, chant II, v. 391. Il cite encore ces vers, Politique, livre III, ch. 9, (page 175, de ma traduction, 2e édition); mais cette fois, il les restitue à Agamemnon. Il y a d'ailleurs dans l'une et l'autre citation des variantes avec le texte d'Homère, tel que nous l'avons aujourd'hui. Ce qui a pu donner lieu à la méprise d'Aristote, c'est qu'en effet Hector exprime la même pensée quoiqu'en termes différents dans un autre passage de l'Iliade. Voir ce passage, chant XV, v. 348 et suiv.

§ 5. *Par ce qu'il est beau de l'être.* En d'autres termes, parce que c'est le devoir.

§ 6. *Socrate a pu penser.* Voir le Lachès, pages 372, 378, 385, trad. de M. V. Cousin, et le Protagoras, p. 122, id. On voit qu'Aristote, tout en combattant la théorie de Platon,

L'expérience peut faire des braves dans bien des cas différents ; et par exemple, c'est ainsi qu'elle sert aux soldats pour les choses de la guerre ; car il y a beaucoup de circonstances à la guerre où le danger s'évanouit pour des soldats expérimentés, qui savent reconnaître la réalité en un clin d'œil ; et souvent s'ils paraissent si courageux, c'est que les autres ne savent pas précisément ce qu'il en est. § 7. Un autre résultat de l'expérience, c'est qu'elle leur apprend à faire contre l'ennemi une foule de choses et à se garantir eux-mêmes, à se défendre et à frapper ; grâce à l'habitude qu'ils ont des armes, elle leur enseigne les moyens les meilleurs tout à la fois et pour agir, et pour éviter les accidents. § 8. On dirait presque qu'ils combattent tout armés contre des gens sans armes, comme des athlètes de profession, contre des amateurs qui ne s'exercent point ; car dans les luttes de ce genre, ce ne sont pas les plus braves qui recherchent le plus volontiers le combat ; ce sont ceux qui se sentent les plus forts et qui ont les corps les plus robustes. § 9. Les soldats deviennent lâches, quand les dangers dépassent leur attente, et qu'ils se sentent trop inférieurs en nombre et en ressources militaires. Ils sont alors les premiers à fuir, tandis que les simples citoyens demeurent à leur poste et savent y mourir. Ce contraste s'est bien

cherche cependant à l'expliquer et même à la justifier sur certains points. — *C'est ainsi qu'elle sert aux soldats.* On sait tout ce que valent des soldats aguerris.

§ 7. *Un autre résultat.* Observation non moins juste.

§ 8. *On dirait donc...* Comparaison très-ingénieuse et très-vraie. Les bonnes troupes ont pour l'ennemi une sorte de mépris qui contribue beaucoup à la victoire.

§ 9. *Les soldats deviennent lâches.* L'histoire de la guerre offre mille

vu à Hermæum : les citoyens ont eu honte de fuir, et la mort leur a paru préférable à un salut payé de leur honneur. Mais les soldats se présentèrent dès l'abord au danger avec l'assurance d'être les plus forts ; et quand ils s'aperçurent qu'il n'en était rien, ils se débandèrent au plus vite, redoutant la mort plus que la honte. Or ce n'est pas là ce que fait l'homme de courage.

§ 10. Parfois encore on prend pour du courage la colère que l'on confond avec lui ; on prend pour des hommes courageux des gens qu'elle seule anime, comme elle emporte les bêtes féroces, quand elles se jettent sur ceux qui les blessent. Si l'on se méprend à ce sujet, c'est qu'en effet les gens de courage sont aussi très-faciles à la colère, et qu'il n'y a rien de tel que le courroux pour faire braver les dangers. De là vient qu'Homère a dit :

« La colère qu'il sent a redoublé ses forces. »

ou bien :

« Il réveille en son sein sa force et sa colère. »

ou bien encore :

« Une vive colère a gonflé ses narines....
» Et son sang agité bouillonnait en son cœur. »

mille exemples de ce genre. — *Hermæum.* Lieu de la Béotie, dans la ville de Coronée. Les soldats Béotiens lâchèrent pied ; et les citoyens de Coronée, qui avaient fermé les portes de leur ville pour ne pouvoir pas y rentrer en fuyant, résistèrent avec courage et se firent tuer jusqu'au dernier. Voir le commentaire d'Eustrate. — *Quand ils s'aperçurent qu'il n'en était rien.* Eustrate, d'après Ephore et d'autres historiens, attribue la fuite des soldats Béotiens à l'effroi qui les prit, quand ils se virent sans chefs.

§ 10. *La colère qu'il sent.* Iliade, chant XVI, v. 529. — *Il réveille en son sein.* Odyssée, chant XXIV, v. 318. — *Une vive colère,* id. ibid. — *Et son sang agité.* Ce vers ne se

Toutes expressions qui semblent peindre l'éveil et l'éclat de la colère.

§ 11. Les gens vraiment courageux n'agissent jamais que par le sentiment de l'honneur; seulement la colère vient à leur aide et les seconde. Les bêtes, au contraire, n'ont de courage que par l'excitation de la douleur; il faut qu'on les frappe, ou qu'elles aient peur; et elles ne vont jamais sur l'homme, quand on les laisse en paix dans leurs bois ou leurs marais. Ce n'est donc pas par courage que, traquées par la souffrance ou la colère, elles se jettent dans le danger, sans rien apercevoir de ce qui les menace. A ce compte, les ânes mêmes, quand ils ont faim, auraient du courage; car alors, on a beau les frapper, ils ne quittent pas leur pâture. Les libertins aussi, poussés par leurs désirs adultères, font bien souvent les choses les plus audacieuses.

§ 12. On ne peut donc pas dire que les sentiments qui nous poussent violemment au danger, par douleur ou par emportement, soient du courage. Toutefois, le courage qui semble le plus naturel, est celui que produit en nous la colère; et il devient même le vrai courage, quand la colère peut s'adjoindre la réflexion et le libre choix d'un but raisonnable. La colère, d'ailleurs, est toujours un

retrouve pas dans le texte actuel d'Homère.

§ 11. *Que par le sentiment de l'honneur.* C'est là en effet le vrai courage; et l'on ne peut pas dire en ce sens que jamais un animal soit courageux. — *Les ânes mêmes quand ils ont faim.* Allusion à la fameuse comparaison dont se sert Homère pour représenter Ajax aussi peu troublé des attaques des Troyens, que l'est un âne affamé par les coups des enfants qui essaient de le chasser du champ où il se repaît. — *Les choses les plus audacieuses.* Et l'on ne peut pas dire que ce soit là du courage.

sentiment pénible; la vengeance, au contraire, est un plaisir. On peut donc bien se laisser emporter à la lutte par ces passions; mais, ceci ne veut pas dire qu'on ait du courage; car alors, ce n'est pas l'honneur, ce n'est pas la raison qui nous détermine; ce n'est que la passion. Tout ce qu'on peut accorder, c'est que ces sentiments ont quelque chose d'analogue au courage.

§ 13. On n'est pas davantage courageux, quand on l'est parce qu'on a l'espoir et la confiance du succès; car ce n'est que pour avoir remporté de fréquents avantages sur de nombreux ennemis, qu'on a tant d'assurance dans les périls. Le point de ressemblance en ceci, c'est que de part et d'autre on montre de l'assurance. Mais les gens, vraiment courageux, ne puisent cette confiance que dans les nobles motifs que nous avons indiqués plus haut; les autres ne sont si résolus que parce qu'ils se croient les plus forts, et qu'ils pensent n'avoir rien à craindre pour eux-mêmes. § 14. Ils n'ont pas moins d'illusions que les gens ivres qui, eux aussi, sont toujours pleins d'espoir; mais, quand la chose ne réussit pas à leur gré, ils se mettent à fuir. Au contraire, l'homme d'un vrai courage, comme nous l'avons vu, affronte tout ce qui peut être ou sembler redoutable au cœur de l'homme,

§ 12. *Un sentiment pénible... Un plaisir.* C'est alors la douleur ou le plaisir qui nous pousse à des actes de courage; ce n'est plus le sentiment de l'honneur ou du devoir. La passion seule nous entraîne, comme le dit Aristote.

§ 13. *On n'est pas davantage courageux.* Quatrième espèce de courage. — *Le point de ressemblance.* Entre ce courage secondaire et le courage véritable. — *Indiqués plus haut.* Voir le chapitre précédent. — *Ils se croient les plus forts.* C'était le courage des soldats expérimentés, dont il vient d'être question.

§ 14. *Comme nous l'avons vu,*

parce qu'il est beau de supporter le péril, et que ce serait une honte de ne pas le faire. § 15. Voilà aussi pourquoi l'on trouve qu'il y a plus de vrai courage à conserver son intrépidité et son calme dans les dangers subits, que dans les dangers prévus longtemps à l'avance. Car l'intrépidité semble tenir alors davantage au caractère habituel, et venir beaucoup moins de la réflexion, qu'on a eu le temps de préparer. Les dangers qu'on a prévus, on peut les accepter par des considérations diverses, et au nom de la raison; mais c'est l'habitude antérieurement acquise qui seule nous détermine dans les dangers imprévus et soudains.

§ 16. Enfin, il suffit parfois d'ignorer le danger pour paraître courageux. Ceux qui ne puisent leur fermeté que dans cette ignorance, ne diffèrent pas beaucoup de ceux qui n'ont de courage que grâce à l'espoir du succès. Mais ils ont encore moins de mérite, parce qu'ils n'ont aucun respect d'eux-mêmes, tandis que les autres en ont un assez grand. Ces derniers, au moins, tiennent ferme quelques instants; mais les autres, dès qu'ils voyent qu'ils se sont trompés, et que les choses sont tout autres qu'ils ne le croyaient, se hâtent de fuir. C'est ce qui ne manqua

Dans le chapitre précédent. — *Parce qu'il est beau.* Même remarque que plus haut.

§ 15. *Dans les dangers subits.* Explication très-ingénieuse d'un fait incontestable. C'est là ce qui fait qu'on admire tant le courage de Fabricius, qui ne s'émeut pas à la vue soudaine de l'éléphant de Pyrrhus.

§ 16. *Enfin...* Cinquième et dernière espèce du courage, qui ne vient que de l'ignorance. — *Aucun respect d'eux-mêmes.* Je crois que c'est la vraie pensée d'Aristote; l'expression dont il se sert a donné lieu à beaucoup d'interprétations diverses. — *Aux Argiens.* Xénophon, Histoire grecque, livre IV, ch. 4, page 397, éd. de Firmin Didot, raconte ce fait avec quelques détails.

pas d'arriver aux Argiens, qui étaient tombés sur des Spartiates, les prenant pour des habitants de Sicyone.

§ 17. On peut déjà voir clairement, d'après ce qui précède, ce que sont les gens d'un vrai courage, et ceux qui n'en ont que la vaine apparence.

## CHAPITRE X.

Le courage est toujours fort pénible, et c'est ce qui fait qu'il mérite tant d'estime. — Les athlètes. — La vertu en général exige des sacrifices et de douloureux efforts. — Fin de la théorie du courage.

§. 1. Bien que le courage se rapporte aux sentiments de peur et d'assurance, il n'est pas dans la même relation avec ces deux sentiments. Il se manifeste davantage dans les cas où l'on peut craindre. En effet, l'homme qui, dans ces circonstances, sait garder son sang-froid et rester en face du danger ce qu'il faut être, est plus courageux que celui qui n'a que le mérite de bien distinguer les motifs faits pour le rassurer. § 2. C'est donc à la condition de supporter, ainsi qu'on l'a dit, des choses pénibles et dou-

*Ch. X.* Gr. Morale, livre I, ch. 19; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *Aux sentiments de peur et d'assurance.* Voir la remarque que j'ai faite plus haut sur ce mot « d'assurance. » — *Dans les cas où l'on peut craindre.* C'est là en effet l'opinion qu'on se fait ordinairement du courage. Du reste, les deux idées se confondent jusqu'à un certain point; et l'on ne peut se rassurer que là où d'abord il y a eu lieu de craindre.

§ 2. *Ainsi qu'on l'a dit.* C'est sans doute à quelque poëte qu'Aristote

loureuses, qu'on est appelé courageux; et, voilà pourquoi le courage étant une chose fort rude, l'éloge qu'on en fait, est parfaitement juste; car il est plus difficile d'endurer la douleur que de s'abstenir du plaisir. § 3. Néanmoins, l'on doit penser que le but du courage est toujours une très-douce chose, et que ce sont les circonstances qui l'environnent, qui seules nous en cachent le puissant attrait. On peut observer aisément un phénomène semblable dans les combats de la gymnastique. Le but que se proposent les lutteurs, leur est certainement fort doux : c'est la couronne, ce sont les honneurs qu'ils ambitionnent. Mais les coups qu'ils reçoivent, sont douloureux, parce qu'après tout, les lutteurs sont de chair et d'os. Toute la fatigue qu'ils se donnent, ne laisse pas que d'être très-pénible; et, comme les inconvénients sont nombreux, et que le but qu'on recherche est d'ailleurs assez mince, il semble qu'il n'y a rien dans tout cela de fort séduisant. § 4. S'il en est ainsi, et si l'on en peut dire autant du courage, la mort et les blessures seront pour l'homme courageux des choses pénibles; et il ne s'y exposera que s'il y est forcé. Il les affrontera, parce qu'il est beau de le faire, et que ce serait une honte de ne le faire point. Mais plus sa vertu sera parfaite, et par suite,

veut faire allusion, et peut-être au fameux vers d'Hésiode, les Œuvres et les Jours, v. 289, édit. de Firmin Didot. Voir aussi le Protagoras, p. 77, trad. de M. V. Cousin.

§ 3. *Dans les combats de la gymnastique.* Aristote ne veut pas dire d'ailleurs qu'il y ait du courage à faire de la gymnastique; il cite seulement cet exemple pour prouver qu'on se donne parfois bien des fatigues pour une assez mince récompense.

§ 4. *S'il en est ainsi... Du courage.* La comparaison n'est pas très-juste; et la récompense du courage

son bonheur complet, plus aussi, il regrettera la mort ; car c'est pour un tel homme surtout que la vie a tout son prix ; et il est privé des biens les plus précieux, en sachant tout ce qu'ils valent ; c'est là une vive douleur. D'ailleurs, il n'en est pas moins courageux ; peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère à tous ces biens l'honneur que l'on acquiert dans les combats. § 5. Du reste, dans l'exercice de toutes les autres vertus, l'action est bien loin aussi d'apporter du plaisir ; et l'on ne peut leur en trouver, qu'autant qu'on en considère le but final.

§ 6. Rien n'empêche, bien entendu, que des soldats qui ne sont pas mûs par de tels sentiments, ne soient encore les plus redoutables et les plus forts, tout en étant moins courageux et en n'ayant non plus aucune autre qualité ; mais, ces gens-là, sont prêts à braver tous les dangers et à échanger leur vie contre le plus faible salaire.

§ 7. Voilà ce que nous avons à dire sur le courage ; et l'on peut, sans trop de peine, se faire une idée assez exacte de ce qu'il est, d'après ce qui vient d'en être dit.

est très-considérable, puisque c'est la satisfaction que donne à la conscience l'accomplissement du devoir.

§ 5. *Bien loin aussi d'apporter du plaisir.* C'est la pensée de Kant dans sa fameuse apostrophe à l'idée du devoir. Je ne sais si Platon et les Stoïciens seraient de l'avis de Kant et d'Aristote. Voir la Critique de la raison pratique, page 269, trad. de M. Barni.

§ 6. *Rien n'empêche.* Il semble que cette phrase se rapporte à ce qui a été dit plus haut du courage des soldats, et qu'elle est ici hors de sa place.

La théorie du courage dans la Grande Morale et la Morale à Eudème n'offre que les mêmes traits, ou peu s'en faut, que ceux qu'on trouve ici. Aristote y distingue également cinq espèces de courage ; seulement dans la Grande Morale, ces espèces ne sont pas rangées tout à fait dans le même ordre.

## CHAPITRE XI.

De la tempérance : elle ne s'applique qu'aux plaisirs du corps, et seulement à quelques-uns de ces plaisirs. — Il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe; il n'y en a qu'indirectement dans ceux de l'odorat. — L'intempérance concerne plus particulièrement le sens du goût, et en général celui du toucher; exemple de Philoxène d'Erix. Caractère dégradant et brutal de l'intempérance; elle ne jouit même du toucher que dans certaines parties du corps.

§ 1. Parlons de la tempérance après le courage; car ce sont là, à ce qu'il semble, les deux vertus des parties irrationnelles de l'âme.

Nous avons dit que la tempérance est un sage milieu en tout ce qui regarde les plaisirs; elle se rapporte moins directement aux peines, et ce n'est pas de la même façon. C'est, d'ailleurs, encore dans les mêmes objets, que se manifeste la débauche qui franchit toutes les bornes. Mais, pour le moment, déterminons parmi les plaisirs quels sont ceux auxquels la tempérance s'applique plus particulièrement. § 2. Partageons les plaisirs, en plaisirs de l'âme et en plaisirs du corps; je prends, par exemple, l'ambi-

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre III, ch. 2.

§ 1. *Des parties irrationnelles de l'âme.* Voir plus haut la division des parties de l'âme, livre I, ch. 11, § 9. La partie irrationnelle est celle qui ne fait qu'obéir à la raison, et qui ne l'a point essentiellement en partage. C'est le siége des vertus morales; comme la partie raisonnable est le siége des vertus intellectuelles. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre II, ch. 7, § 3.

tion et l'amour de la science. Sans aucun doute, celui qui ressent l'un de ces deux sentiments, jouit vivement de la chose qu'il aime; mais son corps n'éprouve aucune passion; et c'est plutôt son âme qui les ressent. Ce n'est pas relativement aux plaisirs de ce genre, qu'on peut dire d'un homme qu'il est tempérant ou intempérant; et ce n'est pas davantage relativement aux autres plaisirs qui ne sont pas corporels. Ainsi, ceux qui aiment à bavarder et à raconter des histoires, et qui passent leurs journées aux plus futiles objets, nous pouvons bien les appeler des bavards; ce ne sont pas des intempérants, pas plus que ceux qui s'affligent sans mesure de la perte de leur argent ou de leurs amis.

§ 3. La tempérance s'applique donc aux plaisirs du corps. Mais, ce n'est pas même à tous les plaisirs corporels, sans exception; car les gens qui goûtent les plaisirs de la vue, et qui jouissent par exemple de ceux que provoquent les couleurs, les formes, la peinture, ne sont jamais appelés ni tempérants, ni intempérants. Cependant on pourrait soutenir, jusqu'à un certain point, qu'ils le sont; et il semble que, même dans les plaisirs de cette sorte, on peut ou en jouir comme il convient, ou y pécher aussi, soit par excès, soit par défaut. § 4. Même remarque pour les plaisirs de l'ouïe. On ne penserait ja-

§ 2. *Qu'il est tempérant ou intempérant.* On pourrait faire ici la même remarque que fait Aristote un peu plus bas, en ce qui concerne les plaisirs de la vue. L'ambition et l'amour de la science peuvent être poussés plus loin qu'il ne convient; on peut y pécher aussi, soit par excès soit par défaut.

§ 3. *La tempérance...* C'est là son vrai caractère, quand on la désigne d'une façon absolue, et qu'on ne l'applique pas aux qualités morales par quelque restriction de langage.

mais à appeler intempérants ceux même qui jouissent à l'excès de la musique et des œuvres de la scène, pas plus qu'on n'appellera tempérants ceux qui en jouissent comme il convient d'en jouir. § 5. On ne le dirait pas davantage, en ce qui concerne les odeurs, si ce n'est indirectement. Nous ne disons pas que ceux qui aiment l'odeur des pommes, ou des roses, ou des parfums qu'on brûle, sont intempérants en fait d'odeurs ; nous le dirions plutôt de ceux qui aiment l'odeur des essences et des ragoûts, parce que les gens intempérants se plaisent à ces odeurs, en tant qu'elles leur rappellent les choses mêmes qu'ils désirent passionnément. § 6. On pourrait voir aussi d'autres gens se plaire, quand ils ont faim, à l'odeur seule des aliments. Or, goûter des plaisirs de cette sorte est d'un homme intempérant ; car il n'y a que l'intempérant qui désire si vivement tous ces objets de jouissance. § 7. Les animaux, autres que l'homme, ne connaissent le plaisir que donnent ces émotions que d'une manière indirecte. Ainsi, les chiens n'ont pas précisément de plaisir à sentir l'odeur des lièvres ; mais ils en ont beaucoup à les manger ; et c'est l'odeur qui leur apporte cette sensation. Le lion n'a pas plaisir non plus à entendre le mugissement du bœuf ; il a plaisir à le dévorer. Mais il a senti, en entendant cette voix, que le bœuf est tout proche ; et c'est alors cette voix

§ 5. *Si ce n'est indirectement.* C'est-à-dire par les souvenirs que ces odeurs provoquent, ou par les sensations qu'elles éveillent. — *Les choses mêmes qu'ils désirent passionnément.* Ici les plaisirs de l'amour ; là les mets recherchés.

§ 6. *Quand ils ont faim.* Il semble que la sensation est alors excusable en ce qu'elle est involontaire.

§ 7. *Les animaux autres que l'homme.* Il est évident que les animaux ne sont jamais intempérants, puisqu'ils ne peuvent résister à l'ins-

seule qui semble lui faire plaisir; de même, ce n'est pas parce qu'il voit ou qu'il rencontre « un cerf ou quelque » chèvre sauvage », qu'il est si joyeux; c'est parce qu'il va dévorer sa proie.

§ 8. La tempérance, on le voit donc, et l'intempérance s'appliquent à ces plaisirs qui sont communs aussi aux autres animaux; et voilà comment on dit que les passions de l'intempérance sont indignes de l'homme, et qu'elles sont brutales. § 9. Les sens auxquels ces plaisirs répondent, sont le toucher, et le goût; et même le goût ne paraît y jouer qu'un rôle fort limité, ou tout à fait nul. Il ne peut servir qu'à juger des saveurs. C'est bien ce que font ceux qui dégustent les vins, ou qui goûtent les mets en les apprêtant; mais ils ne prennent pas plaisir à cette dégustation, ou du moins, ce n'est pas en elle que les intempérants trouvent le leur; c'est dans la jouissance même, qui ne se produit jamais que par le toucher dans les plaisirs du manger et du boire, comme dans ceux qu'on appelle les plaisirs de Vénus. § 10. Aussi, un gourmand célèbre, Philoxène d'Erix, souhaitait-il que son gosier devint plus

tinct qui les mène. — *Un cerf ou quelque chèvre sauvage.* Ce sont les expressions même dont se sert Homère, Iliade, chant III, vers 23, en peignant la joie d'un lion qui va pouvoir assouvir sa faim.

§ 8. *Qui sont communs aussi aux autres animaux.* C'est-à-dire les plaisirs du corps, sans que d'ailleurs on puisse attribuer aux animaux la tempérance ou l'intempérance.

§ 9. *Un rôle fort limité ou tout à fait nul.* Cette observation semble inexacte, et l'intempérance dans une foule de cas ne s'applique qu'au sens du goût. Mais Aristote réduit les plaisirs du goût à ceux du toucher, parce que les aliments touchent directement le palais. Cette assimilation me paraît très-contestable, et je crois qu'il eût mieux valu conserver la distinction ordinaire.

§ 10. *Philoxène d'Erix.* Beaucoup de manuscrits omettent le nom propre; dans la Morale à Eudème, livre III, ch. 2, on cite également ce

long que celui d'une grue, croyant avec raison que son plaisir de gloutonnerie venait du seul toucher. Le toucher, qui est le plus commun de tous les sens, est le vrai siége de l'intempérance ; et c'est là ce qui fait qu'elle doit paraître d'autant plus blâmable ; car, lorsqu'on s'y livre, ce n'est pas en tant qu'homme, c'est en tant qu'animal. Il y a donc quelque chose de brutal à jouir de ces plaisirs-là, et surtout à s'y complaire exclusivement. On y perd alors les plus relevés des plaisirs qui peuvent être donnés par le toucher ; je veux dire, ceux que produisent les exercices et les frictions dans les gymnases, avec la chaleur vivifiante qu'on y puise ; car le toucher, tel qu'en jouit l'intempérant, n'est pas dans le corps tout entier ; il n'est que dans certaines parties du corps toutes spéciales.

gourmand célèbre. Peut-être faut-il traduire simplement Philoxène, fils d'Erixis. J'ai préféré l'autre sens ; Erix ou Eryx est, comme on sait, une ville de Sicile ; et la cuisine sicilienne avait grand renom dans l'antiquité. — *Le plus commun de tous les sens.* Tous les animaux sans exception l'ont ainsi que l'homme. — *Les exercices et les frictions.* Il est assez singulier de les placer parmi les plaisirs, et surtout d'en faire des plaisirs relevés, même pour le toucher. C'est un goût particulier.

## CHAPITRE XII.

Suite de la tempérance : désirs naturels et généraux ; désirs particuliers et factices ; on pèche rarement en fait de désirs naturels ; on pèche le plus souvent par les passions particulières, en s'y livrant dans des conditions peu convenables. — La tempérance dans les douleurs est plus difficile à définir que pour les plaisirs. — L'insensibilité à l'égard des plaisirs est chose très-rare, et n'a rien d'humain. — Portrait de l'homme vraiment tempérant.

§ 1. Parmi les désirs qui peuvent passionner l'homme, les uns sont évidemment communs à tous les êtres ; les autres nous sont particuliers, et ils sont acquis par suite d'un acte de notre volonté qui nous les impose. Le plaisir de la nourriture, par exemple, est purement naturel ; car tout homme désire de la nourriture, sèche ou liquide, quand il éprouve le besoin. Souvent il sent à la fois ces deux désirs, comme ils sent aussi, ajoute Homère, « le dé- » sir d'une compagne, quand il est jeune et dans toute la » vigueur de l'âge. » § 2. Mais tout le monde n'éprouve pas indistinctement tels ou tels désirs ; tout le monde n'a pas les mêmes goûts ; et voilà comment en ceci il semble qu'il y ait quelque chose qui est nôtre : ce qui n'em-

*Ch. XII.* § 1. *Ajoute Homère.* Iliade, chant XXIV, v. 129. Je n'ai pas traduit en vers, parce qu'Aristote ne cite pas de vers précisément.

§ 2. *Quelque chose qui est nôtre.* Peut-être Aristote s'arrête-t-il un peu trop à un fait aussi simple et aussi évident.

pêche pas d'ailleurs que le désir ne soit au fond parfaitement naturel. Les plaisirs des uns ne sont pas les plaisirs des autres; et, pour chacun de nous, il est certaines choses qui sont plus douces que certaines autres choses prises au hasard. § 3. En fait de désirs naturels, il est donc assez rare de pécher; et encore le plus souvent, ce n'est qu'en un seul sens que l'on pèche, c'est-à-dire, par excès. Ainsi, manger ou boire les aliments même les plus vulgaires, jusqu'à ce qu'on soit rassasié outre mesure, c'est aller, par la quantité que l'on prend, au-delà de tout ce que la nature réclame, puisqu'elle se contente de nous donner le simple désir de satisfaire le besoin. Aussi, appelle-t-on gloutons et ventrus ceux qui satisfont ce désir au-delà du nécessaire; et ce sont presque toujours des natures ignobles qui se dégradent par ce vice.

§ 4. Mais, c'est surtout en fait de plaisirs spéciaux que la plupart des hommes commettent des fautes, et les fautes les plus diverses; car les gens qui reçoivent des appellations si différentes, suivant les passions qui les emportent, se rendent coupables, soit pour aimer des choses qu'il ne faut pas aimer, soit pour les aimer sans bornes, soit pour en jouir grossièrement, comme le vulgaire, soit pour en jouir comme il ne convient pas d'en jouir, ou dans un moment peu convenable. Or, les gens

§ 3. *Il est donc assez rare de pécher.* Les goûts contre nature sont en effet des goûts exceptionnels.

§ 4. *En fait de plaisirs spéciaux.* Aristote a distingué plus haut les plaisirs en deux classes: ceux qui sont communs à tous les animaux, et ceux qui sont spéciaux à l'homme. On peut entendre aussi ceux qui sont personnels à tels ou tels individus; et ce dernier sens est peut-être préférable.

intempérants commettent des excès à tous ces points de vue. Tantôt ils se plaisent à certaines choses qui ne devraient pas leur plaire; car elles sont détestables; et tantôt, si ce sont des choses dont la jouissance est permise, ils la poussent au-delà des bornes, et la prennent comme les gens les plus grossiers.

§ 5. Ceci suffit pour qu'on voie bien clairement que l'intempérance est un excès en fait de plaisirs, et qu'elle est blâmable.

§ 6. Quant aux peines, il ne suffit pas, comme pour le courage, de savoir les endurer pour mériter le titre de tempérant; et pour mériter celui d'intempérant, de ne pas savoir les supporter. Seulement, en ceci, l'intempérant est l'homme qui s'afflige plus qu'il ne faut de n'avoir pas ce qui lui plaît; et l'on peut dire, en ce sens, que c'est le plaisir qui fait sa peine. D'autre part, on mérite le nom de tempérant et de sage, si l'on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir et de la privation qu'on endure. Au contraire, l'intempérant désire avec ardeur tout ce qui peut lui plaire, et surtout ce qui lui plaît le plus; sa passion seule le conduit et l'emporte à préférer l'objet de ses désirs au reste des choses qu'il sacrifie. Aussi, ressent-il la peine la

§ 5. *En fait de plaisirs.* D'après ce qui précède, il serait plus exact de limiter et de dire : « de certains plaisirs. »

§ 6. *Il ne suffit pas... de savoir les endurer.* Il faut de plus les endurer avec une certaine modération, qui constitue précisément la tempérance. Mais au fond la tempérance ne s'adresse guères qu'au plaisir, et l'on ne dira pas d'un homme qu'il est tempérant parce qu'il sait dominer sa douleur. Il est probable que cette nuance de langage n'était pas choquante dans la langue grecque, comme elle l'est dans la nôtre. — *Si l'on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir.* En ce sens, le mot de tempérant est applicable en français à peu près comme en grec.

plus vive, et tout le temps qu'il désire, et quand il manque l'objet de ses vœux; car le désir est toujours accompagné d'un sentiment de peine. J'avoue, d'ailleurs, qu'il est assez étrange de dire que ce soit le plaisir qui fasse de la peine.

§ 7. Il n'y a pas beaucoup de gens qui pèchent par défaut du côté des plaisirs, et qui en jouissent moins qu'il ne convient. Une pareille insensibilité n'appartient guère à la nature de l'homme. Les autres animaux, tout au moins, discernent leurs aliments, aimant les uns, et repoussant les autres. Mais, s'il y a un être pour qui rien ne soit un objet de plaisir, et qui éprouve pour toutes choses la plus réelle indifférence, cet être là est tout à fait en dehors de l'humanité. Il n'y a pas de nom pour lui, parce que de fait il n'existe point.

§ 8. L'homme sage et tempérant sait tenir ici le milieu convenable; il ne goûte pas ces plaisirs qui passionnent si violemment l'intempérant; et il sentirait plutôt de la répugnance pour ces désordres. En général, il ne jouit point de ce dont il ne faut pas jouir; il ne jouit avec emportement de quoique ce puisse être; de même, qu'il ne s'afflige pas non plus outre mesure d'une privation. Ses désirs sont toujours également modérés, et il ne dépasse jamais les justes bornes. Il ne forme pas davantage des vœux intempestifs; et en général, il évite toutes les fautes de ce genre. Il recherche avec mesure, et de la manière qui convient, tous les plaisirs qui contribuent à la santé et au

§ 7. *Qui pèchent par défaut.* Aristote n'insiste peut-être pas assez sur cette faiblesse de la nature humaine, que Platon a mise dans tout son jour et signalée avec tant de sagesse.

§ 8. *L'homme sage et tempérant.* Ce portrait de la tempérance est d'une concision et d'une beauté très-

bien-être; il prend même tous les autres plaisirs qui ne nuisent point à ceux-là, et qui ne sont, ni contre les convenances, ni au-dessus de sa fortune. Car celui qui se laisserait aller ainsi, estimerait de tels plaisirs plus qu'ils ne valent. Mais le sage n'a pas cette faiblesse, et il ne fait jamais que ce que veut la droite raison.

## CHAPITRE XIII.

Comparaison de l'intempérance et de la lâcheté; l'intempérance paraît être plus volontaire, parce qu'elle n'est que le résultat du plaisir, que l'homme recherche naturellement. — Intempérance et désordre des enfants; il faut que l'homme soumette ses désirs à la raison, comme l'enfant doit se soumettre aux ordres de son précepteur. — Fin de la théorie de la tempérance.

§ 1. Il semble que l'intempérance est un acte plus volontaire que la lâcheté; elle est produite par le plaisir, tandis que l'autre est toujours causée par une douleur; et l'homme recherche le premier de ces deux sentiments, tandis qu'il fuit le second. § 2. Ajoutez que la peine bouleverse et détruit la nature de l'être qui la subit, au lieu que le plaisir ne produit rien de pareil ; il dépend donc davantage

remarquables. — *Ce que veut la droite raison.* Ce principe est devenu la formule générale du Stoïcisme ; et en réalité tous les principes de la morale sont contenus dans celui-là. Platon, avant Aristote, y avait déjà donné cette importance supérieure.

*Ch. XIII.* § 1. *Plus volontaire que la lâcheté.* L'analyse de la tempérance étant venue après celle du

de notre volonté ; et, voilà comment il peut nous attirer des reproches plus légitimes. On s'habitue plus facilement aux sensations qu'il donne. Les occasions de plaisir qui se présentent dans la vie, sont nombreuses ; et ces habitudes semblent sans danger, tandis que c'est tout le contraire pour les objets de crainte. § 3. Toutefois, la lâcheté ne semble pas être également volontaire dans tous les cas, quand on les examine en détail. Si directement elle n'est pas elle-même une douleur, du moins les circonstances dans lesquelles elle se produit, causent une peine qui met l'homme hors de lui ; elle le pousse jusqu'à jeter ses armes ou à commettre d'autres actes aussi déshonorants ; et c'est là ce qui fait qu'elle paraît être alors une véritable violence. § 4. Pour l'intempérant, c'est tout le contraire ; chacun des actes particuliers auxquels il se laisse aller, sont volontaires, puisqu'ils sont l'effet de son désir et de son penchant. Mais, le résultat général l'est moins ; car personne ne désire être intempérant et débauché. § 5. Nous appliquons même ce mot d'intempérance et de désordre

courage, il semble assez naturel de comparer aussi les deux contraires, l'intempérance et la lacheté.

§ 2. *Des reproches plus légitimes.* La lâcheté attire cependant d'ordinaire plus de reproches que l'intempérance ; elle semble plus méprisable, et plus contraire à la dignité de l'homme.

§ 3. *Également volontaire dans tous les cas.* C'est peut-être là ce qui la rend si déshonorante. L'homme semble avoir abdiqué ; et la bête seule domine en lui, prête à se laisser emporter à tous les instincts qui la dominent et la dégradent. — *Qui met l'homme hors de lui.* Et l'empêche de se maîtriser, même dans les occasions les plus graves où le devoir l'ordonne. — *Une véritable violence.* C'est vrai ; mais il fallait dès longtemps apprendre à se dompter.

§ 4. *Mais le résultat général l'est moins.* Cette observation peut s'appliquer aussi exactement à tous les autres vices ; et c'est en ce sens que Platon avait dit que le vice est involontaire.

incorrigible aux fautes des enfants ; car elles ont de l'analogie. Laquelle des deux fautes a donné son nom à l'autre, peu importe pour le moment; mais il est évident que, chronologiquement, la seconde a reçu son appellation de la première. § 6. Ce n'est pas sans raison, ce semble, qu'on a détourné ainsi le sens de ce mot; car il convient de tempérer et de corriger tout ce qui peut donner le goût des choses basses, et se développer ensuite d'une manière fâcheuse. Or, c'est là précisément le cas où sont et le désir et l'enfant. Les enfants, non plus, ne vivent que de désir et de passion; et rien n'égale en eux leur amour effréné pour le plaisir. § 7. Si donc, cette partie de l'âme n'est pas docile et soumise à celle qui lui doit commander, elle peut aller fort loin; car le goût du plaisir est insatiable, et il naît de tous côtés dans le cœur de l'insensé, que la raison ne conduit pas. De plus, toute application du désir augmente encore l'habitude morale qui lui correspond; et une fois que ces passions ont grandi, et se sont fortifiées jusqu'à la violence, elles chassent même la raison tout à fait. Il faut donc que toujours les désirs soient mo-

§ 5. *Aux fautes des enfants.* Notre langue ne se prête pas comme la langue grecque à cette assimilation; et l'on ne peut appeler des enfants intempérants, quelles que soient leur pétulance et leur indocilité. — *A reçu son appellation de la première.* C'est le même mot, en grec, qui s'applique dans ces deux cas, que nous avons mieux fait de distinguer.

§ 6. *Qu'on a détourné ainsi le sens de ce mot.* Ainsi, dans la langue grecque elle-même, les deux idées sont assez différentes pour que le même mot ne puisse pas s'appliquer de l'une à l'autre sans quelque déviation. — *Le désir et l'enfant.* C'est ce rapprochement qui a suggéré une expression identique.

§ 7. *Cette partie de l'âme.* Qui n'a pas la raison par elle-même, et qui est seulement capable d'obéir à la raison. — *Il faut donc que toujours.* Maxime d'une profonde sa-

dérés, peu nombreux, et qu'ils n'aient rien de contraire à la raison. § 8. Quand on sait obéir à ses ordres, on est ce qu'on peut appeler docile, corrigé et tempérant; et cette soumission que l'enfant doit montrer dans toute sa conduite pour les ordres de son précepteur, est celle qu'en nous la partie passionnée de l'âme doit toujours avoir pour la raison. § 9. Ainsi, dans l'homme tempérant, la partie passionnée de son être, ne doit jamais concevoir que des désirs conformes à la raison qui les approuve; car le sage, comme la raison, n'a point d'autre but que le bien; il ne désire que ce qu'il faut, il le désire comme il faut, et quand il faut le désirer; et c'est là aussi précisément ce que la raison ordonne.

§ 10. Voilà ce que nous avions à dire sur la tempérance.

gesse, qui peut dans l'éducation des enfants trouver les applications les plus fécondes, aussi bien que dans la vie.

§ 8. *Ce qu'on peut appeler docile, corrigé.* J'ai pris des mots qui pussent s'appliquer aussi à l'enfant, afin de continuer par là la comparaison qu'a faite Aristote. — *La partie passionnée,* Et privée de raison. Voir plus haut, livre I, ch. 11, § 9.

§ 9. *Que des désirs conformes à la raison.* Aristote ne demande pas à la nature humaine plus qu'elle ne peut faire. Il est certain que dans une âme bien réglée et formée dès longtemps aux habitudes de la vertu, les désirs finissent par s'épurer et se régulariser ainsi qu'elle. Ils ne sont ni dépravés ni surtout irrésistibles.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

# LIVRE IV.

ANALYSE DE DIFFÉRENTES VERTUS.

## CHAPITRE PREMIER.

De la libéralité : définition de la libéralité; la prodigalité, l'avarice. Caractères généraux de la libéralité; vertus accessoires qu'elle suppose. — La libéralité doit se mesurer à la fortune de celui qui donne. — Le libéral ne ressent pas trop vivement les pertes d'argent; il est facile en affaires. — La prodigalité est beaucoup moins blâmable que l'avarice, bien qu'elle ait quelquefois les mêmes effets. — L'avarice est incurable; nuances diverses de l'avarice.

§ 1. Après l'intempérance, parlons de la libéralité; elle est, on peut dire, le sage milieu dans tout ce qui regarde la richesse. Quand on loue quelqu'un d'être libéral et généreux, ce n'est point pour ses hauts faits à la guerre, ni pour les actes qu'on admire dans le sage, ni pour son équité dans les jugements; mais c'est pour la manière

*Ch. I.* Gr. Morale, livre I, ch. 22; Morale à Eudème, livre III, ch. 4.

§ 1. *Après la tempérance.* Dans la Grande Morale, comme dans la Morale à Eudème, après la théorie de l'intempérance vient celle de la douceur; et après cette dernière, celle de la libéralité. Dans la Morale à Nicomaque, la théorie de la douceur est rejetée après celle de la magnanimité. Voir plus loin dans ce livre quatrième, le chapitre 5. — *Ni pour son équité dans les jugements.* On pourrait comprendre aussi : « ni

dont il donne et reçoit les richesses, et surtout dans la manière dont il les donne. § 2. Nous appelons richesse tout ce dont la valeur se mesure par la monnaie et l'argent. § 3. La prodigalité et l'avarice, ou illibéralité, sont les excès et les défauts en ce qui concerne les richesses. On applique toujours l'idée d'avarice à ceux qui attachent plus d'importance qu'il ne faut aux biens de la fortune. Mais, parfois, l'on mêle l'idée de prodigalité avec celle d'intempérance à laquelle on la transporte; car nous appelons aussi prodigues les gens qui, ne sachant pas se dominer, dépensent follement pour satisfaire leur intempérance. § 4. Ces gens-là nous semblent les plus vicieux, parce qu'en effet ils réunissent plusieurs vices à la fois; mais cependant, le nom de prodigues qu'on leur donne, n'est pas celui qui proprement leur convient. § 5. Le prodigue véritable n'a qu'un vice tout spécial, celui de dissiper sa fortune; le prodigue, comme l'indique l'étymologie même, dans la langue grecque, est celui qui se ruine

pour la justesse de son jugement. »

§ 2. *Nous appelons richesse.* Cette définition, bien qu'elle ne soit pas irréprochable, est peut-être encore la moins imparfaite qu'on puisse donner.

§ 3. *L'avarice ou illibéralité.* Aristote dit seulement : illibéralité. J'ai du reste adopté ce mot, que n'approuverait pas l'Académie, parce que étymologiquement il correspond tout à fait au mot grec. — *Plus d'importance qu'il ne faut.* A ce compte, le nombre des avares serait très-grand. Aristote aurait pu prendre une expression un peu moins générale.

§ 4. *Celui qui proprement leur convient.* C'est que le vice principal en eux, c'est l'intempérance, et non pas la prodigalité.

§ 5. *Comme l'indique l'étymologie..* J'ai cru devoir ajouter toute cette phrase, pour faire mieux sentir le rapprochement des idées, qui n'est pas aussi sensible en français que dans la langue grecque. Le mot grec que nous rendons par prodigue, signifie d'après l'étymologie. « celui qui ne sait pas se conserver, sauver sa for-

de son plein gré. La dissipation insensée de son propre bien est une sorte de destruction de soi-même, puisqu'on ne peut vivre que de ce qu'on a. C'est là le sens vrai dans lequel il faut entendre le mot de prodigalité.

§ 6. Mais toutes les choses dont l'homme tire un emploi quelconque, peuvent recevoir un bon ou un mauvais emploi; et la richesse est une de ces choses qu'on peut employer. Or, on se sert le mieux possible d'une chose, quand on a la vertu spéciale à cette chose; et celui qui a la vertu relative aux richesses, se servira le mieux aussi de la fortune. Celui-là est précisément l'homme généreux et libéral. § 7. L'usage des richesses ne peut être, à ce qu'il semble, qu'une dépense ou un don. Recevoir et conserver, c'est plutôt la possession que l'usage. Ainsi, le propre de la libéralité, c'est plutôt de donner quand il faut, que de recevoir quand il le faut, et de ne pas recevoir quand il ne le faut pas. La vertu consiste beaucoup plus à faire du bien qu'à en recevoir soi-même, beaucoup plus à faire de belles choses qu'à ne pas en faire de honteuses. § 8. Or, qui ne voit que dans l'acte de donner, se réunissent nécessairement ces deux conditions, et de

tune. » — *Le mot de prodigalité.* Ce mot n'a pas en français, non plus qu'en latin, la nuance très-expressive qu'a le mot grec.

§ 6. *L'homme généreux et libéral.* A un autre point de vue, on pourrait croire que la vertu spéciale à la richesse, c'est la conservation. La pensée d'Aristote est plus noble; et à la bien prendre, elle est aussi plus vraie. La richesse est faite pour être employée bien plus encore que pour être gardée, ainsi qu'Aristote le dit lui-même un peu plus bas.

§ 7. *L'usage... la possession.* Cette distinction est très-juste, et la richesse qu'on n'emploie pas, est à peu près inutile. Voir la Politique, liv. I, ch. 3, page 33, de ma traduction, 2e édition. — *La vertu.* Ou le mérite, en s'exprimant d'une manière plus générale.

faire du bien et de faire une belle chose? Qui ne voit que dans le fait d'accepter, on se borne à recevoir un bienfait, ou à ne faire qu'une chose qui n'est pas honteuse? Qui ne voit que la reconnaissance, s'adresse à celui qui donne, et non point à celui qui ne reçoit pas, et que la louange est bien plutôt encore réservée pour le premier? § 9. D'autre part, il est plus facile de ne pas recevoir que de donner, parce qu'on est moins porté, en général, à se priver de ce qu'on a qu'à refuser le bienfait d'un autre. § 10. Les hommes qu'on peut justement appeler généreux, sont donc ceux qui donnent; ceux qui n'acceptent pas ce qui leur est offert, ne sont pas loués pour leur libéralité, bien qu'on puisse encore les louer de leur justice. § 11. Ceux qui reçoivent les dons qu'on leur fait, ne méritent absolument aucune louange. La libéralité est peut-être de toutes les vertus celle qui se fait le plus aimer, parce que ceux qui la possèdent sont utiles à leurs semblables; et qu'on l'est surtout en donnant.

§ 12. Mais toutes les actions que la vertu inspire sont belles, et toutes elles sont faites en vue du bien et du beau. Ainsi, l'homme libéral et généreux donnera, parce qu'il est beau de donner; et il donnera convenablement, c'est-à-dire à ceux à qui il faut donner, autant qu'il faut,

§ 8. *Et non point à celui qui ne reçoit pas.* Parfois ceci peut n'être pas très-exact. Aristote entend sans doute qu'on ne reçoit pas, quand on n'a aucun droit à recevoir; car si l'on refusait une chose due, ce serait un bienfait qui mériterait de la reconnaissance. — *La louange,* Et l'estime qui vaut encore mieux.

§ 11. *Celle qui se fait le plus aimer.* Il faut de plus que la libéralité soit accompagnée de bienveillance; ce qui est d'ailleurs assez ordinaire. Mais il y a un talent de bien donner; et il est des gens qui donnent beaucoup sans savoir se faire aimer.

§ 12. *Du bien et du beau.* Le texte dit simplement: «du beau». Les deux

quand il faut, et avec toutes les autres conditions qui constituent un don bien fait. § 13. J'ajoute qu'il fera ses dons avec plaisir, ou du moins sans aucune peine ; car, tout acte qui est conforme à la vertu, est agréable; ou du moins, il est exempt de peine, et ne peut jamais être positivement pénible. § 14. Quand on donne à qui l'on ne doit pas donner, ou quand on ne donne pas, parce qu'il est beau de donner, et qu'on fait un don par tout autre motif; on n'est pas réellement généreux, et l'on doit être appelé d'un autre nom, quel qu'il soit. Celui qui donne avec un sentiment de peine, n'est pas généreux davantage ; car s'il l'osait, il préférerait son argent à la belle action qu'il fait; et ce n'est pas là le sentiment d'un homme vraiment libéral. § 15. Il ne recevra pas non plus de qui il ne doit pas recevoir; car accepter un don à ces conditions douteuses, n'est pas le fait de quelqu'un qui n'estime pas beaucoup la richesse. § 16. S'il ne reçoit point, il ne demandera pas non plus; car il n'est pas d'un homme qui sait faire du bien aux autres, de se laisser si facilement obliger lui-même. § 17. Il ne prendra de l'argent que là où il faut en prendre, c'est-à-dire, sur ses propres biens. Non pas qu'à ses yeux, il y ait en ceci rien de

mots que j'ai employés m'ont paru nécessaires pour rendre la force de l'expression grecque.

§ 13. *Ou du moins sans aucune peine.* Cette restriction ne paraît pas très-exacte. L'homme vraiment libéral a très-grand plaisir à donner. C'est ce qu'Aristote reconnaît lui-même un peu plus bas.

§ 14. *Parce qu'il est beau de donner.* Voilà l'unique motif de la libéralité véritable.

§ 15. *Il ne recevra pas non plus.* La libéralité s'applique moins bien dans ce cas ; et comme l'a remarqué déjà Aristote, elle consiste bien plus à donner qu'à ne pas recevoir.

§ 16. *Il ne demandera point.* Ceci

très-beau, mais uniquement, parce que c'est chose absolument nécessaire pour avoir la possibilité de donner. Aussi, ne négligera-t-il pas sa fortune personnelle, puisque c'est là qu'il doit trouver le moyen d'aider les autres dans l'occasion. Il ne la prodiguera pas non plus au premier venu, afin d'avoir à donner à qui il faut, quand il faut, et tout ce qu'il faut, pour satisfaire à l'honneur. § 18. Il est aussi très-digne d'un cœur libéral de donner beaucoup, et même à l'excès, de façon à ne garder que la moindre part pour soi-même ; c'est bien le fait d'une âme généreuse de ne pas regarder à soi. § 19. Du reste, la libéralité doit s'apprécier toujours selon la fortune. La vraie libéralité consiste, non pas dans la valeur de ce qui est donné, mais dans la position de celui qui donne ; elle offre ses dons suivant sa richesse ; et rien ne s'oppose à ce que celui qui donne moins, soit en réalité plus généreux, s'il prélève ses dons sur une moindre fortune.

§ 20. On se montre en général plus généreux, quand on n'a point acquis sa fortune soi-même et qu'on l'a reçue des autres par héritage ; car alors on n'a jamais connu le besoin ; et chacun tient toujours bien davantage à ce qu'il a produit lui-même, comme on le voit assez par

est vrai ; mais ce trait appartient peut-être plutôt encore au magnanime qu'au libéral.

§ 17. *Ne négligera-t-il pas.* Aristote ne dit pas qu'il soignera sa fortune ; il dit seulement qu'il ne la négligera pas.

§ 18. *Et même à l'excès.* C'est peut-être, en ce cas, de la prodigalité, bien qu'on dépense alors pour les autres, et non point pour soi-même.

§ 19. *Doit s'apprécier toujours selon la fortune.* Condition essentielle pour bien juger de la moralité de l'agent.

§ 20. *On se montre en général plus généreux.* Toute cette pensée est empruntée à Platon, République,

l'exemple des parents et des poètes. L'homme libéral a d'ailleurs grand'peine à s'enrichir, parce qu'il n'est porté ni à recevoir, ni à garder ; et que loin de là, il est enclin à faire part de ce qu'il a ; et que, n'estimant pas les richesses en elles-mêmes, il ne les apprécie qu'autant qu'elles lui permettent de donner. § 21. Voilà ce qui explique ces reproches si souvent adressés à la fortune, d'enrichir le moins ceux qui seraient les plus dignes d'être riches. Mais l'on voit à ceci une assez bonne raison ; c'est qu'il en est de l'argent comme de tout le reste : il n'est pas possible d'en avoir, quand on ne se donne aucune peine pour s'en procurer. § 22. Toutefois, l'homme libéral ne donne point à qui il ne doit pas donner, ni dans les occasions où il ne serait pas convenable d'offrir un don ; il ne manque à aucune des convenances que nous avons indiquées ; car alors il ne ferait plus un acte de libéralité ; et s'il dépensait aussi mal son argent, il n'en aurait plus à dépenser dans les circonstances où il serait convenable de le faire. § 23. Je le répète, on n'est vraiment libéral qu'à la condition de dépenser selon son bien et comme il convient. Celui qui va au-delà de ce qu'il peut, est un prodigue ; et ceci explique comment on ne peut pas dire des tyrans qu'ils soient prodigues : c'est que leurs richesses sont en

livre I, page 8, trad. de M. V. Cousin. — *Des parents et des poètes.* C'est la comparaison même que fait Platon.

§ 21. *Voilà ce qui explique.* Observation fort ingénieuse, et qui se vérifie assez souvent.

§ 23. *Des tyrans qu'ils soient prodigues.* Cette observation n'était peut-être pas déjà fort exacte, quand elle s'appliquait aux tyrans des cités grecques. Elle ne l'est plus du tout, si on l'applique à un certain nombre d'empereurs romains, plus riches sans

général si énormes, qu'il leur est difficile, à ce qu'il semble, de les épuiser, malgré toutes les profusions et les folles dépenses qu'ils peuvent faire.

§ 24. Ainsi, la libéralité étant un sage milieu dans tout ce qui touche aux richesses, qu'on les donne ou qu'on les reçoive, le libéral ne donnera et ne recevra que quand il faut et qu'autant qu'il faut, dans les petites choses aussi bien que dans les grandes ; et j'ajoute que ce sera toujours avec plaisir. D'autre part, il recevra quand il faut recevoir et autant qu'il faut recevoir. C'est que la vertu qui le distingue, étant un milieu relativement à ces deux actes de donner et de recevoir, tout différents qu'ils sont, il se montrera dans l'un comme dans l'autre tout ce qu'il doit être. Quand on sait bien donner, c'est une conséquence toute naturelle qu'on sache également recevoir bien ; s'il en était autrement, recevoir serait ici un contraire de donner et non pas une conséquence. Mais les qualités qui se suivent peuvent se trouver à la fois dans le même individu, tandis que les contraires évidemment ne peuvent jamais être dans ce cas.

§ 25. Quand il arrive à l'homme libéral de faire une dépense déplacée ou peu convenable, il en ressent de la tristesse ; mais c'est avec modération, et comme il convient, puisque c'est le propre de la vertu de ne s'affliger et de ne se

doute que ces petits tyrans, et qui doivent certainement passer pour des prodigues. Quelque immenses que soient les richesses dont on dispose, on peut toujours ou les prodiguer, ou les administrer avec sagesse. — *A ce qu'il semble.* Plus d'un exemple aurait pu très-probablement prouver à Aristote que cette restriction de sa pensée était nécessaire.

§ 24. *Ce sera toujours avec plaisir.* Ceci répète en partie ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 13. — *Les contraires évidemment.* Voir dans

réjouir que pour ce qui le mérite, et dans une juste mesure. § 26. Le libéral aussi est très-facile en affaires ; il se laisse même assez aisément léser, précisément parce qu'il fait peu de cas de l'argent, et qu'il serait bien plus peiné de n'avoir pas fait la dépense qu'il devait faire, que d'avoir fait une dépense inutile. En ceci, il n'est pas du tout de l'avis de Simonide. Le prodigue, sur tous ces points, n'est pas non plus exempt d'erreur ; il ne sait ni se réjouir ni s'affliger de ce qu'il faut, et comme il le faut. Du reste, la suite nous montrera encore mieux tout ceci.

§ 27. Nous avons établi plus haut qu'en fait de libéralité, l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice ; et qu'elles se produisent à deux égards : donner et recevoir. Nous confondons d'ailleurs dépenser et donner. La prodigalité est donc en excès pour donner et ne recevoir point ; elle est en défaut pour recevoir. L'avarice au contraire est en défaut pour donner et en excès pour prendre, toujours bien entendu dans les très-petites choses. § 28. Ainsi, les deux conditions de la prodigalité ne peuvent pas aller de

les Catégories, ch. 10 et 11, la théorie des contraires, page 109 et suiv. de ma traduction.

§ 26. *De l'avis de Simonide.* Simonide interrogé par la femme d'Hiéron lui répondit qu'il préférait l'argent à la sagesse. Voir la Rhétorique, liv. II, ch. 16, p. 1391, a, 10, de l'édition de Berlin. C'est sans doute à ce mot qu'Aristote veut ici faire allusion. Simonide disait encore qu'il préférait enrichir ses ennemis après sa mort, que d'avoir besoin de ses amis durant sa vie. On sait d'ailleurs que Simonide était renommé pour son avarice. C'est lui le premier, dit-on, qui a vendu la louange et fait trafic de la poésie auprès des tyrans et des riches. *Ni se réjouir, ni s'affliger.* En ce qui concerne l'argent et les dépenses qu'il peut faire.

§ 27. *Toujours dans les très-petites choses.* La cupidité, quand elle s'exerce en grand, prend un autre nom que celui d'avarice. — *Aux simples particuliers.* Par oppo-

pair bien longtemps ; car il n'est pas facile de donner à tout le monde quand on ne reçoit de personne, et la fortune manque bien vite aux simples particuliers, quand ils veulent donner avec cette profusion qui caractérise à bon droit ceux qu'on appelle des prodigues. § 29. Du reste, ce vice doit paraître beaucoup moins blâmable que celui de l'avarice. L'âge, la détresse même peuvent assez aisément corriger le prodigue, et le ramener au juste milieu ; il a des qualités du libéral, qui donne et ne reçoit pas, sans savoir d'ailleurs les exercer l'une et l'autre, quand il faut, ni convenablement. Mais il lui suffirait de contracter des habitudes raisonnables, ou de se modifier par toute autre cause, pour devenir un homme libéral ; il donnerait alors, quand il faut donner, et ne recevrait pas quand il ne faut pas recevoir. Ainsi donc, la nature du prodigue, au fond, n'est pas mauvaise; il n'y a rien de vicieux ni de bas dans ce penchant excessif à donner beaucoup, et à ne rien prendre ; ce n'est qu'une folie. § 30. Ce qui fait que le prodigue doit paraître fort au-dessus de l'avare, indépendamment des motifs que je viens de dire, c'est que l'un oblige une foule de gens, et que l'autre n'oblige personne, pas même lui. § 31. Il est vrai que la plupart des prodigues,

sition aux tyrans, dont rien ne peut épuiser les immenses richesses et dont Aristote vient de parler.

§ 29. *Beaucoup moins blâmable que celui de l'avarice.* C'est une question assez difficile à résoudre; mais les arguments que donne Aristote à l'appui de son opinion sont très-solides. — *Rien de vicieux, ni de bas,... ce n'est qu'une folie.* Voilà l'excuse de la prodigalité. Mais il est rare que le prodigue se corrige assez raisonnablement pour devenir libéral ; il passe plutôt à l'excès contraire, et il devient avare.

§ 30. *Oblige une foule de gens.* Le prodigue en général songe plutôt à se satisfaire lui-même qu'à faire du bien aux autres ; Aristote le dira un peu plus bas.

comme je l'ai déjà fait observer, reçoivent aussi, quand ils ne devraient pas recevoir; et, qu'en cela, ils se montrent bien peu libéraux. Ils deviennent avides et prennent de toutes mains, parce qu'ils veulent toujours dépenser, et qu'ils sont bientôt hors d'état de dépenser tout à leur aise. Leurs propres ressources ne tardant pas à s'épuiser, il faut s'en procurer d'étrangères; et, comme ils ne songent guères à leur dignité ni à l'honneur, ils prennent à la légère, et de toutes façons. Ce qu'ils désirent, c'est de donner. Comment le peuvent-ils? D'où le peuvent-ils? C'est-là ce qui leur importe le moins. § 32. Voilà aussi pourquoi leurs dons même ne sont pas vraiment libéraux; ils ne sont pas honorables, parce qu'ils ne sont pas inspirés par le sentiment du bien, et qu'ils ne sont pas faits comme ils devraient l'être. Parfois, ils enrichissent des gens qu'il faudrait laisser dans la pauvreté, et ils ne feraient rien pour des gens de la conduite la plus respectable. Ils donnent à pleines mains à des flatteurs ou à des gens qui leur procurent des plaisirs aussi peu relevés que ceux de la flatterie. C'est là ce qui fait aussi que la plupart des prodigues sont intempérants. Dissipant leur argent avec tant de facilité, ils le dépensent tout aussi aisément pour leurs excès; et ils se laissent aller à tous les désordres des plaisirs, parce qu'ils ne vivent pas pour la vertu ni pour le devoir.

§ 33. Le prodigue, d'ailleurs, répétons-le, se jette dans

§ 31. *Ce qu'ils désirent, c'est de donner.* C'est-à-dire, de contenter leur passion personnelle.

§ 32. *Comme ils devraient l'être.* C'est-à-dire, suivant la raison, et suivant le mérite des gens auxquels ils s'adressent. — *A des flatteurs.* C'est le cas le plus ordinaire.

§ 33. *Le prodigue d'ailleurs.* Après une censure si sévère, Aris-

ces excès, parce qu'il a été abandonné sans direction et sans maître ; si l'on se fût occupé de lui avec quelque soin, il aurait pu revenir au juste milieu et au bien.

§ 34. Loin de là, l'avarice est incurable. C'est la vieillesse, à ce qu'il semble, et la faiblesse sous toutes les formes, qui font les avares. L'avarice est, du reste, plus naturelle à l'homme que la prodigalité ; car, pour la plupart, nous aimons à garder notre bien, plutôt qu'à le donner. § 35. Ce vice peut prendre une intensité extrême, et revêtir les apparences les plus diverses. Ce qui fait qu'il y a tant de nuances dans l'avarice, c'est que, comme elle consiste en deux éléments principaux, défaut à donner, excès à recevoir, elle n'est pas dans tous les individus également complète ; parfois, elle se divise, les uns montrant davantage de l'excès à recevoir, et les autres, du défaut à donner. § 36. Ainsi, tous les gens qu'on flétrit par ces dénominations de chiches, rogneux, pingres, pèchent tous par défaut à donner; mais cependant, ils ne désirent point, ni ne voudraient prendre le bien d'autrui. Chez quelques-uns, c'est une sorte d'honnêteté et de prudence qui reculent devant la honte : car il y a des gens qui paraissent, ou qui du moins prétendent, ne montrer cette parcimonie, que pour n'être jamais réduits à faire quelque bassesse. C'est

tote s'adoucit pour le prodigue, qui lui semble être surtout la victime d'une mauvaise éducation.

§ 34. *La vieillesse.* Observation qu'on peut toujours vérifier. — *Plus naturelle à l'homme que la prodigalité.* Et par conséquent, elle est plus fréquente.

§ 35. *Une intensité extrême.* On sait assez tous les exemples affreux qu'il est possible de citer. — *Parfois elle se divise.* Explication ingénieuse des nuances, si diverses en effet, que présente l'avarice.

§ 36. *Chiches, rogneux, pingres.* J'ai dû prendre ces mots assez vul-

dans cette classe qu'il faut ranger le ladre, et tous ceux qui, comme lui, prêts à couper un cheveu en quatre, méritent ce nom, parce qu'ils portent à l'excès le soin de ne jamais rien donner à personne. Les autres ne s'abstiennent de rien recevoir d'autrui que par un sentiment de peur, parce qu'il n'est pas facile en effet de recevoir soi-même des autres, et de ne jamais leur donner une partie de ce qu'on a; ils préfèrent ne rien recevoir et ne rien donner.

§ 37. D'autres avares, au contraire, se signalent par un excès à recevoir de toutes mains, et à prendre tout ce qu'ils peuvent : par exemple, tous ceux qui se livrent à d'ignobles spéculations, les entreteneurs de mauvais lieux, et tous les gens de cette espèce; les usuriers, et tous ceux qui prêtent les plus petites sommes à gros intérêts. Tous ces gens-là prennent là où il ne faut pas prendre, et plus qu'il ne faut prendre. § 38. L'avidité pour les lucres les plus honteux paraît être le vice commun de tous ces cœurs dégradés; il n'y a point d'infamies qu'ils n'endurent, pourvu qu'ils en recueillent un profit. Et encore, est-ce toujours pour un bien mince profit; car on aurait tort d'appeler avares ceux qui font des profits immenses, là où ils ne devraient pas en faire, et qui s'approprient ce

gaires pour rendre mieux la pensée d'Aristote. — *Un cheveu en quatre.* Le texte a une métaphore analogue; j'ai choisi celle qui est la plus familière à notre langue.

§ 37. *D'autres avares au contraire.* Aristote distingue donc deux classes principales parmi les avares : ceux qui ne veulent jamais rien donner, et ceux qui veulent toujours recevoir. — *Tous ceux qui se livrent à d'ignobles spéculations.* Ce n'est plus là précisément ce qu'on entend par l'avarice.

§ 38. *Pour un bien mince profit.* C'est là en effet une des conditions essentielles de l'avarice. L'exemple que cite Aristote le prouve bien; et

qu'ils ne devraient pas prendre ; les tyrans, par exemple, qui pillent des cités et dépouillent les temples qu'ils violent : il faut plutôt les appeler des coquins, des impies, des scélérats. § 39. Il faut ranger encore parmi les avares, le joueur, le brigand, le bandit ; ils ne recherchent que des gains honteux, et c'est par un amour effréné du lucre, que les uns et les autres agissent et qu'ils bravent l'infamie ; ceux-ci, affrontant les plus affreux dangers pour ravir le butin qu'ils convoitent ; ceux-là, s'enrichissant bassement aux dépens de leurs amis, à qui bien plutôt ils devraient faire des dons. Ces deux sortes de gens, faisant sciemment des gains là où ils ne devraient pas en faire, sont des cœurs sordides ; et toutes ces façons de se procurer de l'argent ne sont que des formes de l'avarice.

§ 40. C'est, du reste, avec toute raison qu'on oppose l'illibéralité ou avarice à la libéralité, comme son contraire ; car, encore une fois, l'avarice est un vice plus blâmable que la prodigalité ; et elle fait commettre plus de fautes aux hommes que la prodigalité, telle que je l'ai décrite.

§ 41. Voilà ce que nous avions à dire sur la libéralité, et sur les vices qui y sont opposés.

, l'avidité sans bornes qui pousse aux grands crimes, n'est plus de l'avarice, au sens vrai de ce mot.

§ 39. *Le joueur, le brigand, le bandit.* La classification peut être vraie pour le joueur ; elle ne l'est plus pour les autres, et il faut les appeler d'un autre nom par le motif qu'Aristote vient de donner pour les tyrans. Ce paragraphe semble donc contredire ce qui précède. Il faut remarquer d'ailleurs qu'Aristote dit, illibéralité, plutôt qu'avarice ; mais j'ai dû me contenter de ce dernier mot.

§ 40. *Un vice plus blâmable.* C'est ce qu'Aristote a essayé de prouver un peu plus haut, § 29.

## CHAPITRE II.

De la magnificence : sa définition ; sa différence avec la libéralité. Défaut et excès relatifs à la magnificence. — Qualités du magnifique ; ses desseins ; sa manière de faire les choses. — Dépenses où s'exerce plus spécialement la magnificence ; dépenses publiques, dépenses privées. — Excès de magnificence : faste grossier et sans goût. — Défaut de magnificence : la mesquinerie.

§ 1. Une suite naturelle de ce qui précède, c'est de traiter de la magnificence. Cette vertu est évidemment aussi l'une de celles qui sont relatives à l'emploi des richesses ; seulement, elle ne s'étend pas, comme la libéralité, à tous les actes, sans exception, qui concernent les richesses ; elle ne s'applique qu'à ceux où la dépense est considérable. Dans ces cas exceptionnels, elle surpasse la libéralité en grandeur ; car, comme son nom même le fait entendre, c'est une dépense faite convenablement dans une grande occasion. § 2. Du reste, l'idée de grandeur est toujours relative ; et la dépense n'est pas la même, par exemple, pour celui qui équipe des galères et pour celui qui dirige une simple Théorie. Quant à la convenance, elle

*Ch. II.* Gr. Morale, livre I, ch. 24 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 6.

§ 1. *Une suite naturelle de ce qui précède.* C'est après la libéralité qu'il convient de traiter de la magnificence ; mais dans la Morale à Eudème, il n'en est question qu'après la magnanimité, ainsi que dans la Grande Morale. — *Comme son nom même le fait assez entendre.* L'étymologie latine est en ceci tout à fait analogue à l'étymologie grecque.

§ 2 *Celui qui équipe des galères.* Parmi les dépenses publiques, il n'y en avait guères de plus importantes que celles-là dans l'antiquité.

se rapporte tout à la fois à l'individu, à l'objet et aux moyens. § 3. Celui qui, dans de petites choses, ou dans des choses médiocres, dépense comme il convient à sa dignité, ne mérite pas pour cela le nom de magnifique, pas plus que celui qui peut dire, comme le poète :

« J'ai pris souvent pitié de la misère errante. »

Le magnifique est celui qui sait dépenser convenablement pour les grandes choses. Il est libéral aussi ; mais le libéral n'est pas nécessairement magnifique.

§ 4. Relativement à cette disposition, le défaut se nomme petitesse et mesquinerie ; l'excès se nomme faste grossier, somptuosité sans goût. Et des critiques de ce genre peuvent s'appliquer à toutes ces dépenses, non parce qu'elles sont excessives dans les choses où il faut qu'elles le soient ; mais parce qu'on les fait pour briller dans des occasions, et d'une manière qu'il faudrait au contraire éviter. Du reste, nous reparlerons plus loin de ces détails.

§ 5. Le magnifique est, on peut dire, un homme de réflexion et de sagesse, puisqu'il est capable de voir ce qui convient dans chaque occasion, et de faire de grandes dépenses avec toute la mesure nécessaire. § 6. Ainsi que nous l'avons dit au début, une qualité se détermine par

§ 3. *Dans de petites choses.* Cette condition exclut l'idée même de magnificence, comme le mot l'indique suffisamment. — *Le poète.* Homère, Odyssée, chant 17, v. 420.

§ 4. *Plus loin.* Dans la suite même de ce chapitre et § 18.

§ 5. *Un homme de réflexion et de sagesse.* Ceci s'appliquait peut-être mieux encore au libéral. Il est certain que le magnifique court plus de risques ; car s'il se trompe dans ses calculs, il peut se ruiner. Son péril est égal à ses dépenses.

§ 6. *Au début.* Voir plus haut, livre I, ch. 8, § 8 ; et livre II, ch. 1,

les actes qu'elle produit, et par les choses auxquelles elle s'applique. Les dépenses du magnifique sont tout à la fois grandes et convenables; et les résultats qu'il poursuit doivent être également l'un et l'autre; car c'est ainsi que la dépense sera non-seulement considérable, mais qu'elle s'accordera avec le but qu'on se propose. L'œuvre doit être digne de la dépense, et la dépense doit être digne de l'œuvre, et peut-être même la surpasser.

§ 7. C'est donc uniquement en vue du bien et du beau que le magnifique fera ces grandes dépenses; car cette préoccupation du bien est le caractère commun de toutes les vertus. J'ajoute qu'il les fait avec plaisir et avec une noble facilité; car regarder de trop près aux choses est en général un signe de petitesse; et le magnifique vise à les faire le mieux et le plus convenablement possible, plutôt qu'il ne s'enquiert du prix qu'elles coûtent et des réductions qu'il serait possible d'obtenir. § 8. Je le répète : il faut nécessairement aussi que le magnifique soit libéral: car l'homme vraiment libéral sait dépenser quand il faut et ce qu'il faut; mais dans ces occasions, le grand est le propre du magnifique. C'est, on pourrait dire, la grandeur de la libéralité, qui s'exerce dans les mêmes conditions; mais avec une dépense égale, le magnifique saura faire

§ 7. — *Et peut-être même la surpasser.* C'est seulement ainsi que la magnificence provoquera l'admiration qu'elle recherche toujours, et qui dans les dépenses publiques de l'antiquité était à peu près la seule récompense.

§ 7. *Avec plaisir.* Comme le libéral, qui fait aussi ses dons avec plaisir.

§ 8. *Le grand est le propre du magnifique.* Cette idée est trop souvent répétée. Elle est tellement claire et essentielle qu'il semble tout à fait inutile d'y insister. — *Avec une dépense égale.* Ceci contredit peut-être ce qui vient d'être dit un peu plus

quelque chose de plus noble et de plus grand. La valeur de la matière qu'on emploie et celle de l'œuvre qu'on en tire, ne sont pas du tout identiques. Ainsi, la matière peut être la plus précieuse et la plus chère de toutes, de l'or par exemple; mais le mérite de l'œuvre, c'est sa grandeur, c'est sa beauté, parce que la contemplation des qualités qui la distinguent nous cause de l'admiration. Par ces motifs la magnificence est admirable; et le mérite de l'œuvre consiste dans une magnificence largement développée.

§ 9. Parmi les grandes dépenses, il en est quelques-unes que nous tenons plus particulièrement pour honorables : ce sont par exemple les offrandes solennelles que l'on consacre aux Dieux, les constructions pieuses, les sacrifices. Nous avons dans la même estime toutes les dépenses qui se rapportent au culte de la Divinité, et toutes celles qu'entreprennent, dans la noble ambition de servir le public, de simples particuliers qui croient quelquefois devoir employer leur fortune à la splendeur des jeux scéniques, ou à l'équipement des galères de l'État, ou aux frais des fêtes populaires. § 10. Mais toujours, ainsi que je l'ai déjà dit, on doit considérer dans celui qui fait ces grandes dépenses, qui il est et quelle est sa fortune pour se permettre de les faire. Il faut qu'à tous ces égards il y ait une

haut. — *C'est sa beauté.* Le magnifique peut donner de la grandeur aux choses; mais pour leur donner de la beauté, il faut qu'il soit en outre homme de goût. Il est probable qu'Aristote pense ici à Périclès.

§ 10. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Au début de ce chapitre. — *Pour se permettre de les faire.* On conçoit très-bien cette sollicitude. L'honneur de l'État pouvait être compromis, si le soin de ces dépenses publiques était confié à des mains trop peu habiles et trop peu riches. Cette préoccupa-

entière convenance; et elle doit se trouver non pas seulement de la dépense à l'œuvre qui est faite, mais encore dans celui qui la fait. § 11. Ainsi, le pauvre ne peut jamais être magnifique; car il n'a pas les ressources qui permettent de faire ces larges et convenables dépenses; et s'il les essayait, il serait insensé. Pour lui, ce serait agir contre la véritable convenance, et contre le devoir, tandis qu'il faut respecter l'un et l'autre pour agir selon la vertu. § 12. Ces dépenses splendides ne conviennent donc qu'à ceux qui dès longtemps jouissent d'une grande fortune, acquise soit par eux-mêmes, soit par leurs ancêtres, ou par une communauté dont ils font partie. Elles conviennent aux gens de haute naissance, aux personnages couverts de gloire, en un mot, à tous ceux qui ont de ces positions où se trouvent réunies la grandeur et la dignité.

§ 13. Tel est donc le caractère principal du magnifique; et c'est, je le répète, dans des dépenses de ce genre que consiste en général la magnificence; ce sont à la fois les plus considérables et celles qui font le plus d'honneur. Parmi les dépenses privées, on peut ranger dans la même classe à peu près celles qui n'ont lieu qu'une seule fois dans la vie : par exemple les noces, ou les occasions analogues; ou même encore celles dont une cité entière se préoccupe, ou dont se préoccupent les dignitaires qui la gouvernent : par exemple la réception ou

tion devenait plus légitime encore, quand il s'agissait de l'équipement des galères; il y allait du salut de la République.

§ 11. *Et contre le devoir.* A la fois pour lui et pour l'État; il se ruinerait, et ne pourrait rendre au public les services qu'il aurait promis.

§ 12. *Aux personnages couverts de gloire.* Ceci convient parfaitement à Périclès.

§ 13. *Parmi les dépenses privées.*

le départ d'illustres étrangers, les présents qu'on fait ou qu'on reçoit dans ces grandes circonstances. Car le magnifique ne fait pas ces énormes dépenses pour lui-même: il ne les fait jamais que pour le public, et les dons de cet ordre ont quelque ressemblance avec les offrandes saintes qu'on fait aux Dieux.

§ 14. Le magnifique sait aussi se faire construire une habitation qui réponde à sa fortune; car c'est là encore un luxe fort bien placé. S'il convient de beaucoup dépenser, c'est surtout pour les choses qui doivent avoir de la durée, puisque ce sont les plus belles. §. 15. Dans chacune d'ailleurs, il faut toujours observer la convenance; car les mêmes choses ne conviennent pas et pour les Dieux et pour les hommes, dans un temple ou sur un tombeau. Chacune des dépenses qu'on fait peut être grande en son genre, et la plus magnifique est celle qui est grande dans le grand : par exemple ici, c'est le grand dans cet ordre de dépenses dont nous parlons.

§ 16. Mais le grand dans l'objet diffère du grand dans

Il est difficile de montrer de la magnificence dans les actes de la vie privée. — *La réception ou le départ d'illustres étrangers.* Que le magnifique peut recevoir en son propre nom, au lieu de les recevoir au nom de l'État, puisqu'Aristote ne parle ici que des dépenses privées. — *Que pour le public.* Le citoyen peut encore dans ces occasions rendre service à l'État, sans d'ailleurs être revêtu d'aucun caractère officiel.

§ 14. *Une habitation qui réponde a sa fortune.* C'est comme une obligation, que de tout temps s'est imposée l'opulence. — *Avoir de la durée.* Le motif est en effet très-sérieux et très-raisonnable. C'est de là que vient la splendeur des résidences de l'aristocratie.

§ 15. *Observer la convenance.* Recommandation fort juste et fort délicate, et qui devait trouver de fréquentes applications dans l'antiquité. — *Dans les dépenses dont nous parlons.* Dans les dépenses publiques et solennelles pour les besoins de l'État et ceux du culte.

la dépense elle-même; et ainsi dans un un cadeau d'enfant, le plus beau ballon, la plus belle timbale peuvent avoir toute la magnificence possible, et le prix qu'on y met peut n'être rien et n'exiger aucune libéralité. § 17. Voilà pourquoi le propre du magnifique, c'est de toujours faire grandement les choses, dans le genre où il les fait; c'est là un avantage qu'on ne peut pas aisément surpasser, et qui est toujours en proportion avec la valeur même de la dépense.

§ 18. Tel est donc le magnifique. Mais l'homme sans goût qui pèche ici par excès, est le fastueux qui dépense sans bornes et contre toute convenance, comme je l'ai dit antérieurement. Il dissipe énormément d'argent dans les petites dépenses, et il cherche à briller sans le moindre goût. S'il reçoit des gens qui fournissent leur écot, il les traitera comme pour une noce; ou dans les comédies qu'il monte, il fera mettre des tapis de pourpre pour les acteurs à l'entrée de la scène, comme font les Mégariens. Et encore il commettra toutes ces folies, non pas tant par amour pour le beau que pour faire étalage de sa fortune, et se faire admirer, à ce qu'il imagine. En un mot, il dépense très-peu là où il faudrait beaucoup dépenser; et beaucoup, là où il ne faudrait dépenser que très-peu.

§ 19. Quant à l'homme mesquin, il pèche par défaut

§ 16. *Toute la magnificence possible.* L'expression est peut-être bien forte pour un cadeau d'enfant.

§ 17. *De faire grandement les choses.* On peut agir grandement sans que la dépense soit très-grande.

§ 18. *Antérieurement.* Voir un peu plus haut, § 4. — *Comme font les Mégariens.* Ce luxe des Mégariens était passé en proverbe dans l'antiquité.

§ 19. *Quant à l'homme mesquin.*

à tous ces égards; et après avoir dépensé énormément, il fera perdre aux choses par une certaine petitesse toute leur grandeur et toute leur beauté. Dans tout ce qu'il fait, il retarde sans cesse la dépense; il cherche à dépenser le moins qu'il peut; il plaint tout ce qu'il dépense; et il croit toujours faire beaucoup plus qu'il ne faut. § 20. De telles dispositions morales sont certainement des vices; et cependant elles ne suffisent pas à déshonorer un homme, parce qu'elles ne nuisent point à autrui, et qu'elles ne sont pas absolument dégradantes.

## CHAPITRE III.

De la magnanimité; définition; les deux vices opposés; la petitesse d'âme et la vanité présomptueuse. — Le magnanime n'a jamais que l'honneur en vue; il est le plus vertueux des hommes. — Modération du magnanime dans toutes les fortunes; les avantages d'une grande position développent la magnanimité. — Hauteur et fierté du magnanime; son courage, son désintéressement, son indépendance, sa lenteur et son indolence, sa franchise, sa gravité silencieuse; ses manières personnelles. — L'homme sans grandeur d'âme. — Le sot vaniteux.

§. 1. La magnanimité ou grandeur d'âme, comme son

Ce travers devait être plus fréquent encore chez les anciens, précisément parce que la magnificence y était une sorte de devoir public, auquel l'opulence ne pouvait se soustraire.

§ 20. *De telles dispositions morales.* Celles qui poussent au faste ou à la mesquinerie. — *Elles ne suffisent pas à déshonorer un homme.* Mais elles suffisent à le rendre ridicule.

*Ch. III.* Gr. Morale, livre I, ch. 23; Morale à Eudème, livre III, ch. 5.

§ 1. *Ou grandeur d'âme.* J'ai ajouté cette paraphrase pour que la

nom seul suffit à l'indiquer, ne s'applique qu'aux grandes choses. Mais sachons d'abord à quelles choses elle s'applique. D'ailleurs, nous pouvons indifféremment étudier, ou la qualité elle-même, ou l'individu qui la possède.

§ 2. Le magnanime semble être l'homme qui se sent digne des choses les plus grandes, et qui l'est en effet; car celui qui a de lui-même cette haute estime sans la mériter, est un insensé; et il n'y a point de cœur selon la vertu qui soit insensé ni déraisonnable. Le magnanime est donc ce qu'on vient de dire. Mais celui qui n'a que peu de valeur personnelle et qui le reconnaît lui-même, en ne demandant que des choses à sa portée, peut bien être un homme sage et modeste; ce n'est jamais un cœur magnanime. La magnanimité suppose toujours le grand, comme la beauté qui ne se rencontre jamais que dans un grand corps; car les petits hommes peuvent être élégants et bien faits; ils ne sont point beaux.

§ 3. Celui qui a de lui-même la plus haute idée, et qui ne le mérite pas, est un homme vain, bien qu'il n'y ait pas toujours vanité à s'estimer soi-même plus qu'on ne vaut. § 4. Celui qui s'estime moins qu'il ne

relation indiquée par Aristote fût plus évidente, même en français. Conrart a traduit ce portrait dans ses Lettres.

§ 2. *Est un insensé.* Ou peut-être mieux : « un sot. » — *Que dans un grand corps.* Aristote se hâte de justifier par un exemple cette assertion, qui d'abord peut étonner. Il ne veut pas dire d'ailleurs que la beauté ne tienne qu'aux dimensions. A ce compte les Pyramides d'Égypte seraient les plus beaux de tous les monuments.

§ 3. *Bien qu'il n'y ait pas toujours vanité.* Ce peut n'être quelque fois que l'effet de l'ignorance.

§ 4. *Qui s'estime moins qu'il ne vaut.* Ce peut être encore ignorance de soi, ou modestie, plutôt que petitesse d'âme.

vaut est une petite âme, soit qu'en effet ayant un grand mérite ou un mérite médiocre, et même si l'on veut simplement, n'ayant qu'un très-mince mérite, il le place encore au-dessous de sa valeur réelle. Mais c'est surtout si l'on vient à se méconnaître, quand on est plein de mérite, que se montre la petitesse d'âme ; car ferait-on autrement, si de fait l'on n'était pas capable des choses les plus importantes? § 5. Le magnanime est dans l'extrême par sa grandeur même ; mais il est dans le juste-milieu, parce qu'il est comme il doit être ; il s'estime à sa juste valeur, tandis que les autres au contraire pèchent soit par excès soit par défaut.

§ 6. Si donc on se sent un grand mérite qui est réel, et surtout si l'on se sent le plus grand mérite, on ne doit avoir qu'une seule chose en vue ; et la voici : la juste récompense du mérite devant s'entendre des biens extérieurs, le plus grand de tous ces biens doit être à nos yeux celui que nous attribuons aux Dieux mêmes, celui que par-dessus tous les autres ambitionnent les gens revêtus des plus hautes dignités, celui qui est la récompense des actions les plus éclatantes ; et ce bien-là, c'est l'honneur. L'honneur sans contredit est le plus grand de tous les biens extérieurs à l'homme. Ainsi, le magnanime sera exclusivement occupé dans sa conduite de ce qui peut procurer l'honneur, ou causer le déshonneur,

§ 5. *Dans l'extrême... dans le juste milieu.* Il n'y a rien de contradictoire dans ces deux assertions ; et la théorie générale d'Aristote trouve pour la magnanimité une application fort exacte.

§ 6. *Ce bien là, c'est l'honneur.* Parmi les biens extérieurs, il n'y a pas de plus haute récompense que celle-là. Le magnanime n'en a pas moins d'ailleurs toutes celles que la conscience peut donner, et qui sont en-

sans que d'ailleurs cette préoccupation sorte jamais des justes limites. § 7. Et certes, ce n'est pas sans raison que les cœurs magnanimes semblent surtout considérer l'honneur, puisque les Grands ambitionnent surtout l'honneur qu'ils regardent comme leur plus digne récompense.

§ 8. La petitesse d'âme pèche par défaut, et elle laisse celui qui l'éprouve au-dessous de lui-même, et de ce noble sentiment qu'éprouve le magnanime. § 9. Quant à l'homme vaniteux, il pèche par excès dans l'opinion exagérée qu'il a de son propre mérite ; mais à cet égard, il ne dépasse point le magnanime.

§ 10. Puisque le magnanime est digne des plus grands honneurs, il faut aussi qu'il soit le plus parfait des hommes. Quand on a plus de mérite, on a droit à la plus belle part ; et le meilleur des hommes a droit à la part la meilleure. Ainsi, il faut nécessairement que l'homme vraiment magnanime soit plein de vertu ; et tout ce qu'il y a de grand dans les vertus de chaque genre, semble devoir être son partage. § 11. Il ne conviendra jamais au magnanime de trembler ou de fuir, pas plus qu'il ne s'abaissera jamais à faire le mal. Comment com-

core plus sûres que les autres. — *Sorte jamais des justes limites.* Cette restriction est nécessaire ; car autrement le magnanime perdrait son caractère, si sa préoccupation dégénérait en inquiétude mesquine.

§ 7. *Les Grands ambitionnent surtout l'honneur.* C'est vrai ; mais les Grands ne sont pas toujours magnanimes, bien qu'ils soient en position de l'être plus aisément.

§ 9. *L'opinion exagérée.* Et que par conséquent il ne mérite pas.

§ 10. *Le plus parfait des hommes.* Il n'y a point en effet de qualité morale qui soit au-dessus de la magnanimité. Elle provoque l'admiration et l'amour partout où on la ren-

mettrait-il des actions honteuses, lui aux yeux de qui rien n'est grand? Si l'on y regarde de près, on verra que pour tous les cas, il n'y aurait qu'un profond ridicule dans la magnanimité, si elle n'était pas accompagnée de la vertu. On ne serait pas non plus digne d'honneur, si l'on était vicieux; car l'honneur est le prix de la vertu; et il n'est dû qu'aux cœurs vertueux.

§ 12. Ainsi, la magnamité peut sembler comme la parure de toutes les autres vertus. Elle les accroît; et ne peut jamais exister sans elles; et ce qui fait qu'il est si difficile d'être en toute sincérité magnanime, c'est qu'on ne peut l'être sans une vertu complète.

§ 13. Mais je le répète : quoique le magnanime se préoccupe surtout de ce qui peut attirer l'honneur et la honte, il ne jouira que très-modérément des honneurs les plus grands, et de ceux même que décernent les gens de bien. Il les regardera comme une propriété qui lui appartient, ou bien même il les trouvera parfois au-dessous de lui; car il n'y a pas d'honneurs suffisants pour récompenser jamais une parfaite vertu. Cependant il les acceptera, puisque, après tout, les gens de bien ne sauraient lui décerner rien de plus grand. Mais le magnanime dédaignera profondément l'honneur qui vient du vulgaire et qui s'attache aux petites choses; car ce n'est pas ce dont il est digne. Il aura le même dédain pour

contre. Il n'y a pas de magnanimité véritable sans vertu; ou autrement, elle ne serait qu'une hypocrisie.

§ 12. *Comme la parure de toutes les autres vertus.* Image pleine de délicatesse et de vérité.

§ 13. *Il ne jouira que très-modérément.* Parce qu'il est toujours très-au-dessus des honneurs qu'on lui rend; quelque grands qu'ils soient, sa vertu mérite toujours davantage.

les insultes, puisque jamais elles ne sauraient être justes envers lui.

§ 14. Mais si le magnanime, comme je l'ai dit, regarde surtout à l'honneur, il n'en saura pas moins se modérer en tout ce qui concerne la richesse, la puissance; en un mot, la fortune et l'adversité, sous quelques formes qu'elles se présentent. Dans le succès, il n'aura point une joie excessive; ni dans les revers, un excès d'abaissement. Il n'a pas même ces sentiments emportés à l'égard de l'honneur, qui est cependant à ses yeux la plus importante de toutes les choses, puisque la puissance avec ses ressources infinies et la richesse ne semblent à désirer qu'en vue de l'honneur qu'elles peuvent procurer, et que ceux qui possèdent ces avantages veulent surtout en tirer de l'honneur. Mais la grande âme pour qui les honneurs sont peu de chose, s'inquiète encore moins de tout le reste; et voilà comment les magnanimes paraissent bien souvent dédaigneux et altiers.

§ 15. Toutefois on peut dire que les avantages d'une situation grande et prospère contribuent aussi à développer la magnanimité. Une naissance illustre, le pouvoir, l'opulence, sont entourés d'honneur et de considération; car ces conditions sont rares et supérieures dans la vie; et tout ce qui dans le bien offre une supériorité, semble plus spécialement digne d'honneur. Voilà pourquoi des avantages de ce genre rendent parfois les hommes plus magnanimes, parce qu'ils sont déjà ho-

§ 14. *Comme je l'ai dit.* Plus haut dans ce chapitre, § 6.

§ 15. *Rendent parfois les hommes plus magnanimes.* Cette observation, restreinte dans ces limites, est très-exacte; et c'est là ce qui fait que dans les véritables aristocraties, l'éducation et toutes les habitudes de la vie forment de grands caractères. — *Parce qu'ils sont déjà honorés.*

norés par ceux qui les entourent. § 16. Mais, à vrai dire, l'homme de bien est seul digne d'honneur et d'estime. Sans doute, quand on réunit les deux, la vertu et la fortune, on obtient plus sûrement la considération. Mais ceux qui possèdent ces biens étrangers, sans posséder la vertu, ne peuvent justement s'estimer très-haut eux-mêmes, et l'on aurait tort de les croire magnanimes ; car il n'y a point d'honneur et de magnanimité sans une vertu parfaite. § 17. Les méchants, quand ils ont tous les biens de ce genre, deviennent orgueilleux et insolents; car sans la vertu, il n'est pas facile de soutenir la prospérité avec la modération convenable. Incapable de la supporter sagement et se croyant fort supérieur aux autres, on les méprise et l'on se permet tous les caprices que le hasard inspire. On parodie le magnanime sans avoir la moindre ressemblance; on l'imite dans ce qu'on peut; et comme on ne se conduit pas selon la vertu, on en arrive à dédaigner follement et sans raison la conduite d'autrui. § 18. Mais le dédain que ressent le magnanime est toujours justifié, parce qu'il juge la vérité des choses, tandis que le vulgaire ne juge jamais qu'au hasard.

§ 19. Le magnanime n'aime pas à braver les petits

Et que s'ils ont le cœur bien placé, ils tiennent à justifier la considération qu'on leur accorde, même avant qu'ils l'aient méritée.

§ 16. *L'homme de bien est seul digne d'estime.* Voilà comment le magnanime doit avant tout être plein de vertu.

§ 17. *Les méchants...* L'épreuve de la fortune est en effet une des plus sûres que puisse subir l'âme humaine. Il est peu de cœurs qui sachent la bien supporter; mais ceux qui résistent à celle-là peuvent affronter sans crainte toutes les autres.

§ 18. *Parce qu'il juge la vérité des choses.* Et qu'il y en a très-peu qui méritent l'estime et les soins d'une grande âme.

périls ; il ne recherche pas non plus les périls ordinaires, parce qu'il est bien peu de chose que son âme estime. Mais il affronte les vrais et grands dangers ; et dans ces occasions, il fait sans hésiter le sacrifice de sa vie, parce que la vie ne lui paraît pas valoir qu'on la conserve à tout prix. § 20. Tout en étant capable de faire du bien aux autres, il rougit du bien qu'ils lui font ; car il y a supériorité dans le premier cas, et infériorité dans l'autre. Par suite, il rend toujours plus qu'il n'a reçu ; car de cette façon, celui qui lui avait rendu service, lui devra quelque chose à son tour, et deviendra son obligé. § 21. Aussi, les magnanimes se rappellent plutôt les gens qu'ils ont obligés, que ceux qui les ont obligés eux-mêmes, parce que l'obligé est toujours un peu au-dessous du bienfaiteur, et que le magnanime recherche en tout la supériorité. Il se plaît au souvenir des uns, et souffre avec quelque peine le souvenir des autres. Voilà pourquoi Thétis se garde bien de rappeler en détail à Jupiter les services qu'elle lui a rendus, de

§ 19. *Les petits périls.* Qui ne sont pas à la hauteur de son courage.

§ 20. *Il rougit du bien qu'ils lui font.* L'expression est peut-être un peu forte. Ce qui est vrai, c'est que le magnanime n'aime pas à recevoir de services, et qu'il préfère de beaucoup en rendre.

§ 21. *Parce que l'obligé est toujours un peu au-dessous.* Répétition de ce qui vient d'être dit plus haut. — *Thétis.* Voir l'Iliade, chant I, v. 503 et suiv. J'ai ajouté « en détail » parce que dans Homère, Thétis rappelle à Jupiter les services qu'elle lui a jadis rendus, mais sans en citer un seul spécialement. C'est aussi ce que firent les Lacédémoniens dans la circonstance à laquelle Aristote fait allusion. Ils dirent qu'ils ne se rappelaient plus les services qu'ils avaient autrefois rendus à Athènes, mais qu'ils se souvenaient parfaitement de ceux qu'ils en avaient reçus. Telle est la version d'Eustrate, qui s'appuie sur le témoignage de Callisthène dans son Histoire grecque. Ce n'est pas tout à fait celle de Xéno-

même que les Lacédémoniens, en recourant aux Athéniens, ne leur parlèrent que des services qu'ils en avaient reçus déjà plusieurs fois.

§ 22. Il est encore dans le caractère du magnanime de ne recourir à personne, ou du moins de n'y recourir qu'avec peine; d'obliger au contraire de tout cœur; de se montrer grand et fier envers ceux qui sont dans les honneurs ou dans la prospérité, et plein d'une bienveillante modération avec les gens de condition moyenne. C'est qu'il est difficile et noble tout à la fois de surpasser les uns, tandis qu'il est trop facile de dominer les autres. La hauteur même et l'orgueil à l'égard des grands ne messiéent pas à un homme bien né, tandis qu'envers les petites gens, c'est une sorte de mauvais goût, comme d'abuser de sa force contre les faibles. § 23. Le magnanime ne va pas dans les lieux où s'honore d'aller le vulgaire, ni dans ceux où d'autres que lui tiennent le premier rang. Il aime assez l'indolence et la lenteur, si ce n'est dans les occasions où il y a un grand honneur à conquérir, ou quelque rare entreprise à tenter. Il ne fait que très-peu de choses : mais toujours des choses grandes et dignes de renom. § 24. C'est aussi une nécessité de son caractère de montrer ouvertement ses

phon, Histoire grecque, livre VI, ch. 5, § 33, page 461, de l'édit. de Firmin Didot.

§ 22. *De ne recourir à personne.* Répétition de ce qui vient d'être dit plus haut. — *Une sorte de mauvais goût.* Et l'on pourrait ajouter : « de lacheté ; » c'est ce qu'indique la comparaison même que fait Aristote.

§ 23. *Où s'honore d'aller le vulgaire.* En ceci le magnanime a raison. Mais fuir les lieux où d'autres tiennent le premier rang, c'est plutôt de l'orgueil que de la magnanimité ; et au fond, c'est une faiblesse du ma-

haines et ses amitiés; il n'y a que celui qui a peur qui se cache; et quant à lui, comme il s'inquiète plus de la vérité que de l'opinion, il parle et il agit franchement à la face de tout le monde, comme c'est le propre d'une âme fière et dédaigneuse. Aussi est-il parfaitement sincère; et sa franchise se montre par les dédains qu'il exprime souvent. Passionné pour la vérité, il la dit toujours, si ce n'est quand il emploie l'ironie, moyen dont il se sert assez souvent avec le vulgaire.

§ 25. Il ne peut vivre non plus qu'avec un ami; vivre avec un autre, c'est une sorte de servitude; et voilà pourquoi tous les flatteurs ont des caractères serviles, et que les petits en général sont des flatteurs. § 26. Le magnanime est encore très-peu porté à l'admiration; car il n'y a rien de grand à ses yeux. Il n'a pas davantage de ressentiment du mal qu'on lui a fait; car se souvenir du passé n'est pas d'une grande âme, surtout se souvenir du mal; et il est plus digne de lui de l'oublier. § 27. Il n'aime pas non plus à parler avec les gens, parce qu'il n'a rien à dire de lui-même ni d'autrui. Il s'inquiète tout aussi peu d'être loué que de blâmer les autres; comme il ne prodigue pas l'éloge, il ne se

gnanime, si toutefois Aristote ne se trompe pas en ceci.

§ 24. *Qu'il exprime souvent.* C'est peut-être un peu trop dire. Blâmer trop souvent, même avec toute raison, est une sorte de petitesse à laquelle ne s'abaisse point le magnanime. — *Quand il emploie l'ironie.* Ce qui ne cache point la vérité, et ne la rend que plus piquante.

§ 25. *C'est une sorte de servitude.* Observation profonde. Que l'étranger avec qui vous vivez soit un supérieur ou un inférieur, la liberté en souffre de l'une ou de l'autre façon. Aristote ne semble parler ici que des rapports avec un supérieur.

§ 26. *Très-peu porté à l'admiration.* Parce qu'en effet il est peu de choses qui la méritent; et par sa

plaît pas non plus à dire du mal même de ses ennemis, si ce n'est parfois pour les insulter. § 28. Ce n'est pas lui qu'on entendra jamais se plaindre, ni descendre à la prière pour des choses qui lui font besoin, ou pour de petites choses. S'occuper de ces misères, est d'un homme qui y attache un grand intérêt. Loin de là, il est homme à rechercher les choses belles et sans fruit, plutôt que les choses utiles et fructueuses; car ce goût sied mieux à un cœur indépendant qui se suffit à lui-même. § 29. Les allures personnelles du magnanime ont quelque chose de lent; sa voix est grave; sa parole, posée. On n'a point d'empressement quand on ne met d'intérêt qu'à un petit nombre de choses; et l'âme qui ne trouve rien de grand en ce monde, montre assez peu d'ardeur pour quoique ce soit. La vivacité du langage et la hâte des actions témoignent en général de sentiments d'un certain ordre, que le cœur du magnanime ne ressent point.

Tel est donc le magnanime.

§ 30. Celui qui pèche par défaut à cet égard, est une âme sans grandeur, une petite âme; et celui qui pèche

propre grandeur d'ame, il est placé si haut qu'il n'y a presque rien qui ne soit au-dessous de lui.

§ 27. *Parfois pour les insulter.* Les ennemis du magnanime ne peuvent être que des gens dignes de mépris; et pour rester juste, le magnanime, quand l'occasion se présente, dit ce qu'il pense d'eux.

§ 28. *Ce n'est pas lui qu'on entendra jamais se plaindre.* La plainte, quelque légitime qu'elle soit, est toujours un signe de faiblesse; et voilà comment les Stoïciens l'interdisaient au sage qui, à bien des égards, n'est que le magnanime d'Aristote.

§ 29. *Les allures personnelles.* Aristote a raison de pousser l'analyse jusque-là; et la physionomie extérieure de l'homme révèle beaucoup des qualités de son âme, si l'on sait la bien observer. — *Tel est donc le magnanime.* Ce portrait du magnanime peut être regardé comme l'un

au contraire par excès est le vaniteux. On ne peut pas dire précisément que ce soient là des hommes vicieux ; car ils ne font pas de mal ; ce sont plutôt des hommes qui se trompent. Ainsi, l'homme qui a l'âme sans grandeur, quoiqu'il mérite certaine considération, se prive lui-même des choses dont il serait digne. Son défaut semble consister à ne pas se croire digne des avantages qui lui sont dûs, et à se méconnaître lui-même ; car autrement, il désirerait les choses qui lui doivent revenir, puisqu'il en est digne et que ce sont des biens réels. Du reste, les gens de ce caractère ne sont pas pour cela dénués de sens ; ce sont plutôt des gens indolents ; et cette opinion fausse qu'ils ont de leur propre mérite, paraît les rendre encore moins bons qu'ils ne le sont. On désire toujours ce dont on se croit digne ; mais eux, ils s'abstiennent des généreux efforts et des belles actions, parce qu'ils ne se croient pas dignes de les tenter ; et par suite, ils se croient indignes des biens extérieurs qui en sont la récompense. § 31. Les vaniteux de leur côté montrent bien à découvert comme ils sont sots, et comme ils se méconnaissent eux-mêmes ; ils prétendent aux choses les plus hautes, comme s'ils en étaient dignes ; et leur incapacité ne tarde pas à les démasquer. Ils s'occupent avec la plus grande recherche de leurs vêtements, de leur tournure et de tous ces frivoles avantages. Ils

des plus beaux morceaux qu'ait écrits Aristote. Il n'en est pas certainement de plus noble ni de mieux pensé.

§ 30. *Ce sont plutôt des hommes qui se trompent.* C'est rentrer dans la théorie de Platon, qui soutient que le mal est involontaire. — *Qui a l'âme sans grandeur.* Et qui ne sait pas se rendre à lui-même la justice que cependant il mérite.

§ 31. *De leurs vêtements, de leur tournure.* Toutes choses que dé-

veulent faire éclater aux yeux de tout le monde leur prospérité ; et ils en parlent comme s'ils devaient en tirer beaucoup d'honneur.

§ 32. Du reste, la petitesse d'âme est plus opposée que la sottise vaniteuse à la magnanimité ; elle est à la fois plus fréquente et plus blâmable. En résumé, la magnanimité ne recherche que l'honneur en grand, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

## CHAPITRE IV.

Le juste milieu entre une ambition excessive et une complète indifférence pour la gloire, n'a pas reçu de nom spécial ; il est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence. Sens équivoque du mot ambitieux, pris tantôt en bonne part et tantôt en mauvaise part. — Le juste milieu est sans nom pour beaucoup de vertus.

§ 1. Il semble qu'il doit y avoir, comme on l'a dit dans ce qui précède, quelque vertu qui, sous le rapport de l'honneur, se rapproche beaucoup de la magnanimité, et qui soit pour elle ce que la libéralité est à la magnificence. Toutes les deux, c'est-à-dire, la libéralité

daigne le magnanime, sans d'ailleurs se laisser aller à une négligence qui serait blâmable.

§ 32. *Plus blâmable.* La petitesse d'âme, telle que vient de la peindre Aristote, ne semble pas mériter cette critique sévère ; elle semble se confondre presque avec la modestie. — *Ainsi que nous l'avons dit plus haut.* Dans tout ce chapitre, et § 6.

*Ch. IV.* § 1. *Dans ce qui précède.* Voir plus haut, livre II, ch. 6, § 8.

et cette vertu anonyme, s'éloignent du grand; mais elles nous assurent la disposition morale qu'il convient d'avoir à l'égard des choses médiocres et des petites choses. § 2. Ainsi, de même que pour donner et recevoir les richesses, il y a un sage milieu entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut; de même on peut distinguer dans le désir de l'honneur et de la gloire deux nuances, l'une en plus, l'autre en moins, et aussi un milieu où l'on ne recherche l'honneur que dans les occasions et de la manière qu'il faut le rechercher. § 3. Si l'on blâme l'ambitieux, c'est qu'il poursuit les honneurs avec plus d'ardeur qu'il ne convient, et qu'il les demande à des choses où il ne faudrait pas les chercher. On ne blâme pas moins celui qui, trop peu soucieux de l'estime publique, ne tente point de l'acquérir même par de belles actions. § 4. Parfois au contraire, on applaudit à l'ambitieux qu'on regarde comme un cœur viril et noble, ainsi qu'on applaudit encore à l'homme sans ambition, qu'on appelle cœur sage et modéré, comme nous l'avons dit plus haut. Mais il est évident qu'un terme qui exprime le penchant pour telle ou telle chose, pouvant être pris en plusieurs sens, nous n'appliquons pas toujours ici le nom d'ambitieux de la même manière. Ainsi nous

— *Et cette vertu anonyme.* Aristote a déjà fait remarquer qu'il y avait beaucoup de nuances morales, qui, dans le langage, n'avaient pas reçu de noms spéciaux.

§ 2. *Un sage milieu.* La libéralité entre la prodigalité et l'avarice.

§ 3. *L'ambitieux.* Le mot d'ambitieux se prend ordinairement en mauvaise part, précisément à cause des motifs que donne Aristote. Ce qui n'empêche pas que dans certains cas, l'ambition ne puisse être louable, et ne soit même une sorte de devoir.

§ 4. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 6, § 8. — *Le nom d'ambitieux.* Cette équivoque existe aussi en fran-

louons, quand l'ambitieux a plus d'ambition que le commun des hommes; et tout à la fois, nous blâmons, quand l'homme ambitieux l'est plus qu'il ne faut. Le milieu n'ayant pas de nom spécial, et restant vide en quelque sorte, les extrêmes paraissent se le disputer, bien que cependant partout où il y a excès et défaut, il y ait nécessairement aussi un milieu. § 5. On peut donc ambitionner l'honneur plus et moins qu'il ne faut; on peut aussi l'ambitionner comme il convient; et cette disposition, sans nom particulier, qui est le juste milieu en fait d'ambition, est la seule digne de notre louange. Si l'on compare ce milieu à l'ambition proprement dite, il paraît une indifférence absolue pour la gloire; et si on le compare avec cette absolue indifférence, il semble au contraire une ambition véritable. Rapporté à chacun des extrêmes, il est en quelque sorte l'un et l'autre tour à tour.

§ 6. Du reste, cette alternative paraît se retrouver pour toutes les autres vertus; et si les extrêmes semblent ici plus complétement opposés, c'est que le milieu qui les sépare n'a pas reçu de nom spécial.

çais. — *Le milieu n'ayant pas de nom spécial.* C'est la vertu anonyme dont Aristote parlait au début du chapitre, § 1.

§ 5. *Est la seule digne de notre louange.* Parce qu'elle est seule la vertu entre deux extrêmes, et le milieu entre des excès.

## CHAPITRE V.

De la douceur, milieu entre l'irascibilité et l'indifférence. — Description de la douceur et des deux extrêmes contraires. Du caractère irascible; les gens irascibles s'emportent vite et se calment de même; les gens atrabilaires, tout au contraire. — Difficulté de fixer précisément les limites dans lesquelles doit se renfermer la colère.

§ 1. La douceur est un milieu en ce qui concerne tous les sentiments emportés. Mais à vrai dire, ce milieu n'ayant pas de nom bien précis, les extrêmes n'en ont pas davantage; et nous prenons la douceur pour un milieu, tandis qu'elle penche vers le défaut qui n'a pas non plus de nom particulier. § 2. L'excès en ce genre pourrait s'appeler irascibilité; la passion qu'on éprouve en ce cas est la colère; et les motifs qui la produisent sont aussi nombreux que différents. § 3. Celui donc qui se laisse aller à la colère dans des occasions, ou contre des gens qui la méritent, et qui de plus s'y laisse aller de

*Ch. V.* Gr. Morale, livre I, ch. 21; Morale à Eudème, livre III, ch. 3.

§ 1. *N'ayant pas de nom bien précis.* Il en est à peu près de même en français; et le nom de « douceur » dont j'ai dû me servir, n'a pas non plus un sens très-spécial. — *Elle penche vers le défaut.* Elle est plus près de l'indifférence, que de l'irascibilité.

§ 2. *Pourrait s'appeler irascibilité.* Il paraît d'après cette restriction qu'en grec le mot dont se sert Aristote, n'est pas non plus très-propre à la pensée qu'il lui fait exprimer. Le même embarras se retrouve en français.

la manière, dans le moment, et durant tout le temps qu'il convient, celui-là doit recevoir notre approbation. C'est-là, qu'on le sache bien, la vraie douceur, si la douceur est digne d'éloges. L'homme réellement doux sait ne point se troubler, et ne pas se laisser emporter par la passion ; mais il s'irrite dans les occasions où la raison veut qu'on s'irrite, et tout le temps qu'elle l'ordonne. § 4. S'il semble que la douceur pèche plutôt par défaut que par excès, c'est qu'un caractère doux ne cherche pas à se venger, et qu'il incline bien davantage au pardon.

§ 5. Mais le défaut en ce genre, soit qu'on l'appelle une impuissance à se mettre en colère, soit qu'on le qualifie de tout autre nom, est toujours digne de blâme. On ne peut que traiter de stupides ceux qui restent sans colère pour les choses où il faudrait éprouver une colère réelle, ainsi que ceux qui en ressentent d'une manière, dans un temps, ou pour des choses où l'on ne devrait pas en avoir. § 6. Celui qui alors ne s'emporte pas paraît ne rien sentir, et ne pas savoir s'indigner justement. On peut même croire qu'il ne saurait pas se défendre dans l'occasion, puisqu'il ne sait pas ressentir de courage. Mais c'est une lâcheté digne d'un esclave de supporter une insulte, et de laisser attaquer ses proches impunément.

§ 3. *La vraie douceur.* Ce n'est pas là tout à fait le sens ordinaire où l'on entend la douceur ; et les mêmes circonlocutions seraient nécessaires en notre langue pour donner à ce mot cette extension. — *Mais il s'irrite.* Ceci ne semble pas être un attribut de la douceur.

§ 5. *Une impuissance à se mettre en colère.* Aristote exprime cette idée par un mot unique, que peut-être il forge lui-même. — *Stupides.* Ou peut-être « impassibles, » traduction moins exacte, mais qui s'accorderait davantage avec ce qui suit.

§ 7. L'excès en ce genre peut aussi revêtir toutes ces nuances. On peut s'emporter ou contre des gens qui ne le méritent pas, ou pour des motifs qui n'en valent pas la peine, ou plus vivement qu'il ne faut, ou plus vite, ou plus longtemps qu'il ne convient. Il va d'ailleurs sans dire que toutes ces circonstances ne se réunissent pas dans un même individu ; car la chose ne se pourrait pas ; le mal se détruit lui-même ; et quand il est aussi complet qu'il peut l'être, il devient tout à fait intolérable.

§ 8. Les gens d'un caractère irascible s'emportent vite ; ils s'emportent contre des personnes et dans des occasions qui ne le méritent point ; ils s'emportent plus qu'il ne faut. Il est vrai qu'ils s'apaisent très-vite aussi ; et c'est ce qu'ils font de mieux. S'ils tombent dans ces fautes, c'est qu'ils ne savent pas maîtriser leur colère ; ils réagissent sur le champ, en montrant leur passion, à cause même de l'extrême ardeur du sentiment qui les transporte. Mais ensuite ils se calment avec non moins de promptitude. Ainsi les gens colériques sont d'une vivacité excessive ; ils s'irritent à propos de tout et contre tout le monde, ce qui leur a fait donner leur nom. § 9. Mais les gens atrabilaires sont

§ 7. *L'excès en ce genre.* L'irascibilité ou la disposition à s'emporter toujours et pour tout. — *Le mal se détruit lui-même.* Pensée obscure. Aristote veut-il dire que l'homme irascible se corrige lui-même, quand la cause de son emportement devient par trop futile et ridicule ?

§ 8. *Ils s'appaisent très-vite aussi.* Pour apprécier la justesse de cette observation, il faut distinguer, comme le fait Aristote, entre les gens irascibles et les gens atrabilaires. Ces derniers ne s'appaisent pas aussi aisément.

§ 9. *Les gens atrabilaires.* On peut remarquer la concision et la vigueur de ce portrait.

§ 9. *Les gens atrabilaires.* La différence de ces deux caractères

plus difficiles à ramener ; et leur emportement dure longtemps, parce qu'ils savent maîtriser les sentiments de leur cœur, et ne s'apaisent qu'après avoir rendu le mal qu'on leur a fait. C'est la vengeance qui calme leur colère, parce qu'elle remplace par le plaisir la peine qui les dévorait. Mais tant que leur ressentiment n'est pas satisfait, ils ont un poids qui les oppresse ; et comme ils se gardent de rien manifester, personne ne peut entreprendre de les guérir par la persuasion. Il faut du temps pour ronger en soi-même sa colère ; et ces gens-là sont les plus insupportables des hommes, et pour eux-mêmes et pour leurs amis les plus tendres.

§ 10. On appelle en général gens difficiles à vivre ceux qui s'emportent dans les occasions où il ne faut pas s'emporter, qui s'emportent plus vivement et plus longtemps qu'il ne faut, et qui ne reviennent jamais avant d'avoir obtenu vengeance et puni l'offenseur.

§ 11. C'est l'excès en ce genre que nous regardons plus particulièrement comme l'opposé de la douceur ; car cet excès est plus ordinaire. Se venger outre mesure est plus conforme à la nature humaine ; et les gens si difficiles à

n'est peut-être pas aussi marquée dans la langue française que dans la langue grecque. Peut-être au lieu « d'atrabilaires, » faudrait-il traduire « rancuniers ; » mais alors tout le caractère serait peint en un seul mot.

§ 10. *Gens difficiles à vivre.* L'expression grecque est peut-être ici plus forte que l'expression française.

§ 11. *Se venger outre mesure.* Nous avons aussi dans notre langue une sorte de proverbe qui dit que la vengeance est le plaisir des Dieux. — *Plus conforme à la nature humaine.* Je ne sais si l'expression rend bien la pensée d'Aristote. Sans doute cet excès est plus ordinaire ; mais au fond il répugne davantage à la raison ; et c'est un des principes les mieux établis par Socrate et Platon, qu'il n'est jamais permis de rendre le mal pour le mal. Je crois qu'Aristote

vivre nous en paraissent d'autant plus vicieux. § 11. C'est d'ailleurs ce qu'on a dit antérieurement, et c'est ce que confirment clairement les détails où l'on vient d'entrer. Ce n'est pas chose facile que de déterminer précisément comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps, il convient de se mettre en colère, et quel est le point exact jusqu'où l'on fait bien d'aller, et celui où commence la faute. Tant qu'on ne dépasse que de très-peu la limite, soit en plus, soit en moins, on n'encourt pas de blâme, puisque parfois nous approuvons ceux qui restent en deçà, en les louant de leur douceur, et que nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent au-delà pour leur mâle courage, les trouvant capables du commandement et de l'autorité. Mais il ne serait pas du tout aisé d'indiquer, par des termes précis, le point où l'on se rend blâmable par le degré ou la forme de son emportement. Le jugement ne peut ici se former qu'en présence des faits eux-mêmes, et sous le sentiment qu'ils provoquent. § 12. Ce qui du moins est parfaitement clair, c'est que l'on doit estimer cette qualité de juste milieu

est de l'avis de son maître, et il ne parle ici que du cours ordinaire des choses, sans chercher à le justifier.— *Antérieurement.* Dans ce chapitre même. Voir plus haut, § 8. — *Pour leur mâle courage.* Cicéron a fait allusion à ce passage dans les Tusculanes, livre IV, ch. 19, page 42, édit. de M. J. V. Leclerc. Suivant lui, les Péripatéticiens ont fait en général l'éloge de la colère, et l'ont regardée non-seulement comme une passion naturelle, mais aussi comme une passion utile. Aristote ne me semble pas ici pousser l'éloge de la colère plus loin qu'il ne faut.

§ 12. *Cette qualité de juste milieu.* Dans ces limites, Aristote a toute raison ; et si plus tard son école les a dépassées, comme semble le croire Cicéron, elle n'a pas suivi les traces du maître. — *A la disposition moyenne.* Qu'approuve la raison et qui constitue une vertu.

qui fait que nous nous emportons contre qui il faut, pour ce qu'il faut, et dans la forme qu'il faut, en un mot avec toutes les autres conditions voulues. Quant à l'excès et au défaut, ils sont toujours dignes de blâme : d'un blâme modéré quand ils s'éloignent peu de la juste mesure ; plus vif, quand ils s'en éloignent davantage ; violent, quand ils s'en écartent beaucoup. C'est donc évidemment à la disposition moyenne qu'il faut principalement s'attacher.

§ 13. Telles sont les considérations que nous voulions présenter sur les habitudes de l'âme relatives à la colère.

---

## CHAPITRE VI.

De l'esprit de société : l'homme aimable, et l'homme qui cherche trop à plaire; la disposition moyenne dans ce caractère se rapproche de l'amitié. L'homme qui cherche à plaire doit avoir aussi de la fermeté dans certains cas et doit savoir faire de la peine quand il le faut; il sait encore traiter les gens suivant leur position. — Défauts opposés à ce caractère; la disposition moyenne en ce genre n'a pas reçu de nom spécial.

§ 1. Dans les relations de toutes sortes que les hommes ont entr'eux pour la vie commune, soit de simple conversation, soit d'affaires, il y a des gens qui cherchent à se rendre agréables à tout le monde. Dans leur désir de

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 28 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

plaire, ils approuvent toujours tout ; ils ne contredisent sur rien, croyant que c'est un devoir de ne faire de peine à qui que ce soit parmi les personnes qu'ils rencontrent.

§ 2. Il y a d'autres gens qui, d'un caractère tout contraire à ceux-là, prennent le contre-pied en toutes choses, et ne s'inquiètent jamais de la peine qu'ils peuvent causer ; ce sont ceux qu'on appelle gens moroses et querelleurs. § 3. On voit, sans qu'on ait besoin de le dire, que ces deux dispositions opposées sont dignes de blâme, et qu'il n'y a de louable que la disposition moyenne qui fait qu'on accueille ou qu'on repousse comme on le doit les hommes et les choses qu'on doit accueillir, ou repousser.

§ 4. Du reste, cette sage disposition n'a pas reçu de nom particulier. Mais elle ressemble beaucoup à l'amitié ; car l'homme que nous trouvons dans cette disposition moyenne est tel à nos yeux que nous serions prêts à l'appeler un ami véritable, s'il joignait à son obligeance un sentiment d'affection pour nous. § 5. Mais il y a cette différence avec l'amitié, que le cœur de cet homme n'éprouve point de sentiment, et qu'il n'est point sérieusement attaché à ceux avec qui il se rencontre ; ce n'est

§ 1. *Croyant que c'est un devoir.* C'est plutôt par bienveillance et même par faiblesse, que par sentiment du devoir.

§ 2. *Gens moroses et querelleurs.* L'expression grecque est peut-être un peu plus forte.

§ 3. *Sans qu'on ait besoin de le dire.* Parce que cette conclusion ressort évidemment de toutes les théories d'Aristote.

§ 4. *N'a pas reçu de nom particulier.* Comme tant d'autres nuances, ainsi qu'Aristote l'a déjà plus d'une fois fait remarquer. — *A son obligeance un sentiment d'affection.* L'obligeance est une disposition envers tout le monde ; l'affection est une disposition particulière à l'égard de certains individus.

§ 5. *Sérieusement attaché.* Aristote n'en fait pas un sujet de blâme.

ni par amour ni par haine qu'il prend les choses comme il faut; c'est simplement parce qu'il est ainsi fait. Cela est si vrai qu'il garde toujours ce même caractère, et pour les gens qu'il ne connaît pas et pour ceux qu'il connaît, pour ceux qu'il voit d'habitude et pour ceux qu'il voit le plus rarement. Ce qui n'empêche pas qu'il ne conserve à l'égard de chacun toutes les nuances nécessaires; car il ne convient pas de traiter du même ton ses amis et des étrangers, quand on doit leur témoigner soit de l'intérêt, soit du mécontement. § 6. J'ai dit d'une manière générale que l'homme de ce caractère sera dans la société tout ce qu'il faut être. Mais j'ajoute que c'est en rapportant tout ce qu'il fait au bien et à l'utile, qu'il réussira sûrement à ne froisser personne, et même à faire plaisir à tout le monde.

§ 7. En effet, il semble ne songer qu'aux plaisirs et aux peines qui naissent du commerce des hommes entre eux. Mais toutes les fois qu'il ne serait pas bien à lui, ou qu'il lui serait nuisible, de prendre part à certains plaisirs, il les repousse. Au besoin, il préfère même faire par son refus de la peine aux autres. Surtout si ce plaisir est de nature à causer un déshonneur plus ou moins grave, ou même une perte, à celui qui s'y livre, tandis que la contrariété qu'on lui oppose ne doit lui donner qu'un chagrin assez léger, il se décide à ne pas

— *Ses amis et des étrangers.* Il est à peine besoin de signaler la parfaite justesse de toutes ces observations, qui ne sont pas moins délicates que vraies.

§ 6. *Dans la société tout ce qu'il faut être.* C'est en faire un bien grand éloge. Aristote n'a guère parlé que d'une amabilité de formes; il suppose qu'elle cache encore des qualités plus solides, comme le prouve la suite de la discussion.

accueillir la proposition, et même à la combattre, sans craindre d'affliger les gens.

§ 8. Il sera d'ailleurs différent dans ses rapports avec les personnes de considération et avec les gens du commun, avec les personnes qui sont plus ou moins connues de lui. Il mettra le même soin à observer toutes les autres nuances, rendant à chacun ce qui lui appartient, cherchant toujours pour la chose même à faire plaisir à autrui, et prenant bien garde à faire de la peine; mais allant aussi toujours du côté où les conséquences peuvent être les plus graves; et j'entends par là qu'il ne recherche jamais que le beau et l'utile, sachant causer à l'occasion de petites peines, pour préparer plus tard un grand plaisir.

§ 9. Tel est donc l'homme qui a le caractère moyen que je viens d'indiquer. Mais ce caractère n'a pas reçu de nom spécial. Quant à celui qui cherche toujours à plaire, s'il ne prétend qu'à être agréable et sans avoir aucun autre motif, on l'appelle complaisant. Mais s'il agit ainsi pour qu'il lui en revienne quelque profit personnel, s'il vise par là à faire sa fortune ou à obtenir les choses que la fortune procure, c'est un flatteur. Enfin celui qui, loin de chercher à plaire, trouve mauvais tout ce que l'on fait, c'est, comme je l'ai déjà dit, l'homme difficile et querelleur. Si les deux caractères contraires semblent

§ 7. *Sans craindre d'affliger les gens.* C'est une fermeté très-louable, et dont très-peu de gens sont capables, dans les choses de peu d'importance.

§ 8. *Avec les personnes qui sont plus ou moins connues de lui.* Ceci répète en partie ce qui vient d'être dit, comme d'ailleurs tout le reste de ce paragraphe.

§ 9. *N'a pas reçu de nom spécial.* Autre répétition. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 2.

ici exclusivement opposés l'un à l'autre, c'est que le milieu n'a pas reçu de nom particulier.

## CHAPITRE VII.

De la véracité et de la franchise : elle est un milieu entre la vaine jactance, qui suppose des qualités que l'on n'a pas, et la réserve, qui rapetisse celles même qu'on a. — Caractère du véridique : il déteste le mensonge et l'évite dans les petites choses comme dans les grandes. — Le fanfaron et le charlatan; leurs motifs divers. Le caractère réservé ou ironique; Socrate; l'ironie, quand elle est modérée, est aimable et gracieuse.

§ 1. Le juste milieu en ce qui concerne la sotte vanité ou jactance, s'applique aussi à peu près aux mêmes choses que nous venons d'énumérer. Ce milieu non plus n'a pas de nom. Quoiqu'il en soit, il n'y aura pas de mal à étudier même ces vertus anonymes. Nous apprendrons mieux les choses de la morale en analysant chaque vertu en particulier ; et nous nous convaincrons d'autant plus sûrement que les vertus sont des milieux, en voyant que cette condition se reproduit pour toutes généralement.

Nous venons de parler, en ce qui se rapporte aux rela-

*Ch. VII.* Gr. Morale. livre I, ch. 30 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La sotte vanité ou jactance.* Aristote aurait dû ajouter la disposition contraire, puisqu'il parle ici du juste milieu, qui est entre les deux extrêmes. C'est un tort de rédaction de n'en nommer qu'un. — *Les vertus sont des milieux.* C'est la théorie générale exposée plus haut, livre II,

tions de société, de ceux qui ne s'occupent que du plaisir et du chagrin qu'ils font aux autres. Parlons maintenant de ceux qui, dans ces rapports, sont vrais ou menteurs, soit par leurs discours, soit par leurs actions, soit par le rôle qu'ils se donnent.

§ 2. Le sot vaniteux, le fanfaron, est celui qui, en fait de choses propres à illustrer un homme, veut faire croire qu'il possède des qualités qu'il n'a réellement pas ; ou qui veut faire supposer celles qu'il a plus grandes qu'elles ne sont en réalité. § 3. L'homme réservé au contraire se refuse les qualités même qu'il possède, ou il les rapetisse. § 4. Celui qui tient le milieu entre ces deux extrêmes, se donne pour ce qu'il est, aussi vrai dans sa vie que dans son langage. En parlant de lui-même, il s'attribue les qualités qu'il a ; et il ne les fait ni plus grandes ni plus petites qu'elles ne sont. § 5. On peut, du reste, en agissant dans chacun de ces cas et avec ces diversités, avoir un but ou n'en point avoir. Tout homme parle, agit et se conduit dans la vie selon son caractère propre, à moins qu'il n'ait en vue quelque intérêt particulier. § 6. Mais comme en soi le mensonge est blâmable et mauvais, et que la vérité au contraire est belle et digne de louange, il s'ensuit que l'homme véridique qui se tient dans le sage milieu est louable, et que ceux qui mentent dans un sens

ch. 6, § 17. — *Soit par leurs actions.* Les actes peuvent être souvent plus menteurs encore que les paroles.

§ 2. *Le sot vaniteux, le fanfaron.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 3. *L'homme réservé.* Notre langue ne m'a pas offert de mot plus convenable que celui-là, qui ne rend peut être pas toute la pensée d'Aristote.

§ 4. *Celui qui tient le milieu.* Et qu'Aristote appelle un peu plus bas : « l'homme véridique. »

§ 5. *Avoir un but ou n'en point*

ou dans l'autre, sont blâmables, quoique, je l'avoue, le sot vaniteux et fanfaron le soit encore davantage.

Parlons de ces deux caractères; et d'abord, du véridique. § 7. On comprend bien que nous ne parlons pas de l'homme qui sait dire la vérité dans les contrats réguliers, ni dans toutes ces occasions où se trouvent impliquées des questions de justice ou d'injustice; car c'est là une vertu d'un tout autre ordre. J'entends parler uniquement de celui qui, sans avoir à traiter d'aussi graves intérêts, sait dans sa vie et dans ses discours dire la vérité, parce que telle est sa disposition naturelle. § 8. Un homme ainsi fait est réellement un homme d'honneur; il aime la vérité: et la disant dans les cas même où elle est sans importance, il saura la dire à plus forte raison là où elle importe; car alors il évitera comme une infamie le mensonge, qu'en soi il aurait fui naturellement. Ce caractère-là est vraiment digne d'estime. § 9. Si parfois il s'écarte de la stricte

*avoir*. Ce qui fait une très-grande différence, et change complètement le caractère.

§ 6. *Le sot vaniteux*. C'est un vrai mensonge qu'il fait, bien que ce soit plutôt par légèreté qu'à mauvaise intention, tandis que l'homme réservé et timide ne ment pas. Il se fait tort en ne s'appréciant pas à sa juste valeur; il trompe les autres, parce qu'il se trompe lui-même sur son propre compte.

§ 7. *Dans les contrats réguliers*. Et l'on pourrait presque dire « officiels. » — *Une vertu d'un tout autre ordre*. Ce n'est pas à proprement parler une vertu; c'est un devoir légal, puisque dans ces cas le mensonge ne serait plus seulement un vice, mais qu'il prendrait les proportions d'un délit plus ou moins grave, et toujours punissable par les lois. — *Dans sa vie*. C'est la véracité des actions.

§ 8. *Comme une infamie*. C'est un cas qui peut se présenter assez fréquemment dans la vie ordinaire; et il est une foule de petites lâchetés que les gens faibles se permettent, et que l'homme d'honneur ne se permettra jamais. C'est là ce qui rend son commerce si sûr et si doux.

vérité, ce sera plutôt pour affaiblir les choses ; car cette atténuation du vrai a quelque chose de plus délicat ; et les exagérations sont toujours faites pour choquer. § 10. Mais celui qui sans aucun motif exagère les choses à son avantage, peut passer pour vicieux ; car s'il ne l'était point, il ne se plairait pas au mensonge. Toutefois, il est plutôt léger que méchant. § 11. Mais quand on ment par un motif, si c'est par amour des honneurs ou désir de la renommée comme le vaniteux, on n'est pas très-coupable ; si au contraire c'est directement en vue de l'argent, ou par une cupidité de ce genre, on se déshonore bien plus gravement. § 12. On n'est pas vaniteux et fanfaron par cela seul qu'on est capable de mentir, mais parce qu'en fait on a préféré le mensonge à la vérité. On est fanfaron par habitude morale et par nature, tout comme on est menteur. Tel menteur se complaît au mensonge lui-même ; et tel autre ment, parce qu'il convoite de la renommée ou du profit. § 13. Ceux donc qui, uniquement pour se faire une réputation, se montrent vaniteux et fanfarons, s'attribuent faussement des avantages qui attirent la louange des

§ 9. *Pour affaiblir les choses.* Mais il faut ajouter : « toujours en vue du bien. » — *De plus délicat.* Dans les circonstances où elle est permise ; et il peut en effet y en avoir beaucoup.

§ 10. *Peut passer pour vicieux.* Surtout parce qu'il a un intérêt à dissimuler la vérité, et que son mensonge est l'effet d'un calcul. — *Il est plutôt léger que méchant.* Quand il ment sans intérêt.

§ 11. *On se déshonore bien plus gravement.* L'expression n'est pas trop forte.

§ 12. *On est capable de mentir.* Sans mentir effectivement. On peut avoir la disposition de mentir, sans y céder. — *Se complaît au mensonge lui-même.* C'est une nature plus vicieuse peut-être ; mais elle est moins coupable, parce qu'elle est sans réflexion. Le mensonge calculé est bien plus condamnable.

§ 13. *La louange des hommes.* Sans que d'ailleurs le vaniteux spé-

hommes ou leur jalouse admiration. Mais ceux dont la vanité vise au lucre, s'attribuent des talents qui peuvent être utiles au prochain, et dont la fausseté peut se dissimuler assez aisément : par exemple, la science d'un médecin ou d'un devin habiles. Aussi sont-ce là les talents que se donnent le plus fréquemment les charlatans ; car ils y sont poussés par les motifs qu'on vient de dire et qu'ils portent en eux.

§ 14. Quant à ceux qui ont cette réserve ou disposition ironique de toujours diminuer les choses, ils paraissent en général d'un caractère plus aimable et plus gracieux. Ce n'est pas, certainement, la cupidité qui les fait parler comme ils font ; c'est plutôt parce qu'ils veulent fuir toute exagération. Les gens de ce caractère repoussent surtout avec soin tout ce qui peut donner de la célébrité ; et l'on sait comme faisait Socrate. § 15. Quant à ceux qui s'arrogent à tort des qualités sans importance, et dont ils veulent frapper les yeux de tout le monde, ce sont ce qu'on peut appeler d'assez mauvais lourdauds ; et ils s'attirent bien vite le dédain qu'ils méritent. Parfois la réserve poussée trop loin ressemble à de la fanfaronnade ;

cule sur leur crédulité, et ne demande rien à leur bourse. — *Peut se dissimuler assez aisément.* Cette seconde condition est aussi nécessaire ; car autrement le fanfaron manquerait son but. Mais dans ce cas le fanfaron mérite un autre nom. C'est un charlatan ou même un fripon.

§ 14. *Cette réserve ou disposition ironique.* Le texte n'a qu'un seul mot au lieu des deux, que j'ai dû employer. — *Et l'on sait comme faisait Socrate.* Peut-être Aristote ne place-t-il pas Socrate en très-bonne compagnie; il a presque l'air de l'accuser de mensonge, bien qu'il attribue l'ironie au désir de fuir toute exagération, et qu'il dise un peu plus loin qu'elle peut être fort gracieuse.

§ 15. *La réserve poussée trop loin.* Ces cas sont rares; mais l'observation d'Aristote n'en est pas moins

et ce n'est pas moins s'afficher que les gens qui s'habillent à la Spartiate ; car l'exagération soit en trop, soit en moins, sent également le fanfaron et le charlatan. § 16. Mais quand on sait employer modérément la réserve et l'ironie, et qu'on l'applique à des choses qui ne sont ni trop vulgaires ni trop évidentes, ce badinage peut être fort gracieux. § 17. En résumé, c'est la vaine jactance qui paraît l'opposé de la franchise, parce qu'elle est en effet un défaut plus grave que l'ironie ou fausse réserve.

## CHAPITRE VIII.

De l'esprit de plaisanterie : l'homme de bon ton sait garder un juste milieu entre le bouffon, qui cherche toujours à faire rire, et l'homme à humeur farouche, qui ne se déride jamais. — Limites de la bonne plaisanterie : exemple de la vieille comédie et de la comédie nouvelle : règle que sait toujours se faire l'homme bien élevé. — Résumé.

§ 1. Comme il y a des moments de repos dans la vie,

juste. En poussant la réserve trop loin, on attire sur soi autant d'attention que le sot par ses fanfaronnades. — *A la Spartiate.* On sait que les vêtements des Spartiates étaient de la plus grande simplicité.

§ 16. *Ce badinage peut être fort gracieux.* C'est bien là en effet celui de Socrate, dans les dialogues de Platon, d'autant plus admirable que la justesse et l'énergie de la pensée n'y ont rien perdu.

§ 17. *Ou fausse réserve.* J'ai ajouté ces mots pour bien rendre toute la pensée du texte. Notre mot seul « d'ironie » n'aurait point eu ce sens.

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre I, ch. 28 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

et qu'il nous faut dans le repos même des distractions qui nous amusent, il semble qu'il peut y avoir dans ces moments une manière de société délicate et de bon goût, qui consiste à dire ce qu'il faut et comme il faut, et à écouter les autres aux mêmes conditions. On pourra même attacher grande importance à ne parler jamais qu'à des gens de cette espèce, et à ne point en entendre d'autres. § 2. Evidemment, il peut y avoir en ceci comme en toute autre chose, soit excès en plus, soit défaut en moins, s'écartant tous les deux du juste milieu. § 3. Il y a donc des gens qui, poussant à l'excès la manie de faire rire, doivent passer pour des bouffons insipides et accablants, cherchant à tout propos des plaisanteries, et visant bien plus à exciter les rires qu'à dire des choses convenables et décentes, et à ne point blesser celui dont ils se raillent. Au contraire, il y a d'autres gens qui ne trouvent jamais eux-mêmes rien de plaisant à dire, et qui en veulent à ceux qui ont plus d'esprit qu'eux; ce sont des personnages rustiques et grossiers. Mais ceux qui savent plaisanter avec goût, sont des hommes d'un commerce aimable, et l'on pourrait presque dire d'un commerce souple et flexible;

§ 1. *De société délicate et de bon goût.* Les dialogues de Platon nous en donnent un exemple exquis et presque inimitable; et toutes ces observations d'Aristote nous prouvent que la réputation de l'Atticisme n'avait rien d'exagéré. Je ne sais si jamais société a été plus polie, et plus délicate. — *Grande importance.* Il faut prendre garde de pousser cette recherche trop loin, pour ne pas tomber dans une afféterie de mauvais goût. C'est du reste un écueil que signale Aristote.

§ 2. *Du juste milieu.* Où est le bien et la vertu.

§ 3. *Des bouffons insipides et accablants.* Les commentateurs citent le Thersite d'Homère comme un exemple de ce caractère. — *Souple et flexible.* Il y a dans ce passage du texte une intention de métaphore

car ce sont là en quelque façon des mouvements de caractère ; et de même qu'on juge les corps par les mouvements qu'ils font, de même aussi l'on peut juger les caractères à des signes analogues.

§ 4. Cependant comme il n'y a rien de plus commun que la plaisanterie, et qu'on se plaît d'ordinaire à s'amuser et même à pousser la raillerie au-delà des justes bornes, il arrive assez souvent que les mauvais plaisants passent pour aimables et pour des gens de bon goût. Ils en sont loin pourtant, et ils en sont même fort loin, comme on en peut juger par ce que nous venons de dire. § 5. L'adresse ou le tact est encore un avantage de la qualité moyenne que nous louons en ce genre. L'homme de tact sait ne dire et n'entendre que ce qu'il convient à un homme comme il faut, à un homme libre, d'entendre et de dire. Il y a certaines choses en effet qu'un honnête homme peut dire et qu'il peut entendre en plaisantant ; mais la plaisanterie de l'homme libre ne ressemble point à celle de l'esclave, pas plus que celle de l'homme bien élevé ne ressemble à celle de l'homme sans éducation. § 6. C'est une différence analogue à celle qu'on peut observer entre les comédies anciennes et les nouvelles. On ne trouvait

que j'ai essayé de rendre par ces deux mots.

§ 4. *Passent pour aimables.* Dans les sociétés peu délicates.

§ 5. *A un homme libre.* On comprend sans peine que toute cette délicatesse d'esprit et de mœurs était interdite aux esclaves, par la force même des choses et par leur situation sociale. — *L'homme bien élevé... sans éducation.* Ce sont des différences qui ne cesseront jamais de subsister, et qui ne tiennent guère moins à la nature qu'à l'éducation.

§ 6. *Les comédies anciennes et les nouvelles.* On sait assez quelle fut l'importance de cette réforme dans la comédie. Aristophane nous offre l'exemple des deux genres ; et sous ce rapport, le Plutus où il n'y a que

d'un côté des plaisanteries que dans des termes obscènes; et de l'autre, on se borne le plus souvent à des allusions; ce qui n'est pas de peu d'importance sous le rapport de la décence.

§ 7. Est-il donc possible de tracer les bornes de la bonne plaisanterie, en disant qu'elle ne doit se permettre que ce qui sied à un homme libre, qu'elle ne doit jamais choquer celui qui l'entend, et que loin de là elle doit au contraire lui faire plaisir? Ou bien, les choses de cette espèce n'échappent-elles pas à toute définition, justement parce que les antipathies et les goûts varient infiniment d'une personne à l'autre? Chacun souffrira et entendra ce qu'il convient à son caractère d'entendre, parce qu'on semble en quelque sorte faire soi-même ce qu'on laisse dire devant soi. § 8. Il n'est pas à croire cependant qu'on ferait absolument tout ce qu'on écoute; car la plaisanterie peut être une sorte d'insulte; et certaines insultes sont défendues par les législateurs, qui auraient bien fait aussi

des allusions, diffère essentiellement des Nuées où Socrate est personnellement livré aux rires de la foule. — *Sous le rapport de la décence.* C'est là ce qui décida les magistrats à imposer aux poètes des règles sévères, et à modérer leur verve satirique. Voir dans le Voyage du jeune Anacharsis, les chapitres LXIX, LXX et LXXI.

§ 7. *Est-il donc possible de tracer.* Les limites qu'Aristote trace ici lui-même sont très-acceptables, et il fait preuve du meilleur goût. — *N'échappent-elles pas à toute définition.* La définition est certainement fort délicate à donner ; mais elle n'est pas impossible, comme le prouve assez tout ce qui précède. Du reste, il est bien entendu qu'on ne peut indiquer ici que des règles générales. — *Les goûts varient.* Comme toutes les qualités morales ; mais il y a certaines bornes que les gens raisonnables et bien élevés ne franchissent jamais. — *Faire soi-même ce qu'on laisse dire.* — Observation très-juste et très-profonde, dont on ne tient pas toujours assez de compte dans la pratique.

de défendre des plaisanteries d'un certain genre. L'homme honnête et de bon goût, l'homme vraiment libre sera dans ses relations comme une loi perpétuelle pour lui-même.

§ 9. Tel est donc l'homme qui tient, dans le genre dont nous parlons, ce délicat milieu ; qu'on l'appelle d'ailleurs homme de tact, homme de bon ton, ou comme on voudra.

§ 10. Quant au mauvais plaisant, il ne sait pas résister au plaisir de railler ; il ne s'épargne pas plus lui-même qu'il n'épargne les autres ; et pour provoquer les rires, il se permet des choses que ne dirait jamais un honnête homme, et quelques-unes qu'il n'entendrait même pas. § 11. L'homme grossier et d'humeur farouche est tout à fait étranger à ces relations de société et n'en fait aucun usage ; il n'y apporte rien pour sa part, et il s'y choque de tout. § 12. Toutefois, il semble que c'est une chose tout à fait nécessaire dans la vie que d'y ménager des moments de relâche et d'amusement. On peut donc distinguer dans les relations de société les trois milieux dont nous avons successivement parlé ; tous les trois se rap-

§ 8. *Défendre des plaisanteries d'un certain genre.* Si le législateur ne l'a point fait, c'est qu'il ne le pouvait pas, et par la raison qu'Aristote lui-même en donne. Ce sont-là des choses où l'homme de goût doit être sa propre loi à lui-même. Le législateur n'aurait donc pu intervenir.

§ 10. *Il ne s'épargne pas plus lui-même.* Parce qu'il a perdu toute dignité.

§ 11. *Et n'en fait aucun usage.* Il n'en fait même aucun cas ; et il affecte souvent de les mépriser.

§ 12. *Une chose tout à fait nécessaire.* La même pensée se retrouve dans la Politique, livre IV, ch. 13 et livre V, ch. 2, de ma traduction, 2e édition. — *Les trois milieux.* La véracité, l'obligeance et la plaisanterie délicate, dont il a traité successivement.

portent à l'échange de certains discours et de certains actes des hommes entr'eux. La différence qui les sépare, c'est que l'un s'applique plus spécialement à la vérité ; et que les deux autres s'appliquent au plaisir. Et des deux qui sont relatifs au plaisir, l'un ne se rapporte qu'à l'amusement proprement dit, tandis que l'autre est relatif aux autres rapports de la vie sociale.

## CHAPITRE IX.

De la pudeur et de la honte : c'est plutôt une affection corporelle qu'une vertu ; elle ne sied bien qu'à la jeunesse ; et pourquoi. Plus tard, la honte qui consiste à rougir de ce qu'on a fait, ne peut jamais atteindre l'honnête homme, qui ne fait jamais rien de mal. — La honte indique d'ailleurs un sentiment d'honnêteté.

§ 1. On ne peut guères parler de la pudeur ou la honte comme d'une vertu ; elle est, à ce qu'il semble, plutôt une affection passagère qu'une véritable qualité ; et l'on peut la définir une sorte de crainte du déshonneur. § 2. Ses conséquences même se rapprochent beaucoup de celles qu'a la crainte qu'on éprouve dans le danger. Ceux qui

*Ch. IX.* Gr. Morale, liv. I, ch. 27; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *Comme d'une vertu.* Parce qu'en effet elle ne peut pas devenir une habitude. Mais Aristote ne lui en rend pas moins justice ; et elle est toujours le signe d'un cœur vertueux. — *Une sorte de crainte du déshonneur.* Ceci n'est peut-être pas très-exact. On rougit d'une chose impudique, sans avoir d'ailleurs à redouter le moins du monde qu'elle vous déshonore, si elle n'a pas eu de témoin.

ressentent de la honte, rougissent tout-à-coup; comme ceux qui ont peur de la mort pâlissent instantanément. Or, ce sont-là deux phénomènes purement corporels, et ce sont les caractères d'une émotion fugitive bien plutôt que d'une habitude ou qualité.

§ 3. Cette affection même de la honte ou pudeur ne va pas bien à tous les âges. Elle ne sied guère qu'à la jeunesse. Si, dans notre opinion, il est bon que les jeunes cœurs soient très-susceptibles de cette affection, c'est que, vivant à peu près exclusivement de la passion, ils sont exposés à commettre beaucoup de fautes et que la pudeur peut leur en épargner un bon nombre. Nous louons parmi les jeunes gens ceux qui sont timides et honteux. Mais on ne peut louer la timidité dans un vieillard : car nous ne croyons pas qu'un vieillard puisse jamais faire rien dont il ait à rougir. § 4. La honte n'est jamais le fait d'un cœur tout à fait honnête, puisqu'elle ne se produit qu'à la suite des mauvaises actions, et qu'un homme honnête ne doit pas se laisser aller à en commettre. Peu importe d'ailleurs que les choses soient

§ 2. *D'une émotion fugitive.* J'ai ajouté ce dernier mot pour que la pensée fût plus claire.

§ 3. *Ou pudeur.* La pudeur est de tous les âges ; mais les émotions si vives qu'elle cause à certaines organisations, n'est possible en effet que dans la jeunesse. Il n'y a pas de pudeur dans l'enfance. — *La pudeur peut leur en épargner un bon nombre.* Observation très-délicate et très-juste, comme celle qui suit sur la vieillesse.

§ 4. *Le fait d'un cœur tout à fait honnête.* C'est du moins un cœur qui a le sentiment de la faute qu'il commet, ou de celle qu'on commet devant lui. — *La honte ne peut s'appliquer.* La honte, et non pas la pudeur; car souvent la pudeur s'alarme d'actions qui n'ont absolument rien de volontaire. — *Et jamais l'homme honnête.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, dans ce même paragraphe.

véritablement honteuses, ou qu'elle ne le soient que dans l'opinion ; il ne faut faire ni les unes ni les autres ; et l'on est sûr de n'avoir jamais à rougir. Il n'y a qu'un cœur vicieux qui soit capable de faire quelque chose de honteux. Mais être ainsi fait qu'on puisse commettre un acte de ce genre, et croire que par cela seul qu'on en rougit, on redevient honnête, c'est une énorme absurdité. La honte ne peut s'appliquer qu'aux actes volontaires, et jamais l'homme honnête ne fera volontairement une action honteuse. § 6. Je conviens d'ailleurs qu'à un certain point de vue la honte peut n'être pas sans quelque honnêteté. Si l'on commettait telle ou telle faute, il serait bon d'en rougir ; mais ceci n'a rien de commun avec les vertus véritables. Certes l'impudence, qui ne ressent plus la honte, est un vice, et celui qui ne rougit point du mal qu'il fait est un misérable. Mais il n'en est pas plus honnête pour cela de rougir après avoir fait des choses aussi coupables. § 7. On peut même aller jusqu'à dire que la tempérance qui sait se dominer, n'est pas non plus une vertu très-pure, et que c'est plutôt une vertu mélangée. Mais on l'étudiera plus tard.

Pour le moment, parlons de la justice.

§ 6. *La honte peut n'être pas sans quelque honnêteté.* La honte est une sorte de remords ; et à ce titre, elle annonce toujours un reste d'honnêteté.

§ 7. *Une vertu très-pure.* Précisément parce qu'elle a eu à combattre un penchant vicieux. Mais la vertu ne s'exerce réellement qu'à la condition de la lutte ; et un être absolument insensible ne saurait être appelé vertueux. — *On l'étudiera plus tard.* Dans le livre VII, consacré tout entier à cette analyse et qui appartient bien par conséquent à la Morale à Nicomaque. Voir la Dissertation préliminaire, où ce sujet est traité tout au long.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME.

# LIVRE V.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

## CHAPITRE PREMIER.

De la justice : définition. — Opposition générale des contraires, et spécialement des deux contraires, le juste et l'injuste. — Sens divers dans lesquels peut s'entendre le mot de justice. — Rapports de la justice à la légalité et à l'égalité. — La justice se rapporte surtout aux autres ; elle n'est pas purement individuelle; c'est là ce qui établit une différence entr'elle et la vertu, avec laquelle elle se confond.

§ 1. Pour bien étudier la justice et l'injustice, il faut voir trois choses : à quelles actions elles s'appliquent; quelle espèce de milieu est la justice, et ce que sont les extrêmes entre lesquels le juste est un louable milieu. § 2. Suivons ici la même méthode que pour tout ce qui précède.

*Ch. I.* Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, qui n'est que la reproduction textuelle de ce livre cinquième de la Morale à Nicomaque. — On peut voir aussi la Rhétorique, livre I, ch. 12, 13 et 14, page 1372 et suiv. de l'édition de Berlin.

§ 1. *Pour bien étudier la justice.* C'est à cette question aussi qu'est consacrée la République de Platon.

§ 2. *La même méthode.* L'exposition qui suit montre assez quelle est la méthode d'Aristote : il s'adresse d'abord aux opinions vulgaires, et, comme nous dirions, aux notions du

§ 3. Nous voyons que tout le monde s'accorde à nommer justice cette qualité morale qui porte les hommes à faire des choses justes, et qui est cause qu'on les fait et qu'on veut les faire. Même observation pour l'injustice : c'est la qualité contraire, qui est cause qu'on fait et qu'on veut faire des choses injustes. Voilà donc déjà comme un portrait de la justice que nous donnent ces considérations générales. § 4. Il n'en est pas des sciences et des facultés que l'homme possède comme de ses qualités morales. La faculté aussi bien que la science reste, ce semble, tout à fait la même pour les contraires. Mais la qualité contraire n'est jamais celle des contraires également. Je m'explique par un exemple : la santé ne produit jamais des actes qui soient contraires à la santé, elle ne produit que des choses conformes à la santé. Ainsi, nous disons d'un homme que sa démarche annonce la santé, quand en effet il marche comme un homme qui se porte bien. § 5. Souvent, une qualité contraire se révèle par la qualité contraire ; comme souvent aussi les qualités se

sens commun ; et de là, il s'élève a des considérations de plus en plus hautes.

§ 3. *A nommer justice... choses justes.* C'est comprendre dans la définition l'idée même du défini ; mais on ne peut pas demander ici plus de rigueur. — *Comme un portrait.* Dont Aristote d'ailleurs ne se dissimule pas l'insuffisance.

§ 4. *Reste tout à fait la même pour les contraires.* C'est-à-dire que quand on sait, ou quand on peut une chose, on sait et l'on peut aussi la chose contraire. — *Je m'explique.* Cette explication d'Aristote me dispense d'un éclaircissement qui serait nécessaire ici, et dont il sent lui-même le besoin. — *Qui soient contraires à la santé.* Et qui soient des actes propres à la maladie.

§ 5. *Une qualité contraire se révèle.* L'exemple donné quelques lignes plus bas explique cette théorie. Quand on sait ce qui constitue une bonne disposition du corps, on sait aussi ce qui en constitue une mauvaise. Il faut voir pour cette théorie générale

manifestent par les sujets mêmes qui les produisent. En effet, si la bonne disposition du corps est parfaitement connue, la mauvaise disposition ne le devient pas moins ; et si la bonne disposition peut être induite des circonstances qui la manifestent, réciproquement, ces circonstances résultent de la bonne disposition elle-même. Par exemple, si la bonne disposition du corps consiste dans l'épaisseur des chairs, il s'en suit nécessairement que la mauvaise consiste dans leur maigreur ; et tout ce qui produira la bonne disposition sera aussi ce qui produira le développement des chairs. § 6. Le plus ordinairement, quand l'un des termes contraires est pris en plusieurs sens, l'autre terme, par une suite nécessaire, peut se prendre aussi de plusieurs manières. Tel est le cas du juste et de l'injuste. § 7. Il semble en effet que la justice et l'injustice peuvent s'entendre en plusieurs sens ; et si l'homonymie dans ce cas nous échappe habituellement, c'est que les nuances sont très-rapprochées. Elle serait plus claire et plus frappante, si elle s'appliquait à des choses plus éloignées entr'elles ; car alors la différence dans l'idée est considérable ; et c'est ainsi qu'on appelle sans erreur d'un même mot, dans la langue grecque, et l'os du cou des animaux et l'instrument avec lequel on ferme les portes.

des contraires le traité des Catégories, ch. 10 et 11, pages 109 et suiv. de ma traduction.

§ 7. *En plusieurs sens.* La suite de cette discussion le fera bien voir. — *Sans erreur.* J'ai ajouté ces deux mots pour éclaircir la pensée. — *L'os... et l'instrument.* En latin Clavis et Clavicula ; en français, où l'étymologie est moins évidente, clef et clavicule. Il n'y a point à se tromper à ce mot identique dans la langue grecque pour signifier deux objets, parce que ces objets sont forts diffé-

§ 8. Voyons donc en combien de sens on peut dire d'un homme qu'il est injuste.

On flétrit tout à la fois de ce nom et celui qui transgresse les lois, et celui qui est trop avide, et celui qui fait aux autres une part inégale. Par une conséquence évidente, on doit appeler juste celui qui obéit aux lois, et celui qui observe avec autrui les règles de l'égalité. Ainsi, le juste sera ce qui est conforme à la loi et à l'égalité; l'injuste sera l'illégal et l'inégal. § 9. Mais puisque l'homme avide qui demande plus qu'il ne lui est dû, est injuste aussi, il le sera en ce qui concerne les biens de cette vie, non pas tous cependant, mais ceux qui font la fortune et la misère. Ce sont là toujours des biens d'une manière générale, quoique ce ne soit pas toujours des biens pour tel individu en particulier. Les hommes d'ordinaire les désirent et les poursuivent; mais c'est bien à tort; tout ce qu'ils devraient faire, ce serait de souhaiter, que ces biens qui sont bons en soi, restassent aussi des biens pour eux, et de discerner avec sagesse ce qui pour eux en particulier peut être un bien réel. § 10. L'homme injuste ne demande pas toujours au-delà de ce qui lui doit revenir équitablement. Parfois, l'injustice consiste à prendre moins qu'il ne faut, et, par exemple, dans le cas où les

rents l'un de l'autre. On peut se tromper sur des nuances très-voisines et presque confondues ensemble.

§ 8. *Et celui qui transgresse les lois.* Le mot d'injuste n'a pas tout à fait ce sens dans notre langue, bien qu'on puisse aussi le lui donner d'une manière détournée. — *Les règles de l'égalité.* Et l'on pourrait ajouter : « de l'équité. » Le mot grec a cette double acception.

§ 9. *Ce sont là toujours des biens.* Digression qui ne paraît pas tenir assez étroitement à ce qui précède.

§ 10. *L'injustice consiste à prendre moins.* C'est en quelque sorte une

choses qu'il faut prendre sont absolument mauvaises. Comme un mal moindre paraît être en quelque sorte un bien, et que ce n'est qu'au bien que s'adresse l'avidité, celui qui recherche pour soi un moindre dommage, peut par cela seul passer aussi pour injustement avide. § 11. Il viole aussi l'égalité, il est inique; car l'expression d'iniquité comprend encore cette idée de l'injustice; et c'est un terme commun. Mais de plus, il transgresse les lois; car c'est là précisément en quoi consiste l'illégalité; c'est-à-dire que la violation de l'égalité, l'iniquité, comprend toute injustice, et qu'elle est commune à tous les actes injustes, quels qu'ils soient. § 12. Mais si celui qui viole les lois est injuste, et si celui qui les observe est juste, il est évident que toutes les choses légales sont aussi de quelque façon des choses justes. Tous les actes spécifiés par la législation sont légaux; et nous appellons justes chacun de ces actes. § 13. Les lois, toutes les fois qu'elles statuent, ont pour objet de favoriser ou l'intérêt général de tous les citoyens, ou l'intérêt des principaux d'entr'eux, ou même l'intérêt spécial de ceux qui sont les maîtres de l'État, soit par leur vertu, soit à tel

injustice négative. — *Qui recherche pour soi un moindre dommage.* Quand il devrait éprouver un dommage égal ou supérieur.

§ 11. *L'expression d'iniquité.* La langue française est en ceci d'accord avec la langue grecque. L'iniquité comprend tous les genres d'injustice. — *Mais de plus il transgresse les lois.* Nous ne dirions plus en ce cas qu'on est inique; nous dirions qu'on est coupable. — *La violation de l'égalité, l'iniquité.* Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 12. *Sont aussi de quelque façon.* Aristote sent la nécessité de limiter lui-même ce principe; et plus loin, il montrera bien que l'honnêteté dans toute son étendue, va beaucoup plus loin que la loi.

§ 13. *L'intérêt général de tous les citoyens.* Voir la Politique, livre III,

autre titre. Par conséquent, nous pouvons dire des lois en un certain sens qu'elles sont justes, quand elles créent ou qu'elles conservent le bonheur, ou seulement quelques-uns des éléments du bonheur, pour l'association politique. § 14. La loi va même plus loin, et elle ordonne des actes de courage : par exemple, de ne pas quitter son rang, de ne pas fuir, de ne pas jeter ses armes. Elle ordonne encore des actes de sagesse et de tempérance, comme de ne pas commettre d'adultère, de ne nuire à personne. Elle ordonne des actes de douceur, comme de ne pas frapper, de ne pas injurier. La loi étend également son empire sur toutes les autres vertus, sur tous les autres vices, prescrivant telles actions et défendant telles autres : avec raison, quand elle a été raisonnablement faite; à tort, si elle a été improvisée avec trop peu de réflexion.

§ 15. La justice ainsi entendue est donc la vertu complète. Mais ce n'est pas une vertu absolue et purement individuelle ; elle est relative à autrui, et c'est là ce qui fait que bien souvent elle semble être la plus importante des vertus. « Ni le lever ni le coucher du soleil n'est

ch. 4, page 145 de ma traduction.

§ 14. *La loi va même plus loin.* Ces différents caractères de la loi sont parfaitement analysés ; et depuis Aristote, personne n'a mieux parlé sur ce grand sujet. — *Sur toutes les autres vertus.* L'expression est un peu trop générale ; il est une foule de vertus personnelles que la loi ne peut pas toucher.

§ 15. *La vertu complète.* En tant qu'elle se rapporte aux autres, comme Aristote a soin de le remarquer. — *La plus importante des vertus.* C'en est tout au moins une des plus importantes. Ce qui explique et justifie la prédilection d'Aristote, c'est l'utilité sociale et politique de la justice. Sans elle, la société manque son but, et elle ne peut subsister. — « *Ni le lever ni le coucher du soleil...,* » J'ai mis cette pensée entre guillemets,

« aussi digne d'admiration. » Et c'est de là que vient notre proverbe :

« Toute vertu se trouve au sein de la justice. »

J'ajoute qu'elle est éminemment la complète vertu, parce qu'elle est elle-même l'application d'une vertu complète et achevée. Elle est accomplie, parce que celui qui la possède peut appliquer sa vertu relativement aux autres, et non pas seulement pour lui-même. Bien des gens peuvent être vertueux pour ce qui les regarde individuellement, qui sont incapables de vertu en ce qui concerne les autres. § 16. Aussi, je trouve que le mot de Bias est plein de bon sens : « Le pouvoir, disait-il, est l'épreuve de l'homme. » C'est qu'en effet le magistrat, investi du pouvoir, n'est quelque chose que relativement aux autres; il est déjà en communauté avec eux. § 17. C'est encore par la même raison que, seule parmi toutes les vertus, la justice semble être comme un bien étranger, comme un bien pour les autres et non pour soi, parce qu'elle ne s'exerce qu'à l'égard d'autrui ; car elle ne fait que ce qui est utile à d'autres, qui sont ou les magistrats ou le public entier. § 18. Le plus méchant des hommes est celui qui par sa perversité nuit tout ensemble à lui-même et à ses semblables. Mais l'homme le plus parfait

parce que selon toute apparence elle est d'un poète. Les commentateurs ne disent pas d'ailleurs à qui elle appartient précisément. — *Notre proverbe.* Ce vers est de Théognis, v. 147, qui n'a fait peut-être lui-même que traduire un dicton populaire. L'expression d'Aristote pourrait le faire croire. — *Relativement aux autres.* Ces idées qu'on ne prête guère en général à l'antiquité, méritent la plus sérieuse attention.

§ 16. *Le mot de Bias.* On l'attribue aussi à Solon.

§ 18. *L'homme le plus parfait... pour autrui.* Maximes admirables et

n'est pas celui qui emploie sa vertu pour lui-même; c'est celui qui l'emploie pour autrui; car c'est une tâche qui est toujours difficile. § 19. Ainsi, la justice ne peut pas être considérée comme une simple partie de la vertu; c'est la vertu tout entière; et l'injustice qui est son contraire, n'est pas une partie du vice, c'est le vice tout entier. § 20. On voit du reste, d'après les développements qui précèdent, en quoi diffèrent la vertu et la justice. Au fond la vertu reste la même; seulement, la façon d'être n'est pas identique. En tant qu'elle est relative à autrui, c'est la justice; en tant qu'elle est telle habitude morale personnelle, c'est la vertu absolument parlant.

toutes philanthropiques, qu'on est assez étonné de trouver dès le temps d'Aristote. Malheureusement, l'antiquité qui pouvait les comprendre et les formuler, ne sut pas les appliquer.

§ 19. *C'est la vertu tout entière.* C'est une exagération évidente, et que l'on conçoit jusqu'à un certain point dans Aristote, qui ne veut faire de la morale qu'une partie de la politique.

§ 20. *Au fond la vertu reste la même.* Idée peu juste. La tempérance, partie essentielle de la vertu, est très-différente de la justice. Voir le chapitre suivant, où ces différences seront mieux indiquées.

## CHAPITRE II.

Distinction à faire entre la justice ou l'injustice et la vertu ou le vice. La justice est une espèce de vertu distincte de la vertu en général, comme la partie est distincte du tout. — Il faut distinguer aussi la justice ou l'injustice prise en général, de la justice ou de l'injustice dans un cas particulier. — La justice des actions est d'ordinaire d'accord avec leur légalité. — Il faut distinguer deux espèces de justice : justice distributive politique et sociale, justice légale et réparatrice. Les relations des citoyens entr'eux sont de deux espèces, volontaires et involontaires.

§ 1. Quoiqu'il en soit, nous étudions la justice en tant qu'elle est une partie de la vertu. On peut la considérer comme une vertu spéciale, ainsi que nous l'avons dit. Nous voulons de même étudier l'injustice comme étant une partie du vice. § 2. Et voici bien la preuve qu'elle est un vice particulier. Celui qui commet sous les autres rapports des actes mauvais, fait mal ; et il est injuste, si l'on veut. Mais on ne peut pas dire pour cela que par avidité il se fait une part plus forte que celle qui lui revient. Ainsi, l'homme qui dans la mêlée jette son bouclier par lâcheté, celui qui par méchanceté calomnie quelqu'un, celui qui par avarice refuse de secourir un ami,

*Ch. II.* Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 2.

§ 1. *En tant qu'elle est une partie de la vertu.* Aristote revient ici à la vérité; mais il contredit ses théories précédentes. — *Ainsi que nous l'avons déja dit.* En traitant de la justice à part des autres vertus, dans le chapitre précédent.

§ 2. *Il se fait une part plus forte.*

tous ces gens-là ne pèchent pas en prenant plus qu'il ne leur est dû. Réciproquement, quand un homme fait par avidité un lucre inique, il peut fort bien ne faire aucune des actions vicieuses que nous venons d'énumérer. Pourtant, s'il n'a pas commis toutes ces fautes, il en a certainement commis une, quelle qu'elle soit, puisqu'on doit le blâmer; et il a montré sa perversité et son injustice. § 3. Il y a donc une certaine autre injustice qui est en quelque sorte une partie de l'injustice totale; il y a un injuste spécial, partie de l'injuste absolu, qui est la violation de la loi. § 4. Ajoutez qu'entre deux hommes qui commettent un adultère, si l'un n'a en vue que le lucre qu'il en peut tirer et qu'il en tire réellement, et si l'autre au contraire, y mettant son argent, n'est entraîné que par sa passion, celui-ci doit passer pour un débauché plutôt que pour un homme bassement intéressé, tandis que l'autre, s'il peut passer pour un homme injuste et coupable, n'est pas certainement un libertin, puisqu'il est clair que c'est

C'est le signe spécial de l'injustice; suivant Aristote, l'injustice est la violation de l'équité.

§ 3. *Il y a donc une certaine autre injustice.* C'est l'injustice proprement dite se distinguant des autres vices, comme la justice se distingue des autres vertus. Ce qui fait la confusion ici, c'est que dans la langue grecque les deux idées d'être injuste et d'être coupable contre les lois, sont rendues par un seul et même mot. C'était au philosophe de dissiper cette obscurité. Aristote la rend encore au contraire plus épaisse; et c'est une juste critique qu'on lui peut adresser. — *L'injuste absolu qui est la violation de la loi.* On peut être injuste sans transgresser aucune loi positive.

§ 4. *Ajoutez...* On ne voit pas trop quelle conclusion Aristote veut tirer de cette comparaison entre les deux motifs qui font commettre l'adultère; de part et d'autre, la loi est violée; et la culpabilité est la même aux yeux des juges. Aux yeux de la morale, dont ils n'ont point à connaître, il est possible que l'un des deux coupables soit plus dégradé que

le gain seul qui l'a fait agir. § 5. Autre observation : on peut toujours rapporter tous les autres actes injustes, tous les autres délits à quelque vice spécial : par exemple, si un homme commet un adultère, on rapporte son délit à la débauche ; si dans une bataille il abandonne son compagnon, à la lâcheté ; s'il a frappé quelqu'un, à la colère ; tandis que, s'il a commis sa faute en vue du profit qu'il en a tiré, on ne peut la rapporter à aucun autre vice que l'injustice elle-même.

§ 6. Il résulte évidemment de ceci qu'outre l'injustice entière et générale, il y a quelque autre injustice qui, comme partie, lui est synonyme, parce que la définition de toutes deux se trouve dans le même genre. Toutes deux en effet ont également leur action possible dans le rapport de l'agent à autrui. Mais l'une, relative à tout ce qui concerne l'honneur, la fortune, le salut personnel et tous les motifs de cet ordre, si l'on pouvait les comprendre sous un seul et même nom, n'a en vue que le plaisir résultant d'un lucre inique ; l'autre, au contraire, s'applique d'une façon générale aux mêmes choses qui préoc-

l'autre — *N'est pas certainement un libertin.* Aristote ne veut pas d'ailleurs l'excuser à ce titre.

§ 5. *A aucun autre vice que l'injustice elle-même.* On pourrait plus directement rapporter cette faute à la cupidité, qui devient, il est vrai, une injustice, quand elle s'exerce aux dépens d'autrui.

§ 6. *Outre l'injustice entière et générale.* Aristote veut dire : « la culpabilité générale contre les lois. » C'est toujours l'équivoque que je viens de signaler. — *Lui est synonyme.* Dans le langage, c'est possible, mais non point dans la réalité. Notre langue ne prête point à cette confusion ; pour nous, le délit se distingue de l'injustice, et de la faute en général. — *Mais en sens inverse.* J'ai dû ajouter ces mots qui me paraissent tout à fait indispensables pour la clarté, et qui ressortent de l'expression même d'Aristote. —

cupent aussi, mais en sens inverse, l'homme vertueux.

§ 7. On voit donc qu'il y a plusieurs espèces de justice, et que c'est une vertu spéciale qu'il convient de distinguer de la vertu prise dans toute l'étendue de ce mot. Examinons de plus près ce qu'est la justice, et quels en sont les caractères.

§ 8. On a défini l'injuste en disant que c'est ce qui est illégal, et contraire aux règles de l'équité ou inique. Par suite, le juste est ce qui est légal et équitable ; et ainsi, la première injustice dont on a parlé plus haut, est celle qui se rapporte à l'illégalité. § 9. Mais les idées d'inégalité et de quantité plus grande, loin d'être une seule et même chose, sont fort différentes ; l'une est à l'autre ce que la partie est relativement au tout ; car tout ce qui est plus est inégal ; mais tout ce qui est inégal n'est pas plus pour cela. Par conséquent, l'injustice et l'injuste ne sont pas identiques à l'inégalité et à l'inégal ; et les deux premiers termes diffèrent beaucoup des seconds. Les derniers sont des parties, les autres sont des touts. Ainsi, cette injustice

*L'homme vertueux.* Ce n'est pas l'injustice proprement dite ; c'est la faute dans toute sa généralité, c'est le vice.

§ 7. *Qu'il y a plusieurs espèces de justice.* Contraires une à une à toutes les espèces de l'injustice, d'après la théorie d'Aristote.

§ 8. *C'est ce qui est illégal.* Le juste a d'autres fondements que la loi, puisque la loi elle-même est obligée de remonter à des principes supérieurs. — *Le juste est ce qui est légal.* Conséquence de ce qui précède, mais erreur égale. — *La première espèce d'injustice.* On peut voir clairement ici que la confusion faite par Aristote, ne tient qu'aux mots équivoques que lui fournit la langue grecque. — *Dont on a parlé plus haut.* Au début de ce chapitre et dans le précédent.

§ 9. *Tout ce qui est inégal n'est pas plus.* En effet, l'inégal peut être moindre. Mais on ne voit pas bien à quoi servent ici ces détails où s'arrête Aristote. — *Ainsi cette injustice spéciale.* Ce principe, déjà

spéciale qui résulte de l'inégalité, est une partie de l'injustice entière; et de même, telle action de justice est une partie de la justice totale.

§ 10. Il nous faut donc, pour être clair, parler de cette justice et de cette injustice partielles, et traiter du même point de vue du juste et de l'injuste. Nous laisserons de côté la justice et l'injustice considérées comme se confondant avec la vertu entière, étant, à l'égard d'autrui, l'une, la pratique de la vertu absolue; et l'autre, la pratique du vice. On voit avec une égale évidence comment il faudrait définir aussi le juste et l'injuste qui se rapportent à ces deux points de vue. Du reste, la plupart des actions conformes à la loi ne le sont pas moins aux principes de la vertu parfaite. La loi prescrit de vivre suivant les règles particulières de chaque vertu, tout comme elle défend les actes que peut inspirer chaque vice en particulier. § 11. Réciproquement, tout ce qui prépare et produit la vertu entière et parfaite, est du domaine de la loi, comme le prouvent assez toutes les dispositions prescrites dans les lois pour l'éducation commune que l'on donne à la jeu-

exprimé plusieurs fois, ne ressort pas rigoureusement de ce qui précède, et n'en est pas la conclusion, tout vrai qu'il peut être.

§ 10. *Comme se confondant avec la vertu entière.* Répétition de ce qui a été dit au début du chapitre. — *La plupart des actions conformes à la loi.* C'est vrai; mais puisque Aristote borne cette observation à la plupart des actions, il y a donc des actions qui échappent à la loi, sans échapper pour cela aux principes de la morale. — *Suivant les règles particulières de chaque vertu.* Le domaine de la loi ne s'étend pas jusque là; ou du moins, elle ne peut donner à cet égard que des prescriptions toutes générales.

§ 11. *Réciproquement, tout ce qui prépare....* Erreur très-grave, qui résulte de ce qu'Aristote a mis dès le début la politique au-dessus de la morale. — *Les dispositions prescrites dans les lois.* La loi a beau faire, une

nesse. Quant à savoir si les règles de cette éducation qui doit rendre chaque individu absolument vertueux, peuvent être données par la politique ou par une autre science, nous aurons plus tard à discuter cette question ; car ce n'est peut-être pas une seule et même chose d'être homme vertueux, et d'être partout un bon citoyen.

§ 12. Mais je reviens à la justice partielle, et au juste qui, sous ce point de vue, se rattache à elle. J'y distingue d'abord une première espèce : c'est la justice distributive des honneurs, de la fortune et de tous les autres avantages qui peuvent être partagés entre tous les membres de la cité ; car dans la distribution de toutes ces choses, il peut y avoir inégalité, comme il peut y avoir égalité d'un citoyen à un autre. § 13. A cette première espèce de justice, j'en ajoute une seconde : c'est celle qui règle les conditions légales des relations civiles et des contrats. Et ici encore, il faut distinguer deux nuances. Parmi les relations civiles, les unes sont volontaires ; les autres ne le sont pas. J'appelle relations volontaires, par exemple, la vente, l'achat, le prêt, la garantie, la loca-

partie considérable de l'individu, et la meilleure, lui échappe nécessairement. Les lois ne sont rien sans les mœurs. — *Plus tard à discuter cette question.* Voir la Politique, livre IV, chap. 14 et livre V; et aussi à la fin de la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 10. — *Une seule et même chose.* Aristote a discuté spécialement cette question dans la Politique, livre III, ch. 2, p. 131 de ma trad., 2e édition.

§ 12. *A la justice particlle.* En d'autres termes, à la justice proprement dite. Mais Aristote ne va l'étudier encore qu'au point de vue de l'État, selon qu'il règle ses rapports avec les citoyens ou les rapports des citoyens entr'eux. *La justice distributive des hommes.* — C'est la constitution qui règle toutes ces différences.

§ 13. *Il faut distinguer deux nuances.* Toutes ces distinctions sont exactes; mais Aristote n'en fera guère usage dans la suite de sa théorie qui reste ici assez obscure.

ion, le dépôt, le salaire; et si on les appelle des contrats volontaires, c'est qu'en effet le principe de toutes les relations de ce genre ne dépend que de notre volonté. D'un autre côté, on peut, dans les relations involontaires, distinguer celles qui ont lieu à notre insu : le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la corruption des domestiques, le détournement des esclaves, le meurtre par surprise, le faux témoignage; et celles qui ont lieu à force ouverte, comme les sévices personnels, la séquestration, les chaînes dont on vous charge, la mort, le rapt, les blessures qui estropient, les paroles qui offensent et les outrages qui provoquent.

## CHAPITRE III.

Première espèce de la justice. — La justice distributive ou politique se confond avec l'égalité. Le juste est un milieu comme l'égal. La justice suppose nécessairement quatre termes, deux personnes que l'on compare et deux choses que l'on attribue aux personnes. Mais il faut tenir compte du mérite relatif des personnes, et c'est là le point difficile. — La justice distributive peut donc être représentée par une proportion géométrique, où les quatre termes sont entr'eux dans les rapports fixés par les mathématiciens.

§ 1. Puisque le caractère de l'injustice est l'inégalité, et que l'injuste est l'inégal, il s'en suit clairement qu'il

*Ch. III.* Gr. Morale, livre I, ch. 34; Morale à Eudème, livre IV, ch. 2.

§ 1. *L'injustice est l'inégalité.* Les deux termes ne sont pas tout à fait équivalents. Les théories de ce chapitre sont rappelées dans la Politique,

doit y avoir un milieu pour l'inégal. Or, ce milieu, c'est l'égalité ; car dans toute action, quelle qu'elle soit, où il peut y avoir du plus ou du moins, l'égalité se trouve aussi. § 2. Si donc l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal ; c'est ce que chacun voit, même sans aucun raisonnement ; et si l'égal est un milieu, le juste doit être pareillement un milieu. § 3. Mais l'égalité suppose tout au moins deux termes. Par une conséquence qui n'est pas moins nécessaire, le juste est un milieu et une égalité relativement à une certaine chose et à de certaines personnes. En tant que milieu, il est le milieu de certains termes, qui sont le plus et le moins ; en tant qu'égalité, il est l'égalité de deux choses ; enfin en tant que juste, il se rapporte à des personnes d'un certain genre. § 4. Le juste implique donc de toute nécessité au moins quatre éléments : les personnes, auxquelles le juste s'applique, sont au nombre de deux ; et les choses, dans lesquelles se trouve le juste, sont deux aussi. § 5. L'égalité est ici la même, et pour les personnes et pour les choses dans lesquelles elle est. Je veux dire que le rapport dans lequel sont les choses, est aussi le rapport des personnes entr'elles. Si les personnes ne sont pas égales, elles ne devront pas non plus avoir des parts égales. Et de là, les disputes et les réclamations,

livre III, ch. 7, § 1, p. 164 de ma seconde édition.

§ 2. *Pareillement un milieu.* C'est ce qui en fait une vertu dans la théorie d'Aristote.

§ 3. *Le juste est un milieu et une égalité.* Voilà la définition complète du juste, formée de tous les éléments qu'y a découverts successivement l'analyse précédente.

§ 4. *Quatre éléments.* Qu'Aristote un peu plus loin mettra : en proportion géométrique, ou en proportion arithmétique.

§ 5. *Les disputes et les réclamations.* Cette pensée est développée

lorsque des prétendants égaux n'ont pas des parts égales ; ou lorsque n'étant pas égaux, ils reçoivent pourtant d'égales portions. § 6. Ceci même est de toute évidence, si, au lieu de regarder aux choses, on regarde au mérite des personnes qui les reçoivent. Chacun s'accorde à reconnaître que dans les partages, le juste doit se mesurer au mérite relatif des rivaux. Seulement, tout le monde ne fait pas consister le mérite dans les mêmes choses. Les partisans de la démocratie le placent uniquement dans la liberté ; ceux de l'oligarchie le placent tantôt dans la richesse, tantôt dans la naissance ; et ceux de l'aristocratie, dans la vertu.

§ 7. Ainsi donc, le juste est quelque chose de proportionnel. La proportion n'est pas bornée spécialement au nombre pris dans son unité et dans son abstraction ; elle s'applique au nombre en général ; car la proportion est une égalité de rapports, et elle se compose de quatre termes au moins. § 8. D'abord, il est de toute évidence que la proportion discrète est formée de quatre termes. Mais cela n'est pas moins évident pour la proportion continue. Celle-ci emploie un des termes comme s'il en

dans la Politique, où elle prend la plus grande importance, livre III, ch. 7, § 1, p. 163 de ma traduction, 2e édition. On peut voir encore plusieurs passages, et notamment livre VII, ch. 1, § 11, et livre VIII, ch. 1, § 7, p. 367 et 397. La pensée y est identique ; et les expressions le sont même à peu près.

§ 7. *Dans son abstraction.* C'est-à-dire, tel que le considèrent les mathématiques. Le nombre concret, c'est-à-dire, mêlé aux choses ou aux personnes, peut être également proportionnel.

§ 8. *La proportion discrète.* Ou composée de quatre termes différents. Dans la proportion continue, il n'y en a que trois, puisque celui du milieu est répété deux fois, d'abord comme conséquent, et ensuite comme antécédent. On peut trouver qu'Aris-

formait deux à lui seul, et elle le répète deux fois : elle dit, par exemple, A est à B comme B est à C. Ainsi, B est répété deux fois, de sorte que, par cette répétition de B, les termes de la proportion sont aussi au nombre de quatre.

§ 9. Le juste se compose également de quatre termes au moins, et le rapport est le même; car il y a la même division exactement et pour les personnes et pour les choses. Ainsi donc, de même que le terme A est à B, de même le terme C est à D; et réciproquement, de même que A est C, de même B est D. Par suite aussi, le total de deux des termes est dans le même rapport avec le total des deux autres termes; et l'on forme de part et d'autre ce total, en additionnant les deux termes qu'on sépare de ceux qui les suivent. Si les termes sont combinés entr'eux suivant cettte règle, l'addition reste parfaitement juste. Ainsi donc, l'accouplement de A avec C et de B avec D est le type de la justice distributive; et le juste de cette espèce est un milieu entre des extrêmes qui sans cela ne seraient plus en proportion; car la proportion est un milieu, et le juste est toujours proportionnel. § 10. Les mathématiciens appellent cette proportion, géométrique; et en effet, dans la proportion géométrique, le premier

tote s'étend beaucoup trop sur ces détails, qui ne sont qu'une digression.

§ 9. *Et le rapport est le même.* De part et d'autre, entre les deux premiers termes et les deux derniers. — *Et réciproquement.* C'est une des permutations possibles de toute proportion. — *Par suite aussi.* Autre propriété de la proportion par différence : la somme des extrêmes est égale à celle des moyens. — *Est le type de la justice distributive.* Le détour est bien long pour arriver à ce résultat.

§ 10. *Le premier total.* Il serait plus exact de dire, puisqu'il s'agit de proportion géométrique : « le

total est au second total, comme chacun des deux termes est à l'autre. § 11. Mais cette proportion qui représente le juste, n'est pas continue ; car il n'y a pas numériquement un seul et même terme pour la personne et pour la chose. Si donc le juste est la proportion géométrique, l'injuste est ce qui est contre la proportion. Ce peut être d'ailleurs tantôt en plus, et tantôt en moins. Et c'est bien là ce qui se passe aussi dans la réalité : celui qui commet l'injustice s'attribue plus qu'il ne doit avoir, et celui qui la souffre reçoit moins qu'il ne lui revient. § 12. Mais c'est à l'inverse, quand il s'agit du mal, parce qu'un moindre mal, comparativement à un mal plus grand, peut être regardé comme un bien. Le mal moindre est préférable au mal plus grand ; or, ce qu'on préfère, c'est toujours le bien ; et plus la chose est préférable, plus aussi le bien est grand.

§ 13. Telle est donc l'une des deux espèces qu'on peut distinguer dans le juste.

premier produit. » — *Comme chacun des deux termes est à l'autre.* Autre propriété des proportions. Aristote semble se complaire dans ces détails, qui peut-être de son temps étaient encore assez nouveaux.

§ 11. *N'est pas continue.* C'est ce qui résulte de l'hypothèse même, puisqu'on a supposé qu'il y avait nécessairement quatre termes, deux personnes et deux choses, dont le rapport était pareil.

§ 13. *L'une des deux espèces.* C'est la justice distributive. Il traitera de la justice légale au chapitre suivant. — Platon a démontré aussi qu'il n'y a pas de justice sociale sans proportion ; mais il n'a pas insisté sur cette idée autant que le fait Aristote. Voir cette discussion dans les Lois, livre VI, p. 317 de la traduction de M. Victor Cousin.

## CHAPITRE IV.

Seconde espèce de la justice : justice légale et réparatrice. La loi ne doit faire aucune acception des personnes ; elle doit tendre uniquement à rétablir l'égalité entre la perte faite par l'un et le profit fait par l'autre, dans les relations qui ne sont pas volontaires. Cette espèce de justice est une sorte de proportion arithmétique. Démonstration graphique. — Résumé de cette théorie générale de la justice.

§ 1. Quant à l'autre espèce de la justice, c'est la justice réparatrice et répressive, qui règle les rapports des citoyens entr'eux, et dans les relations volontaires et dans les relations involontaires. § 2. Le juste se présente ici sous une tout autre forme que la première. Le juste qui ne concerne que la distribution des ressources communes de la société, doit toujours suivre la proportion que nous venons d'expliquer. Si l'on venait à partager les richesses sociales, il faudrait que la répartition eût lieu précisément dans le même rapport qu'ont entr'elles les parts apportées par chacun. L'injuste, c'est-à-dire l'opposé du juste ainsi

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre I, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 4.

§ 1. *La justice réparatrice et répressive.* J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée d'autant plus claire. — *Volontaires... involontaires.* Voir plus haut ch. 2, § 13.

§ 2. *Que nous venons d'expliquer.* C'est-à-dire, la proportion géométrique où les choses sont dans le même rapport entr'elles que les personnes qui les reçoivent. — *Les parts apportées par chacun.* Part de fortune, part de travail, part de mérite, etc.

entendu, est ce qui serait contraire à cette proportion. § 3. Le juste dans les transactions civiles est bien aussi une sorte d'égalité, et l'injuste une sorte d'inégalité. Mais ce n'est pas suivant la proportion dont on vient de parler, c'est suivant la proportion simplement arithmétique. Très-peu importe en effet que ce soit un homme distingué qui ait dépouillé un citoyen obscur, ou que le citoyen obscur ait dépouillé l'homme de distinction ; très-peu importe que ce soit un homme distingué ou un homme obscur qui ait commis un adultère ; la loi ne regarde qu'à la différence des délits ; et elle traite les personnes comme tout à fait égales. Elle recherche uniquement si l'un a été coupable, si l'autre a été victime ; si l'un a commis le dommage, et si l'autre l'a souffert. § 4. Par suite, le juge s'efforce d'égaliser cette injustice qui n'est qu'une inégalité ; car lorsque l'un a été frappé et que l'autre a porté les coups, lorsque l'un tue et que l'autre meurt, le dommage éprouvé d'une part et l'action produite de l'autre sont inégalement partagés ; et le juge, par la peine qu'il impose, essaie d'égaliser les choses, en ôtant à l'une des parties le profit qu'elle a fait. § 5. Je me sers d'ailleurs de termes généraux qu'a consacrés l'usage dans les cas de ce genre, bien que ces expressions ne soient précisément applicables

§ 3. *La proportion simplement arithmétique.* C'est-à-dire, par différence et non plus par quotient. Il n'y a plus à considérer le mérite des personnes. — *Elle traite les personnes comme tout à fait égales.* Ceci est vrai de la loi proprement dite, dans sa lettre et dans son texte. Mais l'application peut varier beaucoup; et les considérations de personnes reprennent alors malheureusement tout leur empire.

§ 4. *Cette injustice.* Aristote l'explique en développant sa pensée.

§ 5. *Qu'a consacrés l'usage.* Dans notre langue, ces termes sont moins

que dans certains cas ; et je dis profit en parlant de celui qui a frappé ; et perte, en parlant de celui qui a souffert la violence. § 6. Mais quand le juge a pu mesurer le dommage éprouvé, le profit de l'un devient sa perte ; et la perte de l'autre devient son profit. Ainsi, l'égalité est le milieu entre le plus et le moins. Profit et perte ou souffrance doivent s'entendre, le premier du plus, et le second du moins, en sens contraire. Le plus en fait de bien, et le moins en fait de mal, c'est le profit ; et le contraire, c'est la perte ou la souffrance. L'égal qui tient le milieu entre l'un et l'autre, est ce que nous appelons le juste ; et, en résumé, le juste qui a pour objet de redresser les torts, est le milieu entre la perte ou la souffrance de l'un et le profit de l'autre.

§ 7. Voilà comment toutes les fois qu'il y a contestation, on se réfugie près du juge. Mais aller au juge, c'est aller à la justice ; car le juge nous apparaît comme la justice vivante et personnifiée. On va chercher un juge qui tienne le milieu entre les parties contendantes ; et l'on donne même parfois aux juges le nom de médiateurs, comme si l'on était sûr d'avoir rencontré la justice une fois qu'on a rencontré le juste milieu. § 8. Le juste est donc un milieu, puisque le juge lui-même en est un. Or,

spéciaux encore qu'ils ne le sont en grec ; j'ai dû cependant les employer.

§ 7. *On se réfugie près du juge... la justice vivante et personnifiée.* Belles expressions et dignes de la majesté du sujet. — *Le nom de médiateurs.* Aristote fait bien d'ajouter : « parfois ; » car il n'y a de vrais médiateurs, d'arbitres véritables que quand les deux parties les acceptent. Or le coupable n'accepte pas la justice ; et en général, il voudrait la fuir pour échapper au châtiment qu'il redoute. L'arbitrage n'est que pour les causes civiles.

le juge égalise les choses; et l'on pourrait dire que, dans une ligne coupée en parties inégales et où la portion la plus grande dépasse la moitié, il retranche la partie qui l'excède et l'ajoute à la plus petite portion. Puis, quand le tout a été partagé en deux parts complétement égales, alors chacun des plaideurs reconnaît qu'il a la part qui lui doit revenir, c'est-à-dire que les plaideurs ont chacun une part égale. § 9. Mais l'égal est le milieu entre la part la plus grande et la part la plus petite, en proportion arithmétique; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui signifie le juste, est presque identique à celui qui signifie la division égale en deux parties, et qu'il suffit de changer une seule lettre de part et d'autre, pour que les mots qui expriment le juste et la division en deux, le juge et celui qui divise une chose en deux, soient des mots absolument pareils. § 10. Deux choses étant égales, si l'on enlève à la seconde une certaine quantité que l'on ajoute à l'autre, la première surpassera la seconde de deux fois la quantité ajoutée. Car si l'on se borne à retrancher cette quantité à l'une, sans l'ajouter à l'autre, la première chose ne surpassera la seconde que d'une fois cette différence. Ainsi donc, la portion augmentée surpassera d'un la moitié de la chose; et cette moitié, à son tour, surpassera d'un aussi la portion à laquelle on a enlevé quelque chose.

§ 8. *Le juge égalise les choses.* Répétition de ce qui vient d'être dit. — *Chacun des plaideurs reconnaît.* Le plaideur condamné ne reconnait presque jamais que le juge a raison.

§ 9. *Dans la langue grecque.* J'ai un peu développé ce passage pour rendre plus sensible le rapprochement que fait Aristote. Ces comparaisons étymologiques sont peu sûres et d'assez mauvais goût. Aristote eût mieux fait de les laisser au Cratyle, qui lui aura peut-être suggéré la pensée de celle-ci.

§ 11. Par là nous pouvons savoir ce qu'il faut retrancher à celui qui a plus, et ce qu'il faut rendre à celui qui a moins. Il faut ajouter au terme qui a moins toute la quantité dont la moitié le surpasse, et enlever au terme le plus grand toute la quantité dont la moitié elle-même est surpassée. § 12. Soient trois lignes AA, BB, CC, égales les unes aux autres. De AA retranchons la partie A E, et à CC ajoutons la partie CD. Il en résulte que la ligne entière CCD surpasse AE de la partie CD et de la partie CF. Elle surpasse donc aussi BB de CD.

( On pourrait dire qu'il en est de même dans tous les autres arts comme il en est ici de la justice. Les arts ne subsisteraient pas, si, pour chacun, l'agent n'agissait pas dans une certaine mesure et d'une certaine façon ; et si la chose qui doit souffrir l'action ne la souffrait pas également dans une mesure et d'une manière déterminées. )

§ 11. *Nous pouvons savoir.* En théorie, ces partages sont les plus simples du monde ; en pratique, l'appréciation est toujours très-difficile. On a beau se dire qu'il faut retrancher à l'un et donner à l'autre, la mesure est toujours très-incertaine et très-délicate.

§ 12. *Soient trois lignes.* Démonstration toute géométrique, qui n'ajoute rien à la clarté de l'exposition et qui lui nuirait plutôt. — *(On pourrait dire...)* Toute cette phrase que j'ai mise entre crochets, est évidemment un hors d'œuvre; elle n'est point ici à sa place, bien que tous les manuscrits la donnent, et que les commentateurs grecs, en l'expliquant, en reconnaissent aussi l'authenticité. Voir plus loin la même phrase répétée dans le chapitre suivant, § 7.

§ 13. J'ajoute aussi que ces noms de profit et de perte que nous employons, en étudiant la justice, sont venus de l'échange et des transactions volontaires. Quand on a plus qu'on n'avait d'abord, cela s'appelle faire un profit; et quand, au contraire, on se trouve avoir moins qu'au début, cela s'appelle essuyer une perte. C'est ce qui arrive, par exemple, dans les transactions de vente et d'achat, et dans toutes celles où la loi a laissé pleine liberté aux contractants. Mais quand on n'a ni plus ni moins que ce qu'on avait, et que les choses sont restées tout ce qu'elles étaient auparavant, on dit que chacun a son bien, et que personne n'a fait ni perte ni profit.

§ 14. En résumé, le juste est l'exact milieu entre un certain profit et une certaine perte, dans les transactions qui ne sont pas volontaires; et il consiste en ce que chacun a sa part égale après comme avant.

§ 13. *J'ajoute aussi.* Ceci se rapporte à ce qui a été dit plus haut; mais ce n'est pas la suite de ce qui précède immédiatement. Le texte est certainement ici en désordre. Aristote d'ailleurs essaie de justifier de nouveau les expressions dont il a dû se servir, § 5.

§ 14. *Le juste est l'exact milieu.* La justice réparatrice et répressive.

## CHAPITRE V.

La réciprocité ou le talion ne peut être la règle de la justice; erreur des Pythagoriciens. — La réciprocité proportionnelle des services est le lien de la société. Règle de l'échange : rôle de la monnaie dans toutes les transactions sociales; cette fonction de la monnaie, mesure commune de tout, est purement conventionnelle. — Définition générale de la justice et de l'injustice.

§ 1. La réciprocité, le talion paraît à quelques personnes être le juste absolu. C'est la doctrine des Pythagoriciens, qui ont défini le juste, en disant d'une manière absolue : « Que c'est rendre exactement à autrui ce qu'on en a reçu. » Mais le talion ne s'accorde, ni avec la justice distributive, ni avec la justice réparatrice et répressive. § 2. Pourtant l'on insiste, et l'on prétend que le talion, c'est la justice de Rhadamante :

« Souffrir ce qu'on a fait, c'est la bonne justice. »

§ 3. Mais il y a bien des cas où cette doctrine est en dé-

*Ch. V.* Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 4.

§ 1. *La réciprocité, le talion.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force du mot unique qu'emploie le texte. — *C'est la doctrine des Pythagoriciens.* Qui ont insisté cependant aussi sur la justice proportionnelle. — *Souffrir ce qu'on a fait...* On ne sait de qui est ce vers, que quelques commentateurs attribuent à Hésiode. On ne le trouve pas dans ses œuvres.

§ 3. *Bien des cas où cette doctrine est en défaut.* Ceux que cite Aristote ne sont pas les plus frappants.

faut : par exemple, si celui qui a porté les coups est un magistrat, il ne doit pas être frappé à son tour ; et si, au contraire, quelqu'un a frappé le magistrat, il ne suffit pas qu'il soit frappé ; il faut encore qu'il soit puni. On doit, en outre, faire une grande différence selon que le délit a été volontaire ou involontaire. § 4. J'avoue du reste que dans toutes les relations communes que les citoyens échangent entr'eux, cette espèce de justice, c'est-à-dire la réciprocité proportionnelle et non pas strictement égale, est le lien même de la société. L'État ne subsiste que par cette réciprocité de services qui fait que chacun rend proportionnellement ce qu'il a reçu. En effet de deux choses l'une : ou l'on cherche à rendre le mal pour le mal ; autrement, la société serait une sorte de servitude, si l'on n'y pouvait rendre le mal qu'on a éprouvé ; ou bien on cherche à rendre le bien pour le bien ; si non, il n'y a plus une réciprocité de services de la part des citoyens entr'eux ; et c'est cependant par ce mutuel échange de services que la société peut subsister. § 5. Ceci nous explique aussi pourquoi l'on place le temple des Grâces dans le lieu le plus fréquenté de la ville : c'est afin d'exciter les citoyens à rendre à chacun les services qu'ils en ont reçus ; car

§ 4. *Est le lien même de la société.* Ce sont là des principes très-vrais et très-philanthropiques, qu'Aristote emprunte à Platon, et qu'il renferme dans de plus justes limites. Il les a plus d'une fois développés dans la Politique. Ce passage est rappelé livre II, ch. 1, § 4, p. 52 de ma 2e édition. — *Le mal pour le mal.* Aristote entend sans doute que c'est par les voies légales. — *Une sorte de servitude.* Sans la justice sociale, les bons seraient les esclaves des méchants ; ou la société serait remplacée par une guerre perpétuelle.

§ 5. *Le temple des Grâces.* Le mot de « Grâces » a dans la langue grecque la double acception qu'il a aussi dans la nôtre. C'est une sorte de jeu de mots que fait Aristote ;

c'est là le propre de la Grâce. Il faut que vous obligiez à votre tour celui qui s'est montré gracieux envers vous ; et vous devez ensuite tâcher de prendre vous-même l'initiative, en vous montrant spontanément gracieux envers lui.

§ 6. On peut représenter cette réciprocité proportionnelle de services, par une figure carrée où l'on combinerait les termes opposés dans le sens de la diagonale. Soit, par exemple, l'architecte A, le cordonnier B, la maison C, le soulier D. Ainsi, l'architecte recevra du cordonnier l'ouvrage qui est propre au cordonnier ; et en retour, il lui rendra l'ouvrage qu'il fait lui-même. Si donc il y a d'abord entre les services échangés une égalité proportionnelle, et qu'ensuite il y ait réciprocité de bons offices, les choses se passeront comme je l'ai dit. Autrement, il n'y a ni égalité, ni stabilité dans ces rapports ; car puisqu'il se peut fort bien que l'œuvre de l'un vaille plus que celle de l'autre, il faut nécessairement les égaliser. § 7. Cette règle se retrouve dans tous les autres arts ; ils seraient impossibles, si, d'une part, l'agent qui doit produire, n'agissait pas dans une certaine mesure et d'une certaine façon, et si, d'autre part, l'être qui doit souffrir l'action et la consommer ne souffrait pas cette action dans une mesure

et l'idée paraît aussi prétentieuse que l'expression. — *Le propre de la Grâce.* L'on devrait ajouter, pour qu'en français la pensée fut tout à fait claire : « et de la gratitude ».

§ 6. *Par une figure carrée.* Autre emploi abusif de la géométrie. Aristote ne pousse pas d'ailleurs ici cette comparaison assez loin pour qu'elle soit utile, et l'on ne voit pas pourquoi il y a recours. — *Comme je l'ai dit.* C'est-à-dire que la société sera bien organisée et qu'elle pourra subsister.

§ 7. *Cette règle se retrouve....* Voir plus haut dans le chapitre précédent, § 12, cette phrase déjà em-

et d'une manière déterminées. De fait, il n'y a pas de relations possibles entre deux agents semblables, entre deux médecins. Mais il y a possibilité de relations communes d'un médecin, par exemple, à un agriculteur; et en général, entre des gens qui sont différents, qui ne sont pas égaux, et qu'il faut égaliser entr'eux avant qu'ils ne puissent traiter.

§ 8. Ainsi donc, il faut toujours que les choses pour lesquelles l'échange a lieu, soient comparables entr'elles sur quelque point; et c'est là que vient se placer la monnaie. On peut dire qu'elle est une sorte de milieu, d'intermédiaire; elle est la mesure commune de toutes les choses; et par conséquent, elle évalue le prix supérieur de l'une tout aussi bien que le prix inférieur de l'autre. Elle montre combien il faudrait de chaussures, par exemple, pour égaler la valeur d'une maison, ou celle des aliments que l'on consomme. Il faut donc que du maçon au cordonnier, il y ait tant de chaussures données pour le prix de la maison, ou encore tant de chaussures pour le prix des aliments. Sans cette condition, il n'y aurait plus ni échange ni association possible; et l'un et l'autre ne sauraient avoir lieu, si l'on ne parvenait point à établir entre les choses une sorte d'égalité. § 9. Il faut donc, je le répète, trouver une mesure unique qui puisse s'appliquer à tout sans exception. Mais c'est le besoin que nous avons

ployée. Ici du moins elle semble un peu mieux à sa place. — *Entre deux médecins.* En tant que médecins.

§ 8. *Ainsi donc.* Les détails qui suivent sont fort intéressants, et les idées sont très-justes; mais cette théorie de la monnaie peut sembler une digression en ce lieu. On peut la voir d'ailleurs tout au long dans la Politique, livre I. ch. 3, § 11, p. 30 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 9. *C'est le besoin....* Aristote a

les uns des autres qui, dans la réalité, est le lien commun de la société qu'il maintient. Si les hommes n'avaient point de besoins, ou s'ils n'avaient pas des besoins semblables, il n'y aurait pas d'échange entr'eux, ou du moins l'échange ne serait pas le même. Mais par l'effet d'une convention toute volontaire, la monnaie est devenue en quelque sorte l'instrument et le signe du besoin. C'est pour rappeler cette convention que, dans la langue grecque, on donne à la monnaie un nom dérivé du mot même qui signifie la loi; parce que la monnaie n'existe pas dans la nature; elle n'existe que selon la loi, et il dépend de nous de la changer et de la rendre inutile, si nous le voulons.

§ 10. Il n'y a donc réciprocité véritable que quand on a égalisé les choses à l'avance, et que la relation du laboureur, par exemple, au cordonnier, est aussi la relation de l'ouvrage de l'un à l'ouvrage de l'autre. Mais il ne faut pas exiger le rapport de proportion, quand ils auront fait l'échange entr'eux. Autrement, l'un des extrêmes aurait toujours les deux unités de plus dont nous parlions tout à l'heure. Mais quand chacun d'eux a encore son bien, alors ils sont égaux et dans une association véritable, parce que cette égalité peut s'établir de leur libre consen-

toujours soutenu et avec toute raison, que l'homme est un être essentiellement sociable. — *Un nom dérivé....* J'ai dû paraphraser le texte dans ce passage, parce que notre langue ne permet pas le rapprochement étymologique que fait Aristote entre les deux mots qu'il emploie. Ce rapprochement est d'ailleurs exact très-probablement. — *Et de la rendre inutile.* Voir la Politique, à l'endroit que je viens de rappeler.

§ 10. *Dont nous parlions tout-à-l'heure.* Voir dans le chapitre précédent, § 11.— *Et dans une association véritable.* Parce qu'ils ont alors

tement. Soit le laboureur A; la nourriture qu'il produit, C; le cordonnier, B; et son ouvrage ramené à l'égalité, D. Si la réciprocité des services n'existait pas avec les conditions que nous venons de dire, il n'y aurait pas d'association entre les hommes. § 11. Ce qui prouve bien que c'est le besoin seul qui rapproche les deux contractants et en fait comme une unité, c'est que quand deux hommes sont sans besoins l'un envers l'autre, soit tous les deux, soit l'un des deux seulement, ils ne font pas d'échange, comme ils sont poussés à en faire, lorsque l'un a besoin de ce que l'autre possède; et qu'ayant besoin de vin, par exemple, il donne en échange le blé qu'il a et qu'on peut emporter. Il faut donc qu'on égalise les choses de part et d'autre. § 12. Mais si actuellement l'on n'a besoin de rien, l'argent que l'on garde en mains est comme une garantie que le futur échange pourra facilement avoir lieu, dès que le besoin se fera sentir; car il faut que celui qui alors donnera l'argent, soit assuré de trouver en retour ce qu'il demandera. D'ailleurs, la monnaie elle-même est soumise aux mêmes variations : elle ne conserve pas toujours la même valeur, bien que cette valeur soit cependant plus fixe et plus uniforme que celles des choses qu'elle représente. Il faut donc qu'il y ait une appréciation générale des choses; car c'est seulement ainsi que l'échange sera toujours possible; et si l'échange a lieu, il y a par cela même association et commerce. La monnaie, en devenant

besoin l'un de l'autre pour l'échange particulier qu'ils projettent. — *Soit le laboureur A.* L'emploi de ces formules littérales gêne la pensée plutôt qu'elle ne la sert.

§ 12. *Mais si actuellement....* La digression se prolonge de plus en plus. Ceci est de l'économie politique; ce n'est plus de la morale; et Aristote perd trop de vue que son objet

comme une mesure générale qui permet de mesurer toutes choses les unes par rapport aux autres, égalise tout. Ainsi, sans l'échange, pas de commerce ni de société ; sans égalité pas d'échange ; et sans mesure commune, pas d'égalité possible. En réalité, il ne se peut pas que des choses si différentes les unes des autres soient commensurables entr'elles ; mais il est certain que pour le besoin qu'on en a, on peut arriver sans trop de peine à les mesurer toutes suffisamment. § 13. Il faut donc qu'il y ait une unité de mesure. Mais cette unité est arbitraire et conventionnelle ; on l'appelle monnaie, mot qui a en grec le sens étymologique qu'on a dit ; et elle rend tout commensurable ; car tout, sans exception, se mesure au moyen de la monnaie. Soit une maison A, dix mines B, un lit C. Soit A la moitié de B, c'est-à-dire que la maison vaut cinq mines, ou est égale à cinq mines. Supposons aussi que le lit C ne vaille que le dixième de B. Avec ces données, on voit aisément combien il faut de lits pour égaler la maison ; c'est-à-dire qu'il en faut cinq. On comprend que c'est de cette façon, en nature, que l'échange avait lieu avant que la monnaie n'existât ; car peu importe que cinq lits soient échangés contre la maison, ou contre tout autre objet qui aurait la valeur des cinq lits.

§ 14. On voit donc d'après toutes ces considérations ce que c'est que le juste et l'injuste. Ces points une fois fixés,

dans ce chapitre était de réfuter la théorie des Pythagoriciens sur le talion, forme absolue de la justice selon eux.

§ 13. *On l'appelle monnaie.* Répétition de ce qu'on vient de voir. — *Soit une maison A....* Autre abus de formules littérales.

§ 14. *On voit donc.* Conclusion qu'on pouvait obtenir beaucoup plus vite et plus directement.

on voit aussi que l'équité personnelle, la pratique personnelle de la justice est un milieu entre une injustice commise et une injustice soufferte. D'une part, on a plus qu'on ne doit avoir ; de l'autre, on a moins. Mais si la justice est un milieu, ce n'est pas comme les vertus précédentes : c'est parce qu'elle tient la place du milieu, tandis que l'injustice est aux deux extrêmes. § 15. La justice est la vertu qui fait qu'on appelle juste un homme qui, dans sa conduite, pratique le juste par une libre préférence de sa raison, et qui sait également le répartir et à lui-même à l'égard d'autrui, et entre d'autres personnes ; qui sait agir, non pas de manière à se donner plus à lui-même et moins à son voisin, si la chose est utile, et tout à l'inverse, si elle est mauvaise ; mais qui sait assurer de lui à autrui l'égalité proportionnelle, comme il l'assurerait, s'il avait à prononcer dans les discussions des autres.

§ 16. Quant à l'injustice, elle est précisément le contraire de tout cela relativement à l'injuste. L'injuste est tout à la fois l'excès en plus, et le défaut en moins, dans tout ce qui peut être utile ou nuisible ; et jamais il ne tient le moindre compte de la proportion. Par suite, l'injustice est tout ensemble et un excès et un défaut, parce qu'elle est sans cesse ou dans l'excès ou dans le défaut, relativement à l'individu lui-même ; car si la chose est bonne, l'homme injuste s'en attribue une part énorme et pèche par excès ; quand elle est nuisible, il pèche par

§ 15. *L'injustice est aux deux extrêmes.* Tandis que pour les autres vertus, les extrêmes étaient contraires entr'eux. Ainsi, Aristote lui-même montre un défaut de sa théorie générale sur la vertu.

défaut en s'en attribuant le moins qu'il peut, et relativement aux autres ; car ce sont en général les mêmes dispositions ; et sans se soucier jamais des règles équitables de la proportion, l'homme injuste prononce au hasard selon que cela se trouve, comme si dans une injustice, le moindre mal n'était pas de la souffrir, et le plus grand de la commettre.

§ 17. Telles sont les considérations que je voulais présenter sur la justice et l'injustice, et sur la nature de chacune d'elles, et aussi sur le juste et l'injuste en général.

## CHAPITRE VI.

Des caractères et des conditions de l'injustice et du délit. — On peut commettre un crime sans être absolument criminel. — De la justice sociale et politique ; du magistrat civil ; ses hautes fonctions ; sa noble récompense. — Le droit du père et du maître ne peut se confondre avec le droit politique ; il y a une sorte de justice politique entre le mari et la femme.

§ 1. Comme il est possible que celui qui commet une

§ 16. *Le moindre mal n'était pas de la souffrir.* Principe Platonicien. Voir le Gorgias, p. 284 de la traduction de M. Cousin.

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 6.

§ 1. *Comme il est possible.* Aristote veut dire qu'on peut commettre un acte coupable sans être tout à fait criminel, et que c'est l'habitude seule et la conscience du crime que l'on commet, qui constituent la perversité. Ceci résulte de la théorie de la vertu, où il a donné avec raison tant d'im-

injustice ou un crime, ne soit pas encore complétement injuste ou criminel, on peut se demander quel est le point où l'on devient réellement injuste et coupable dans chaque genre d'injustice : par exemple, voleur, adultère, brigand? Ou bien ne doit-on faire ici absolument aucune différence? Ainsi, un homme a pu avoir commerce avec une femme en sachant très-bien à qui il avait affaire; mais c'est sans aucune préméditation, et c'est la passion seule qui l'a entraîné. § 2. Sans doute, il a commis un crime; mais ce n'est pas un vrai criminel; et, par suite, il peut n'être pas un voleur bien qu'il ait volé, un adultère quoiqu'il ait eu un commerce adultère; et de même pour les autres espèces de délits.

§ 3. On a dit plus haut quel est le rapport du talion ou de la réciprocité à la justice. Mais n'oublions pas que ce qu'on cherche ici c'est tout à la fois et le juste absolu et le juste social, c'est-à-dire le juste appliqué à des gens qui associent leur vie pour assurer leur indépendance, et qui sont libres et égaux, soit proportionnellement, soit indi-

portance à l'habitude. Voir plus haut, livre II, ch. 1, § 4. — *Et coupable.* J'ai ajouté ce mot. « Injuste » n'aurait pas suffi. — *Ainsi.* Ceci se rapporte à la première question et non point à la seconde, puisqu'Aristote soutient qu'il faut tenir compte et des circonstances et des intentions. Dans un système plus rigoureux, celui des Stoïciens, on ne veut admettre aucune de ces nuances, et toutes les fautes sont également coupables et doivent être également punies. C'est une exagération.

§ 2. *Il peut n'être pas un voleur.* Parce qu'il n'a pas et ne veut pas avoir l'habitude du vol; mais selon la nature du délit, une faute unique suffit pour que le châtiment soit mérité et infligé.

§ 3. *On a dit plus haut.* Dans le chapitre précédent, § 4. — *Le juste absolu et le juste social.* Cette discussion ne se rattache pas à celle qu'il vient d'indiquer et qu'il laisse inachevée; elle se rapporte bien plutôt à celle qu'il avait commencée sans la poursuivre dans le chapitre précé-

viduellement et numériquement. Par conséquent, toutes les fois que ces biens ne leur sont pas garantis, il n'y a pas non plus de justice sociale proprement dite pour eux, les uns par rapport aux autres. Il y a seulement une justice quelconque qui ressemble plus ou moins à celle-là; car il n'y a de justice que quand il y a une loi qui prononce entre les hommes. Or, il n'y a de loi que là où il y a injustice possible, puisque le jugement est la décision sur le juste et l'injuste. Partout où il y a injustice possible, on peut aussi commettre des actes injustes; mais là où on commet des actes injustes, il n'y a pas toujours injustice réelle, c'est-à-dire action de s'attribuer à soi-même plus de biens réels qu'on ne doit en avoir, et moins de maux réels qu'on ne doit en souffrir. § 4. C'est là ce qui fait que nous attribuons le pouvoir, non pas à l'individu, mais à la raison; parce que l'individu revêtu du pouvoir n'agit bientôt plus que pour lui seul, et ne tarde pas à devenir un tyran. Mais le magistrat à qui le pouvoir est confié est le gardien de la justice; et s'il est le gardien de la justice, il l'est aussi de l'égalité. Il ne s'avise jamais en ce qui le regarde de s'attribuer plus que ce qui lui revient, puisqu'il est juste; et il ne se donne jamais personnellement une part plus considérable des biens qui

dent. — *Et qui sont libres et égaux.* Ces nobles principes sont ceux qu'Aristote a développés dans toute sa Politique; malheureusement, l'antiquité ne les appliquait qu'aux citoyens, et elle en excluait les esclaves. — *Une justice quelconque.* Il n'y a pas de société, quelque mauvaise qu'elle soit, qui puisse se passer de la justice, ou du moins des apparences de la justice. — *Le jugement est la décision.* Cette phrase se retrouve presque identiquement, dans la Politique, livre I, ch. 1, à la fin, p. 9, de ma traduction, 2e édition. — *Il n'y a pas toujours injustice réelle.* C'est la question posée au début de ce chapitre.

sont à répartir, à moins que proportionnellement il ne doive réellement en avoir davantage. Par suite, on peut dire qu'en ce sens il travaille pour autrui ; et voilà ce qui m'a fait dire que la justice est un bien et une vertu qui concerne les autres plus que l'individu lui-même, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut. § 5. Le magistrat mérite donc une récompense qu'il faut lui donner ; et cette récompense, c'est l'honneur et la considération. Ceux qui ne se contentent pas de ce noble salaire deviennent des tyrans.

§ 6. Le droit du maître et le droit du père ne se confondent pas avec ceux dont nous venons de parler ; mais ils leur ressemblent. On comprend en effet qu'il n'y a pas à proprement parler d'injustice possible à l'égard de ce qui nous appartient. Or, la propriété d'un homme, et son enfant, tant que cet enfant n'a qu'un certain âge et n'est pas séparé de son père, sont comme une partie de lui-même. Mais personne ne peut de propos délibéré vouloir se nuire ; et aussi n'y a-t-il pas d'injustice à l'égard de soi-même. Il n'y a donc rien ici de la justice ni de l'injustice

§ 4. *Ce qui m'a fait dire... plus haut.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 15.

§ 5. *C'est l'honneur et la considération.* Aristote a dit plus haut, livre IV, ch. 3, § 6, en parlant du magnanime que l'honneur était la plus haute récompense dont les hommes disposent, pour reconnaître le mérite et les services de leurs semblables, et qu'ils puissent ambitionner pour eux-mêmes.

§ 6. *De ce qui nous appartient.* C'est la conséquence des théories d'Aristote sur l'esclavage. Mais au fond, il est faux qu'une personne puisse jamais en ce sens appartenir à une autre personne ; le maître, quoiqu'en pense Aristote, peut être certainement injuste envers son esclave ; et le père, envers son fils. — *C'est comme une partie de lui-même.* Le philosophe se laisse ici abuser par une métaphore. Voir la Politique,

sociale et politique. Le juste politique n'existe qu'en vertu de la loi, et ne s'applique qu'aux êtres qui naturellement doivent être gouvernés par la loi ; or, ces êtres là sont ceux qui, dans leur égalité, peuvent prétendre à une alternative de commandement et d'obéissance. Voilà pourquoi cette sorte de justice s'applique bien plus du mari à la femme que du père aux enfants, ou du maître aux propriétés. La justice qui régit les propriétés et les enfants, c'est la justice domestique, qui diffère, elle aussi, de la justice politique et civile.

## CHAPITRE VII.

Dans la justice sociale, et dans le droit civil et politique, il faut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal ; les choses de nature, sans être immuables, sont cependant moins sujettes à changer que les lois humaines. Il y a sous chaque disposition particulière de la loi des principes généraux qui ne changent point. — Distinction du délit spécial et de l'injuste en général.

§ 1. Dans la justice civile, dans le droit politique, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement

livre I, ch. 2, § 20, p. 22, de ma traduction, 2e édition. — *La justice domestique.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, 2 et 5.

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre I, ch. 34 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 7.

§ 1. *Dans la justice civile, dans le droit politique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ce qui est*

légal. Ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre. Ce qui est purement légal, c'est tout ce qui, dans le principe, peut indifféremment être de telle façon ou de la façon contraire, mais qui cesse d'être indifférent dès que la loi a disposé : par exemple, la loi prescrit de porter la rançon des prisonniers à une mine, ou d'immoler une chèvre à Jupiter, et non pas une brebis. Telles sont encore toutes les dispositions relatives à des particuliers ; et la loi peut ordonner ainsi de sacrifier à Brasidas. Tel est enfin tout ce qui est prescrit par des décrets spéciaux. § 2. Il est des personnes qui pensent que la justice, sous toutes ses formes sans exception, a ce caractère de mutabilité. Selon elles, ce qui est vraiment naturel est immuable, et a partout la même force, les mêmes propriétés. Ainsi, le feu brûle tout aussi bien et dans nos contrées et en Perse, tandis que les lois humaines et les droits qu'elles fixent sont dans un changement perpétuel. § 3. Cette opinion n'est pas parfaitement exacte ; mais elle est vraie cependant en partie. Peut-être pour les Dieux n'y a-t-il rien de cette mobilité ; mais pour nous il y a des choses qui, tout en étant naturelles, sont sujettes néanmoins à changer. Pourtant, tout

*naturel... purement légal.* Distinction profonde et très-simple, qui met à néant toutes les erreurs des Sophistes, qui croient que la justice ne dépend que de la loi. — *Ou d'immoler une chèvre.* Aristote a choisi avec intention les exemples les plus insignifiants. — *A Brasidas.* Général lacédémonien mort dans la guerre du Péloponèse. La loi pouvait ordonner de sacrifier à un simple particulier.

§ 2. *La justice sous toutes ses formes.* Il faut voir toute cette discussion dans le Gorgias de Platon, et les arguments de Calliclès.

§ 3. *Tout n'est pas variable.* Aristote aurait pu prendre une expres-

n'est pas variable, et l'on peut distinguer avec raison dans la justice civile et politique ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. § 4. Mais en admettant même que tout soit variable en ceci, on discerne clairement, parmi les choses qui pourraient être encore autrement qu'elles ne sont, celles qui par leur nature sont muables, et celles qui, sans l'être naturellement, ne le deviennent que par l'effet de la loi et de nos conventions. La même distinction pourra convenir tout aussi bien à d'autres choses que la justice ; et ainsi, la main droite est naturellement plus prête à nous servir, bien que cependant tous les hommes puissent se rendre ambidextres. § 5. Il en est des prescriptions de la justice, fondées sur des conventions et sur l'utilité, absolument comme il en est des mesures pour apprécier les objets. Les mesures de vin et de froment ne sont pas partout d'une égale contenance ; et pourtant, elles sont également partout plus grandes là où l'on achète, et plus petites là où l'on vend. De même aussi les droits qui ne sont pas naturels, mais qui sont purement humains, ne sont point partout identiques. Les constitutions ne le sont pas davan-

sion plus décidée et plus vive. Socrate avait établi en morale des principes absolument immuables; et au fond, Aristote est sur ce point essentiel de l'avis de son maître Platon.

§ 4. *Celles qui par leur nature sont muables.* Aristote, en paraissant faire ici une concession à l'opinion contraire, n'en fait cependant aucune. Il maintient toujours et à bon droit qu'il y a des choses naturellement immuables, en d'autres termes des principes. — *Et ainsi la main droite.* Exemple incontestable, mais qui ne se rapporte guère au sujet. Des commentateurs ont pensé qu'Aristote avait ici l'intention de critiquer Platon, qui soutient que les deux mains sont naturellement d'une égale adresse. Lois, livre VII, p. 17 de la traduction de M. Cousin.

§ 5. *Elles sont également partout...* La pensée n'est pas ici très-claire. Si les mesures servent à

tage, bien qu'il n'y en ait qu'une seule qui soit partout naturelle, et c'est la meilleure. § 6. Mais chacun des décrets, chacune des prescriptions légales en particulier, sont comme les idées générales par rapport aux idées particulières. Les actions accomplies peuvent être fort nombreuses ; et cependant chacune des lois qui les règlent est une, parce que le principe en est général. § 7. Il faut encore faire une différence entre l'injuste légal et l'injuste pris absolument, entre le juste légal et le juste absolu. L'injuste proprement dit est ce qui est tel par nature ; c'est aussi ce qui le devient par suite d'une disposition légale. Cette même chose, après qu'on l'a faite ou qu'on l'a commise, devient un acte légalement injuste ; mais avant d'être faite, elle n'est pas un acte légalement injuste ; elle n'est qu'injuste en soi. On en peut dire autant de l'acte juste. Mais dans le langage commun, on réserve le nom d'acte juste pour une action qui est juste ; et celui d'acte de justice, pour le redressement légal de l'action injuste qui a été commise.

Nous aurons à étudier plus loin pour chacun de ces genres la nature et le nombre de leurs espèces, et les objets auxquels elles se rapportent.

tromper, ce ne sont plus des mesures. — *Et c'est la meilleure.* Voir dans la Politique, livres IV et V, la théorie de la constitution parfaite, p. 195 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 6. *Mais chacun des décrets.* L'idée est juste ; mais elle ne tient pas aux précédentes.

§ 7. *Proprement dit.* J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût parfaitement claire. — *Acte de justice.* La nuance exprimée dans le texte est difficile à saisir et à rendre. — *Plus loin.* Dans le chapitre suiv.

## CHAPITRE VIII.

L'intention est un élément nécessaire du délit et de l'injustice; les actes involontaires, ou imposés par une force supérieure, ne sont pas des actes coupables. De la préméditation. La colère excuse en partie les actions qu'elle fait commettre. — Des fautes qu'on peut pardonner; des fautes impardonnables.

§ 1. Les actes conformes à la justice et les actes injustes étant tels que nous venons de le dire, on ne commet un délit, ou l'on ne fait un acte juste, que quand on agit volontairement dans l'un ou l'autre des deux cas. Mais quand on agit sans le vouloir, on n'est point juste ni injuste, si ce n'est indirectement; car c'est par une sorte d'accident qu'on a été juste ou injuste en agissant ainsi. § 2. C'est donc ce qu'il y a dans l'action de volontaire ou d'involontaire qui en fait l'iniquité ou la justice. Si l'action est volontaire, elle est blâmable; et elle devient en même temps, et par cela seul, une faute, une injustice. Par suite, un acte pourra bien être quelque chose d'injuste; mais ce ne sera pas encore un acte injuste, un délit

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre I, ch. 31; Morale à Eudème, livre IV, ch. 8.

§ 1. *Que quand on agit volontairement.* Principe évident, qui a été méconnu, tout simple qu'il est, dans une foule de théories, et qui est la base de toute pénalité équitable. Platon lui même le mettait en péril en soutenant que le vice n'est jamais volontaire.

§ 2. *Qui en fait l'iniquité.* Et par suite, qui la fait méprisable ou punissable. — *Un délit.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée, qui est un peu obscure.

proprement dit, si l'intention ne vient pas s'y joindre. § 3. Quand je dis volontaire, j'entends, comme je l'ai déjà expliqué plus haut, une chose que fait quelqu'un en connaissance de cause, dans des circonstances qui ne dépendent que de lui, et sans ignorer ni la personne à qui cette chose se rapporte, ni le moyen qu'il emploie, ni le but qu'il poursuit. Par exemple, je cite le cas où l'on sait qui l'on frappe, avec quel instrument on le frappe, pour quelle cause, et où chacune de ces conditions ne se produit ni par accident ni par force majeure, comme si quelqu'un saisissant votre main vous contraignait à frapper cette autre personne ; ce ne serait pas alors avec volonté que vous auriez frappé ; cela ne dépendrait pas de vous. Il se pourrait même que la personne ainsi frappée fût votre père, et que celui qui a guidé votre bras sût bien qu'il allait vous faire frapper un homme et une des personnes présentes, mais qu'il ignorât que cette personne était votre père. On peut faire des hypothèses tout à fait analogues pour le motif qui fait agir, et pour toutes les autres circonstances de l'acte. Du moment qu'on ignore ce qu'on fait, ou que sans l'ignorer l'acte ne dépend pas de vous et vous est imposé par la force, cet acte est involontaire. Ainsi, il y a beaucoup de choses qui sont dans le cours ordinaire de la nature, et que nous faisons, ou que nous subissons en pleine connaisance de cause, sans qu'il y ait de notre part rien de volontaire ni d'involontaire : par exemple, vieillir et mourir.

§ 3. *Plus haut.* Voir plus haut, livre III, ch. 1, § 3 et suiv. Les développements qui suivent sont peut-être un peu longs, après tous ceux qui ont été précédemment donnés et qui sont très-amples.

§ 4. Il peut également y avoir de l'accidentel dans les actions justes et injustes. Que quelqu'un, par exemple, rende un dépôt contre son gré et sous l'empire de la crainte, on ne pourra pas dire qu'il se conduit avec justice, ni qu'il fait un acte juste, si ce n'est indirectement et par accident. Et réciproquement, on doit dire de celui qui se voit forcé par une nécessité absolue et contre son gré de ne pas rendre un dépôt, qu'il n'est injuste et ne commet un délit qu'accidentellement. § 5. Parmi les actions volontaires, on peut distinguer encore celles qui sont faites sans préférence et sans choix, et celles qui sont faites par suite d'un choix éclairé. Les actions que nous faisons avec choix sont celles que nous avons délibérées à l'avance ; celles que nous faisons sans choix sont celles où nous n'avons pas délibéré préalablement. § 6. Par suite, dans les relations sociales, on peut nuire à ses concitoyens de trois manières différentes. D'abord, il y a les dommages commis par ignorance ; ce ne sont que des erreurs, dans tous les cas où l'on agit sans savoir à

§ 4. *De l'accidentel.* Et par conséquent, de l'involontaire. Les actes en eux-mêmes sont justes ou injustes; mais en regardant à l'intention de l'agent, ils sont tout autres; et en morale, si ce n'est aux yeux de la loi, l'intention est la mesure de la faute.

§ 5. *Sans préférence et sans choix.* C'est-à-dire, sans préméditation. — *Par suite d'un choix éclairé.* Avec préméditation.

§ 6. *De trois manières.* Aristote les détaille un peu plus bas. Les voici résumées : 1° fautes commises involontairement, ou du moins sans aucune intention de nuire; 2° fautes commises volontairement, mais sans préméditation, et sous l'empire de passions qu'on ne sait pas maîtriser; 3° enfin fautes volontaires et préméditées. Ces distinctions sont très-justes. Platon, à qui Aristote les empruntе peut-être, ne les trouve pas bien fondées, et il les critique par suite de sa théorie sur le caractère toujours involontaire du vice. Voir toute cette discussion dans les Lois, livre IX, p. 162 et

qui, comment, avec quoi et dans quel but on fait ce qu'on fait. Ainsi, l'on ne voulait pas frapper, ni avec cette chose, ni cet homme, ni pour cette cause. Mais la chose a tourné tout autrement qu'on ne pensait. Par exemple, on avait lancé le projectile, non pour blesser, mais pour faire une simple piqûre. Ou bien, ce n'était ni cette personne qu'on voulait atteindre, ni de cette façon qu'on voulait la toucher. § 7. Quand donc le dommage a été produit contre toute prévision raisonnable, c'est un malheur. Quand ce n'est pas précisément contre toute prévision, mais que c'est sans méchanceté, c'est une faute ; car l'auteur de l'accident a fait une faute, si le principe du dommage causé est en lui, tandis qu'il n'est que malheureux quand elle vient du dehors. § 8. En second lieu, quand on agit avec pleine connaissance de cause, quoique sans préméditation, c'est un acte injuste, un délit que l'on commet ; et l'on peut ranger dans cette classe tous les accidents qui arrivent parmi les hommes, par suite de la colère et de toutes les passions nécessaires ou naturelles en nous. En causant de tels dommages, en commettant de telles fautes, on fait certainement des actes injustes, et ce sont là sans nul doute des injustices ; mais pour cela on n'est pas encore essentiellement ni injuste ni méchant ; car le dommage ne vient pas précisément de la perversité de ceux qui le causent. § 9. Enfin, quand au contraire c'est de dessein prémédité qu'on agit, on est

suiv. de la traduction de M. Cousin.

§ 7. *Si le principe du dommage causé est en lui.* Et s'il pouvait l'éviter avec plus d'attention.

§ 8. *En second lieu.* J'ai ajouté ces mots pour marquer mieux la distinction faite par Aristote.

§ 9. *Enfin.* Troisième et dernière espèce de faute ; c'est le vrai délit, c'est le crime, qui appelle, selon la

tout à fait coupable et pervers. Je trouve donc que c'est avec grande raison qu'on ne juge pas comme préméditées les actions commises dans les emportements du cœur; car souvent la véritable cause de l'action n'est pas tant celui qui agit par colère, que celui qui a provoqué son courroux. § 10. Dans ces circonstances, on ne discute point ordinairement sur la réalité ou la fausseté de l'action; on ne discute que sur sa justice, parce que la colère habituellement ne s'émeut qu'en face d'une injustice soufferte et qu'on croit certaine. Dans ces cas là, on ne discute pas sur le fait, comme pour l'exécution des contrats où il faut toujours que l'un des contractants soit nécessairement de mauvaise foi, à moins qu'il n'agisse par simple oubli. Mais ici l'on est d'accord sur le fait lui-même, et l'on ne conteste que sur sa justice. Celui qui s'est permis d'attaquer ne le méconnaît pas; et par suite, l'un des plaignants soutient qu'on a eu tort envers lui, et l'autre soutient que non.

§ 11. Si l'on nuit avec intention à quelqu'un, on commet une injustice; et celui qui commet des injustices de ce genre est vraiment injuste, que son action d'ailleurs pèche contre la proportion ou contre la simple égalité. On peut faire une remarque tout à fait analogue pour l'homme juste; il est vraiment juste, quand il accomplit un acte juste, après une résolution antérieure; et l'action n'est juste que si elle est volontaire et libre. § 12. Quant aux dommages involontaires, les uns sont pardonnables,

gravité des cas, la répression impitoyable des lois.

§ 10. *Ici l'on est d'accord.* Répétition assez peu utile d'une idée très-claire.

§ 11. *Si l'on nuit avec intention.*

les autres ne le sont pas. En effet, on peut pardonner toutes les fautes que l'on commet en ignorant qu'on les commet, et même celles qu'on fait par suite de l'ignorance. Mais toutes les fautes qui sont commises, non pas précisément par ignorance, mais par l'aveuglement d'une passion qui n'est ni naturelle, ni digne d'un homme, sont des fautes impardonnables.

## CHAPITRE IX.

Réfutation de quelques définitions de l'injustice : erreur d'Euripide. L'injustice qu'on fait est toujours volontaire; celle qu'on souffre ne l'est réellement jamais. Réponse à quelques objections. Définition plus complète de l'injustice. On ne peut pas se faire d'injustice à soi-même ; Glaucus et Diomède. Dans un partage inique, le coupable est celui qui le fait et non celui qui l'accepte. — Des devoirs du juge. — Difficulté et grandeur de la justice; classe spéciale d'êtres qui la peuvent pratiquer; elle est une vertu essentiellement humaine.

§ 1. Mais ici l'on pourrait se demander si nous avons

Ceci, avec tout ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre, est une sorte de résumé.

§ 12. *Non pas précisément par ignorance.* Il est probable qu'Aristote pense ici à Platon, et veut critiquer sa théorie. — *Mais par l'aveuglement.* Que cause la passion, mais qu'elle n'excuse pas. — *Ni digne d'un homme.* C'est là évidemment ce que supposent toutes les lois générales. Dans le système de Platon, on ne comprend pas comment le législateur peut punir des actes qu'il doit considérer comme involontaires.

*Ch. IX.* Gr. Morale, livre 1, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 9.

§ 1. *Mais ici l'on pourrait se demander.* La question que suppose

bien exactement défini ce que c'est que souffrir ou commettre une injustice. Et d'abord, Euripide a-t-il bien compris ce qu'elle est, quand il dit ces étranges paroles :

« C'est moi, qui l'immolai, ma mère; et je le dis,
« Elle et moi le voulions; oui, l'ordre est venu d'elle. »

Mais est-il possible réellement que jamais quelqu'un veuille de son plein gré qu'on lui fasse un dommage, une injustice? Ou plutôt, n'est-ce pas involontairement qu'on subit l'injustice, de même que c'est toujours volontairement qu'on la commet? Se peut-il en effet que l'injustice qu'on souffre ait l'un ou l'autre caractère indifféremment, de même que toute injustice qu'on commet est nécessairement volontaire? En d'autres termes, l'injustice qu'on souffre peut-elle être tantôt volontaire, et tantôt ne l'être pas? § 2. On peut encore poser des questions toutes pareilles en ce qui concerne la justice qu'on reçoit des autres; car comme tout acte de justice qu'on fait soi-même est toujours volontaire, il paraît qu'on peut également, avec toute raison, opposer, à titre de volontaire et d'involontaire, l'injustice et la justice qu'on éprouve de la part d'autrui. Mais il doit paraître assez étrange de soutenir que la justice qu'on reçoit est toujours volon-

ici Aristote n'est pas très-nécessaire; il semble que les discussions antérieures n'ont rien laissé d'obscur dans sa théorie. — *Et d'abord, Euripide.* Dans la tragédie perdue de Bellérophon. Ce fragment n'a pas été recueilli, je crois, dans l'édition de M. Firmin Didot, Euripidis fragmenta. — *Quelqu'un veuille de son plein gré.* Personne ne veut qu'on lui nuise ; mais dans un accès de désespoir et de fureur, on peut demander à une autre personne qu'elle vous tue, comme Bellérophon prétend que sa mère le lui a demandé. — *C'est toujours volontairement qu'on la commet.* Pour qu'elle soit une réelle injustice.

taire, puisque bien des gens trouvent qu'on leur fait justice sans qu'ils l'aient demandé et sans qu'ils le veuillent.

§ 3. Une autre question qu'on pourrait soulever, c'est de savoir si, dans tous les cas, celui qui éprouve quelque chose d'injuste est effectivement traité avec injustice. Ou bien, il en est peut-être de l'injustice qu'on souffre comme il en est de l'action juste que l'on fait. Il se peut que ce soit accidentellement et par l'effet du hasard que, dans l'un ou l'autre sens, on ait une part de justice; et cette remarque ne s'applique pas moins évidemment à l'injustice et avec les mêmes nuances; car ce n'est pas du tout une même chose de faire des actes d'injustice et d'être injuste. Ce n'est pas davantage une même chose de souffrir des actes d'injustice, ou de souffrir une injustice réelle. Mêmes distinctions à faire pour la justice que l'on rend aux autres ou qu'on reçoit d'eux; car il est impossible de souffrir une injustice, sans qu'il y ait quelqu'un qui commette une injustice, ni d'obtenir la justice qui vous est due, sans qu'il y ait quelqu'un qui accomplisse un acte de justice.

§ 4. Mais il suffit, avons-nous dit, pour être absolument coupable d'une injustice, de faire volontairement du mal à

§ 2. *Bien des gens trouvent...* Aristote a sans doute ici une intention ironique; et il veut parler des criminels, qui ne reçoivent jamais volontairement la justice qu'on leur fait, c'est-à-dire, la punition qu'on leur inflige.

§ 3. *Une autre question.* Toutes ces questions peuvent paraître bien subtiles, et assez peu nécessaires. — *Comme il en est de l'action juste qu'on fait.* On peut faire une action juste sans intention; et alors on n'est pas réellement juste. De même, on peut souffrir un dommage, qui est une injustice de la part de celui qui le commet, mais qui au fond peut être juste par rapport à vous, qui le méritiez.

§ 4. *Avons-nous dit.* Au chapitre

quelqu'un; et faire volontairement c'est savoir contre qui, avec quoi, et comment l'on agit. Il suit de là, ce semble, que l'intempérant, qui, de sa pleine volonté se nuit à lui-même, éprouve volontairement un dommage, et qu'on pourrait ainsi être coupable envers soi-même et se faire un tort personnel. Car c'est une question qu'on a élevée aussi de savoir si l'on peut être coupable envers soi. § 5. On peut faire une autre hypothèse, et supposer que par intempérance on en viendrait à éprouver volontairement une injustice de la part d'un autre qui la commettrait non moins volontairement. Dans cette supposition encore, on souffrirait volontairement une injustice. Mais il vaut mieux reconnaître que notre définition de l'injuste n'est pas exacte et complète ; et il faut ajouter aux conditions de savoir à qui, avec quoi, et comment on nuit, cette autre condition que l'on agit contre la volonté de celui qui souffre l'injustice. § 6. On peut donc éprouver du dommage par sa volonté propre, et souffrir même volontairement des choses injustes. Mais personne ne se fait à lui-même d'injustice réelle ni d'injure volontairement ; car personne ne le veut réellement, pas même l'intempérant qui ne se possède plus. Loin de là, l'intempérant agit contre sa propre volonté, puisque personne ne veut jamais

précédent, § 4. — *L'intempérant* C'est une tout autre question, qu'Aristote eût pu laisser à la théorie générale de l'intempérance. Voir plus loin, livre VII.

§ 5. *Cette autre condition.* Qu'il avait d'abord sous-entendue, parce qu'elle semblait toute naturelle, et qu'il ajoute maintenant avec raison.

§ 6. *D'injustice réelle.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui me semble indispensable pour éviter une contradiction apparente. — *L'intempérant qui ne se possède plus.* Et qui n'étant plus maître de soi, n'a pas agi en connaissance de cause.

ce qu'il ne croit pas bien ; mais l'intempérant fait précisément ce qu'il croit qu'on ne doit pas faire.

§ 7. On n'éprouve pas une injustice, un tort, parce qu'on donne son propre bien inconsidérément, comme Homère dit que Glaucus donna le sien à Diomède, en échangeant :

« De l'or pour de l'airain, cent bœufs contre neuf bœufs. »

Dans ce cas, donner ne dépend que de celui qui donne; mais souffrir une injustice ne dépend pas de celui qui la souffre, et il suffit qu'il y ait quelqu'un qui la commette sciemment.

§ 8. On voit donc en résumé que ce n'est jamais volontairement que l'on éprouve une injustice.

Des questions que nous nous étions posées, il nous en reste encore deux à traiter et les voici : c'est de savoir qui a tort, ou de celui qui donne à quelqu'un plus qu'il ne mérite, ou de celui qui reçoit plus qu'il ne lui est dû ; et en second lieu, c'est de savoir si l'on peut se faire du tort à soi-même. § 9. Si le premier tort dont on vient de parler est possible, et si celui qui donne plus qu'il ne faut est seul coupable, et non pas celui qui reçoit plus qu'il ne lui revient, il s'en suit que, quand en toute connaissance de cause et par un acte de libre volonté, on donne à quel-

§ 7. *Homère.* Iliade, chant VI, v. 236. — *En échangeant.* Son armure contre celle de son adversaire.

§ 8. *On voit donc en résumé.* Cette conclusion ne ressort pas très-clairement de ce qui précède ; et Aristote fait bien de l'en tirer expressément. — *Et en second lieu.* Il semble que cette seconde question vient d'être traitée. Aristote y reviendra plus longuement au chapitre onzième. Voir la Dissertation préliminaire, où ce point est traité.

qu'un plus qu'on ne se donne à soi-même, on commet une injustice envers soi. C'est à quoi les gens désintéressés sont souvent exposés, et l'homme délicat et honnête est porté à diminuer toujours sa part personnelle. Mais cette question est-elle aussi simple que nous la faisons ici? Cet homme, s'il gagne en échange un autre bien, la gloire, par exemple, ou le véritable honneur, n'a-t-il pas encore gardé la part la plus belle? On peut donner aussi à cette difficulté une solution qu'on trouvera dans notre définition même de l'injustice. Cet homme ne souffre rien contre sa propre volonté; par conséquent, il n'éprouve pas pour cela une réelle injustice, puisqu'il le veut; il n'éprouve au fond qu'un simple dommage. § 10. Il est également clair que c'est celui qui fait le partage qui a tort ici, et que ce n'est pas toujours celui qui en profite. Celui qui a la chose injustement donnée n'est pas le vrai coupable; c'est celui qui de sa propre volonté a fait cet inique partage, c'est-à-dire, celui d'où vient le principe même de l'acte; et ce principe est dans celui qui règle les parts, et non dans celui qui les accepte. § 11. Ajoutons que, comme le mot «faire» a plusieurs acceptions,

§ 9. *On commet une injustice envers soi.* Ceci contredit ce qui vient d'être dit. Le don est parfaitement volontaire d'après l'hypothèse elle-même; on ne se fait donc pas d'injustice, puisqu'Aristote vient d'établir qu'on ne souffre jamais volontairement une injustice. Voir un peu plus bas. — *Les gens désintéressés.* Ne sont jamais lésés quand leur désintéressement est sincère et réfléchi. — *La part la plus belle.* La part de l'homme désintéressé, au sens où l'entend Aristote, n'est pas seulement la plus belle; elle est encore la seule belle. Les autres parts ne sont qu'avantageuses.

§ 10. *Qui a tort ici.* En se plaçant au point de vue de la stricte justice; mais la générosité n'est jamais défendue, et il est bien difficile qu'elle soit coupable.

et que l'on peut dire, en un certain sens, des choses inanimées elles-mêmes qu'elles donnent la mort, ainsi que la main qui est contrainte par une force supérieure, ou le serviteur qui ne fait qu'accomplir l'ordre de son maître, on doit reconnaître que, dans bien des cas, celui qui agit n'est pas injuste, mais que seulement il fait des choses injustes. § 12. En prenant un autre point de vue, si le juge a prononcé une sentence inique sans connaître son erreur, il peut n'être point injuste aux termes du droit légal ; et son jugement peut n'être pas injuste non plus sous ce rapport. Cependant, en un sens, ce juge est coupable ; car la justice, telle que la loi la règle, est tout autre que la suprême et absolue justice. Que si le juge a rendu une sentence inique, en sachant bien ce qu'elle était, il a fait un excès, soit de faveur pour l'une des parties, soit de châtiment contre l'autre. § 13. Alors, c'est absolument comme si l'on prenait personnellement sa part de l'injustice ; et quand on se laisse aller à juger iniquement par de tels motifs, c'est qu'on y trouve un coupable intérêt ; car on peut affirmer que celui qui dans cette situation adjuge injustement, par exemple, le champ, objet du litige, s'il ne reçoit pas de la terre, a du moins reçu de l'argent.

§ 11. *N'est pas injuste.* Réellement, puisque loin d'en avoir l'intention, c'est au contraire un acte de libéralité qu'il veut faire.

§ 12. *Aux termes du droit légal.* Ni même aux yeux de la morale, si son erreur a été tout à fait involontaire.

§ 13. *C'est absolument comme si l'on prenait...* Aristote a parfaitement raison, quoiqu'en général ces prévarications indirectes semblent au vulgaire plus excusables que les autres. Au fond, elles sont tout aussi réelles, et tout aussi blâmables. — *A du moins reçu de l'argent.* Il peut avoir aussi cédé à des influences moins viles, et dont il lui est peut-

§ 14. Les hommes s'imaginent que comme il ne dépend que d'eux seuls de commettre une injustice, c'est aussi une chose facile pour eux que d'être justes. Mais il n'en est rien. Sans doute, séduire la femme de son voisin, frapper quelqu'un qui passe, ou donner à un juge de l'argent de la main à la main, c'est une chose aisée et qui ne dépend que de nous. Mais faire tels autres actes en ayant certaines dispositions morales, n'est pas une chose aussi facile qu'on le croit, et qui dépende de nous uniquement. § 15. De même encore, on se persuade ordinairement que connaître le juste et l'injuste n'exige pas une très-grande sagesse, parce qu'il n'est pas difficile de comprendre les prescriptions que contiennent les lois à cet égard. Mais les prescriptions légales ne sont qu'indirectement les actes de justice qu'il s'agit d'appliquer. C'est en pratiquant ces actes d'une certaine manière, c'est en les répartissant d'une certaine façon, qu'on arrive à exercer véritablement la justice. Or, c'est là une œuvre plus difficile que de connaître ce qui convient à la santé de notre corps. Même en fait d'hygiène et de médecine, il peut être aisé de connaître ce que c'est que le miel, le vin, l'ellébore, la cautérisation, l'amputation. Mais savoir précisément dans quelle mesure, pour quelle personne, dans quel cas il faut les employer comme moyens de guérison, c'est là une œuvre telle qu'il n'en faut pas davantage pour faire un médecin.

être plus difficile de se défendre.

§ 14. *Mais il n'en est rien.* Aristote a raison; mais l'opinion vulgaire ne fait pas si bon marché de la justice; et la preuve c'est qu'on admire et qu'on estime les hommes justes. On croit donc qu'ils ont quelque peine à l'être.

§ 15. *C'est en pratiquant ces actes.* Ceci confirme ce qu'Aristote a

§ 16. C'est encore par suite de cette même opinion qu'on suppose qu'il ne serait pas moins facile à l'homme juste d'être injuste, s'il le voulait. Le juste, à ce qu'on croit, pourrait trouver plus de moyens de commettre toutes ces iniquités, bien loin d'en trouver moins que les autres. Il pourrait avoir un commerce adultère, il pourrait frapper quelqu'un. L'homme de courage aussi pourrait dans un combat jeter son bouclier, et s'enfuir à toutes jambes dans la première direction venue. Mais pour être un lâche, pour être coupable, il ne suffit pas seulement de faire toutes ces choses, si ce n'est indirectement ; il faut encore les faire par suite d'une certaine disposition morale ; de même que faire de la médecine et rendre la santé ne consiste pas seulement à couper ou à ne pas couper, à donner des médicaments ou à ne pas les donner ; l'art véritable du médecin consiste à faire toutes ces choses dans certaines circonstances déterminées.

§ 17. La justice n'a ses réelles applications que parmi les êtres qui ont une part des biens absolus, et qui en outre peuvent, par excès ou par défaut, en avoir trop ou trop peu. Il est des êtres pour lesquels il n'y a pas d'excès possible de ces biens ; et par exemple, c'est là peut-être la condition des Dieux. Il en est d'autres au contraire

dit plus haut de la vertu ; pour être réelle, il faut qu'elle soit une habitude, livre II, ch. 1, § 7.

§ 16. *A l'homme juste d'être injuste.* Question subtile et d'une importance secondaire. — *Pour être un lâche.* Réellement, et dans toute l'acception du mot.

§ 17. *Qui ont une part des biens absolus.* L'homme ne peut avoir le bien absolu en partage ; mais il peut en avoir une part, si sa raison sait le rechercher et le conquérir par la vertu. Les biens absolus sont ceux qui sont des biens par eux-mêmes ; mais ces biens peuvent devenir des

pour qui nulle partie de ces biens ne saurait être utile ; ce sont les êtres dont la perversité est incurable, et pour lesquels toute chose devient nuisible, quelle qu'elle soit. Il en est d'autres enfin qui participent de ces biens dans une certaine mesure ; et c'est ce qui est essentiellement humain.

## CHAPITRE X.

De l'honnêteté : ses rapports et ses différences avec la justice. L'honnêteté est dans certains cas au-dessus de la justice elle-même, telle que la loi la détermine. La loi doit nécessairement employer des formules générales, qui ne peuvent s'appliquer à tous les cas particuliers ; l'honnêteté ou l'équité redresse et complète la loi. — Définition de l'honnête homme.

§ 1. La suite naturelle des considérations précédentes, c'est de traiter de l'honnêteté et de l'honnête, et d'étudier les rapports de l'honnêteté avec la justice, et de l'honnête avec le juste. Si l'on y regarde de près, on verra que ce ne sont pas des choses absolument identiques et qu'elles ne sont pas non plus d'un genre essentiellement différent.

maux selon l'usage qu'on en fait. — *Essentiellement humain.* Aristote a déjà plus d'une fois averti qu'il n'étudie la morale qu'à un point de vue pratique et tout humain.

*Ch. X.* Gr. Morale, livre II, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre IV, ch. 10.

§ 1. *La suite naturelle.* C'est en effet un très-heureux complément de la théorie de la justice. — *Absolument identiques... Essentiellement*

A un certain point de vue, nous ne nous bornons pas à louer l'honnêteté et l'homme qui la pratique, nous allons même jusqu'à étendre cette louange à toutes les actions estimables autres que les actions de justice. Ainsi, au lieu du terme général de bon, nous employons le terme d'honnête ; et en parlant d'une chose, nous disons qu'elle est plus honnête, pour dire apparemment qu'elle est meilleure. Mais à un autre point de vue, et en ne consultant que la raison, on ne comprend pas que l'honnête ainsi distingué du juste, puisse être encore vraiment digne d'estime et d'éloges ; car de deux choses l'une : ou le juste n'est pas bon ; ou bien l'honnête n'est pas juste, s'il est autre chose que le juste ; ou enfin, si tous deux sont bons, ils sont donc nécessairement identiques. § 2. Telles sont à peu près les faces diverses et assez embarrassantes sous lesquelles se présente la question de l'honnête. Mais en un certain sens, toutes ces expressions sont ce qu'elles doivent être, et elles n'ont entr'elles rien de contradictoire. Ainsi, l'honnête, qui est meilleur que le juste dans telle circonstance donnée, est juste aussi ; et ce n'est pas comme étant d'un autre genre que le juste, qu'il est meilleur que lui dans ce cas. L'honnête et le juste sont donc la même chose ; et tous les deux étant bons, la seule différence, c'est que l'honnête est encore meilleur. § 3. Ce qui fait la difficulté,

*différent.* Ces nuances sont aussi exactes qu'elles sont délicates. — *Toutes les actions estimables.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 2. *En un certain sens.* Ces idées sont en partie exposées, mais bien plus brièvement, dans la Grande Morale. L'honnête n'est pas différent essentiellement de la justice ; seulement, il va plus loin qu'elle, et dans certains cas, il la supplée. — *L'honnête est encore meilleur.* Parce qu'il tient à des principes plus nobles et plus relevés.

c'est que l'honnête tout en étant juste, n'est pas le juste légal, le juste suivant la loi ; mais il est une heureuse rectification de la justice rigoureusement légale. § 4. La cause de cette différence, c'est que toujours la loi est générale nécessairement, et qu'il est certains objets sur lesquels on ne saurait convenablement statuer par voie de dispositions générales. Aussi, dans toutes les questions où il est absolument inévitable de prononcer d'une manière purement générale, et où il n'est pas possible de le bien faire, la loi ne saisit que les cas les plus ordinaires, sans se dissimuler d'ailleurs ses propres lacunes. La loi pour cela n'est pas moins bonne ; la faute n'est point ici à elle ; la faute n'est pas davantage dans le législateur qui porte la loi ; elle est tout entière dans la nature même de la chose ; car c'est là précisément la condition de tous les actes de pratique. § 5. Lors donc que la loi dispose d'une manière toute générale, et que, dans les cas particuliers, il y a quelque chose d'exceptionnel, alors on fait bien, là où le législateur est en défaut, et où il s'est trompé parce qu'il parlait en termes absolus, de redresser et de suppléer son silence, et de prononcer à sa place, comme il prononcerait lui-même s'il était là ; c'est-à-dire, en faisant la loi comme il l'aurait faite, s'il avait pu connaître le cas particulier dont il s'agit.

§ 6. Ainsi l'honnête est juste aussi, et il vaut mieux que le juste dans certaines circonstances, non pas que le juste

§ 3. *Une heureuse rectification.* Expression très-remarquable.

§ 4. *La cause de cette différence.* Considérations profondes qui sont aujourd'hui vulgaires ; mais qui étaient bien neuves au temps d'Aristote.

§ 5. *Et de prononcer à sa place.* C'est presque l'autonomie de Kant. La conscience porte alors de véritables lois, que la volonté exécute.

absolu, mais mieux apparemment que la faute résultant des termes absolus que la loi a été forcée d'employer. La nature de l'honnête, c'est précisément de redresser la loi là où elle se trompe, à cause de la formule générale qu'elle doit prendre. § 7. Ce qui fait encore que tout ne peut s'exécuter dans l'Etat par le moyen seul de la loi, c'est que, pour certaines choses, il est absolument impossible de faire une loi ; et que, par conséquent, il faut pour celles-là recourir à un décret spécial. Pour toutes les choses indéterminées, la loi doit rester indéterminée comme elles, pareille à la règle de plomb dont on se sert dans l'architecture de Lesbos. Cette règle, on le sait, se plie et s'accommode à la forme de la pierre qu'elle mesure et ne reste point rigide ; et c'est ainsi que le décret spécial s'accommode aux affaires diverses qui se présentent.

§ 8. On voit donc clairement ce qu'est l'honnête, et ce qu'est le juste, et à quelle sorte de juste l'honnête est préférable. Ceci montre avec non moins d'évidence ce que c'est que l'homme honnête : c'est celui qui préfère par un libre choix de sa raison, et qui pratique dans sa conduite, des actes du genre de ceux que je viens d'indiquer, qui ne pousse pas son droit jusqu'à une fâcheuse rigueur, mais qui s'en relâche au contraire, bien qu'il ait l'appui de la

§ 6. *C'est précisément de redresser la loi.* Il est impossible d'exprimer sur ce sujet des sentiments plus vrais ni plus délicats.

§ 8. *L'homme honnête.* Peut-être aurais-je dû mettre l'honnête homme ; j'ai cru que, par cette inversion, je ferais mieux sentir la force du mot. Nous avons dans notre langue cet avantage que l'étymologie est de toute évidence : honnête vient d'honneur, et il n'est pas possible de s'y tromper. En grec, elle n'est pas marquée aussi nettement.

loi pour lui. C'est là un homme honnête ; et cette disposition morale particulière, cette vertu, c'est l'honnêteté, qui est une sorte de justice, et qui n'est pas une vertu différente de la justice elle-même.

## CHAPITRE XI.

On ne peut être réellement injuste envers soi-même : du suicide : la société a raison de le flétrir ; c'est un crime envers elle. — Il vaut mieux souffrir une injustice que la commettre. — Explication de cette opinion qu'on peut être injuste envers soi-même ; une partie de l'âme peut être injuste envers l'une des autres parties. — Fin de la théorie de la justice.

§ 1. On voit encore, d'après ce que nous venons de dire, si l'on peut, ou non, être injuste et coupable envers soi-même. Il faut mettre au nombre des devoirs imposés par la justice, tous les actes qui, pour chaque genre de vertu, sont ordonnés positivement par la loi. Ainsi, la loi n'ordonne pas qu'on se suicide ; et ce qu'elle n'ordonne

*Ch. XI.* Morale à Eudème, livre IV, ch. 11.

§ 1. *On voit encore.* Ces idées ne suivent pas les précédentes. Le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. Fritzsch pense que ce chapitre n'est pas d'Aristote et qu'il est de la main d'Eudème. Voir sa préface, p. XXXIV, et son édition, p. 120. La question rappelée ici a été traitée ou plutôt indiquée au ch. 9, § 8 et suiv., p. 177. Voir aussi la Dissertation préliminaire. — *Et ce qu'elle n'ordonne point, elle le défend.* Il faut ajouter : En fait d'actes coupables ou tout au moins douteux. Platon a flétri le suicide, comme le fait Aristote, dans les Lois, livre IX, p. 191 de la traduction de M. Cousin. Le Stoïcisme l'a autorisé.

point, elle le défend. § 2. De plus, lorsque, contrairement à la loi, on cause un dommage à autrui, sans avoir cette excuse de rendre à son tour un dommage qu'on a reçu soi-même, c'est volontairement qu'on se rend injuste et coupable. Volontairement, veut dire ici qu'on sait à qui, avec quoi et comment on a causé ce dommage. Mais celui qui se tue dans un accès de colère, fait volontairement contre la loi, pleine de raison, un acte que la loi ne lui permet pas. Il commet donc un acte coupable. § 3. Mais envers qui? Est-ce envers la société, et non envers lui-même? Car enfin, s'il souffre, c'est volontairement; et personne ne se fait volontairement une injustice. Voilà pourquoi la société le punit; et une sorte de déshonneur s'attache au suicide, qui est regardé comme coupable envers la société. § 4. De plus, on ne peut être injuste envers soi, dans le sens où nous disons d'un homme qu'il est injuste, par cela seul qu'il commet un acte d'injustice, sans être d'ailleurs absolument pervers. L'injustice envers soi-même est tout à fait différente de cette sorte d'injustice. L'homme qui se rend coupable d'un méfait accidentellement est vicieux, comme le lâche dont nous parlions plus haut. Mais il n'est pas plus que lui complétement vicieux. L'homme qui est injuste envers soi, ne commet pas non plus son injustice par suite d'une absolue perversité; la lui imputer, ce serait supposer qu'on peut tout à la fois enlever et donner une même

§ 3. *La société le punit.* Ces idées sont empruntées à Platon, qui ne dit pas d'ailleurs aussi nettement qu'Aristote que le suicide est un crime social; il le regarde peut-être plutôt comme une impiété.

§ 4. *On ne peut pas être injuste envers soi.* Retour à une question

chose à une même personne. Or cela est impossible, et il y a toujours nécessité que le juste et l'injuste soient dans plusieurs individus. § 5. De plus, il faut que l'acte injuste soit volontaire, qu'il soit le résultat d'une libre préférence, et antérieur à toute provocation, puisque celui qui rend le mal qu'on lui a fait, sans autre motif que sa propre souffrance, ne peut passer jamais pour commettre une injustice. Mais celui qui commet une injustice envers lui-même, souffre et fait tout à la fois dans un même temps les mêmes choses; et il s'en suivrait qu'on pourrait alors se faire souffrir à soi-même une injustice par sa propre volonté. § 6. Ajoutez à tout ceci que l'on ne peut être injuste et coupable sans commettre une des injustices particulières, un des délits particuliers. Or, personne n'est adultère avec sa propre femme ; personne ne se vole en perçant son propre mur, personne ne se dérobe son propre bien. En résumé, la question de savoir si l'on peut se faire injustice à soi-même, se résout par la définition que nous avons donnée de l'injustice qu'on souffre volontairement.

§ 7. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que ce sont deux choses mauvaises que de souffrir et de commettre une injustice. C'est en effet d'un côté avoir moins, et de l'autre avoir plus que la moyenne et juste part; c'est avoir perdu ce milieu désirable, qui, à d'autres points de vue, constitue la santé dans la médecine et l'embonpoint

qui semble épuisée. — *Dont nous parlions plus haut.* Voir ch. 9, § 16.

§ 6. *En résumé.* La discussion n'est pas cependant tout à fait finie ; et Aristote y reviendra encore à la fin de ce chapitre.

§ 7. *La médecine... La gymnastique.* Ces comparaisons sont bien

normal dans la gymnastique. Mais, à tout prendre, commettre une injustice est plus mauvais que la souffrir, parce que l'injustice que l'on commet est toujours accompagnée de perversité et qu'elle est profondément blâmable; et quand je dis perversité j'entends, soit la perversité complète et absolue, soit un degré qui s'en rapproche beaucoup, bien que tout acte volontaire d'injustice ne suppose pas nécessairement un fond réel d'iniquité. Au contraire, quand on souffre une injustice, c'est toujours sans perversité ni injustice de notre part. § 8. Ainsi donc, en soi souffrir une injustice est bien moins fâcheux que la commettre; ce qui n'empêche pas qu'indirectement ce ne puisse être parfois un mal beaucoup plus grand. Mais peu importe à la science, qui n'a point à s'occuper de ces détails; la science dit, par exemple, qu'une pleurésie est un mal plus grave qu'un faux pas; et cependant, il se peut qu'indirectement le faux pas devienne un mal bien plus grand: si, par exemple, la chute qu'il cause vous fait tomber entre les mains des ennemis, et vous fait tuer par eux.

§ 9. C'est donc par simple métaphore et par similitude qu'on peut dire qu'il y a, non pas précisément une justice de soi envers soi-même, mais de certaines parties de nous envers certaines autres parties. Cette justice n'est pas la justice absolue; c'est seulement la justice du maître à

peu amenées. — *Est plus mauvais que la souffrir.* C'est dans le Gorgias de Platon qu'il faut voir les développements de cette grande maxime.

§ 8. *Indirectement.* C'est-à-dire, sous le rapport matériel, et non plus sous le rapport moral.

§ 9. *La justice du maître à l'esclave.* Parce qu'Aristote considère toujours l'esclave comme une partie intégrante du maître. Voir plus haut dans ce livre, ch. 6, § 6. Cette métaphore appliquée aux parties de l'âme est encore plus fausse, s'il est

l'esclave, ou du père à sa famille. Dans toutes nos théories, la partie raisonnable de l'âme se distingue et se sépare de la partie irrationnelle ; et c'est en ne regardant qu'à cette distinction, que l'on croit qu'il est possible de commettre une injustice envers soi-même. Mais s'il arrive en effet, dans ces phénomènes de l'âme, que l'homme se voit souvent contrarié dans ses propres désirs, c'est qu'il peut y avoir entre ces parties diverses de notre âme certains rapports de justice, comme il en existe entre l'être qui commande et celui qui obéit.

§ 10. Voilà ce que nous avions à dire relativement à la justice et aux autres vertus morales.

possible. — *Dans toutes nos théories.* Voir ces théories plus haut, livre I, ch. 11, § 9.

§ 10. *Et aux autres vertus morales.* On se rappelle qu'Aristote a distingué toutes les vertus en deux grandes classes, vertus morales et vertus intellectuelles. Voir livre II, ch. 1, § 1. Après avoir traité des vertus morales dans les livres précédents, il passe aux vertus intellectuelles dans ceux qui vont suivre.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME.

# LIVRE VI.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

## CHAPITRE PREMIER.

Des vertus intellectuelles : nécessité de donner plus de précision aux théories précédentes; insuffisance des règles générales. — Pour bien expliquer les vertus intellectuelles, il faut faire une étude exacte de l'âme. Dans la raison, il y a deux parties distinctes : l'une qui n'est relative qu'à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère et calcule sur les choses contingentes. Rôles divers, dans l'âme de l'homme, de la sensation, de l'intelligence et de l'instinct; c'est toujours la libre préférence de l'âme, éclairée par la raison, qui est le principe du mouvement. La préférence et la délibération ne s'appliquent jamais qu'à l'avenir.

§ 1. Plus haut, nous avons établi qu'il faut en tout prendre le juste milieu, en évitant soit l'excès, soit le défaut. Faisons voir maintenant, avec plus de détails, que ce milieu est le devoir que prescrit la droite raison. Dans toutes les vertus dont nous avons parlé, aussi bien que dans les autres, on peut reconnaître un but sur lequel tout

*Ch. I.* Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 1.

§ 1. *Plus haut.* Voir livre II, ch. 6, § 9. — *Avec plus de détails.* C'est-à-dire, en considérant encore certaines vertus particulières, la tem-

homme qui est vraiment raisonnable ayant sans cesse les yeux fixés, accroît ou diminue tour à tour ses efforts. Il y a de plus une certaine limite pour les milieux, que nous plaçons entre l'excès et le défaut ; et ces milieux sont conformes à la droite raison.

§ 2. Sans doute toute cette théorie est exacte ; mais elle est loin d'être parfaitement claire. Pour toutes les autres occupations de l'esprit, où se trouve aussi la science, il est également vrai de dire qu'il ne faut travailler ou se reposer ni trop, ni trop peu, mais qu'il faut toujours tenir le milieu et suivre la voie que nous indique la droite raison. Mais celui qui n'aurait pour se conduire que cette règle générale, n'en saurait guères plus long sur ce qu'il doit faire ; et c'est comme si, pour les soins qu'on doit donner au corps et à la santé, on venait vous dire qu'il faut faire tout ce qu'ordonnent la médecine et celui qui possède cet art. § 3. De même, il ne suffit pas non plus que nos théories sur les qualités morales de l'âme soient vraies ; il faut de plus déterminer avec précision ce qu'on doit entendre par la droite raison, et en donner la définition complète.

pérance, la prudence, l'amitié, etc. — *Ayant sans cesse les yeux fixés.* Voir, livre I, ch. 1, § 7, des idées assez analogues et une comparaison presqu'identique. — *Une certaine limite pour les milieux.* Dans les choses matérielles, les milieux sont assez faciles à trouver ; dans les choses morales, la mesure est bien autrement délicate. — *A la droite raison.* Principe Platonicien, que le Stoïcisme a plus tard adopté comme Aristote, et qui renferme à lui seul tous les autres. Son tort, c'est d'être très-général et de pouvoir varier selon les appréciations de chacun ; voilà pourquoi Aristote sent le besoin de le préciser, afin de le rendre plus pratique.

§ 2. *Au corps et à la santé.* Comparaison répétée, quoiqu'en d'autres termes, dans la Grande Morale, livre 1, ch. 32, § 1.

§ 3. *La définition complète.* Qui

§ 4. Déjà nous avons divisé les vertus de l'âme ; et nous avons dit que les unes sont des vertus du cœur, et les autres, des vertus de l'esprit. Nous avons traité précédemment des vertus morales. Parlons ici des autres, après avoir dit préalablement quelques mots sur l'âme.

§ 5. Il a encore été démontré plus haut que l'âme avait deux parties, l'une douée de raison, et l'autre irraisonnable. Divisons maintenant d'une manière analogue la partie qui est douée de raison ; et supposons que de ces deux parties, qui sont également raisonnables, l'une nous fait connaître, parmi les choses, celles dont les principes ne peuvent jamais être autrement qu'ils ne sont, et l'autre, les choses dont l'existence est contingente et variable. Il est tout naturel en effet que pour les choses dont le genre est différent, il y ait aussi en rapport avec elles une partie de l'âme génériquement différente, puisque la connaissance de ces choses se produit dans chacune des parties de l'âme par une sorte de ressemblance et d'affinité.

puisse rendre le principe plus sûrement applicable. M. Fritzsch, p. 126 de son édition de la Morale à Eudème, croit que la définition annoncée ici ne se retrouve pas dans la Morale à Nicomaque ; et il la retrouve pour sa part dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 15, § 12. Je ne puis partager cet avis, et je crois que la théorie sur la droite raison et sa définition, qu'Aristote désigne dans le passage actuel, est renfermée dans tout ce qui suit ; (Voir dans ce livre ch. 11, § 4 et 5), et qu'il n'est pas besoin de l'aller chercher plus loin. Voir la Dissertation préliminaire, où ce passage est discuté.

§ 4. *Déjà... nous avons dit.* Voir plus haut, livre II, ch. 1, § 1.

§ 5. *Démontré plus haut.* Voir livre I, ch. 11, § 9. — *L'une nous fait connaître.* C'est l'entendement. — *Et l'autre.* C'est le jugement, l'imagination, la simple opinion. En fait, la division d'Aristote n'est pas exacte ; et l'on ne saurait distinguer dans l'âme les deux parties dont il parle. C'est une seule et même faculté qui s'applique à des choses différentes. Dans le Traité de l'Ame,

§ 6. De ces deux parties de l'âme, appelons l'une, la partie scientifique ; et l'autre, la partie raisonnante et calculatrice. En effet, délibérer et calculer, c'est au fond la même chose ; et l'on ne s'avise jamais de délibérer sur les choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont. Ainsi, cette partie calculatrice et raisonnante est une subdivision de la partie raisonnable de l'âme.

§ 7. Voyons donc, pour ces deux parties ainsi subdivisées, quelle est la meilleure disposition que chacune d'elles peut avoir, puisque c'est là précisément la vertu de chacune ; et que la vertu s'applique toujours à l'œuvre qui est spécialement propre à l'individu.

§ 8. Il y a dans l'âme de l'homme trois principes, qui pour lui disposent en maîtres de l'action et de la vérité : ce sont la sensation, l'entendement et l'instinct. § 9. De ces trois principes, la sensation ne saurait être jamais pour nous un principe d'action réfléchie. La preuve en est que les animaux ont la sensation, et qu'ils n'ont point cepen-

Aristote n'admet pas ces distinctions, et il divise l'âme plus nettement, en sensibilité et intelligence. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3 et 4, p. 275 et 290 de ma traduction.

§ 6. *La partie scientifique... la partie raisonnante.* La différence est facile à saisir d'après les explications précédentes. Dans l'acte de la science, l'esprit ne fait que voir les principes et y acquiescer par une intuition immédiate ; dans l'acte du raisonnement, il cherche ce qu'il doit croire, et ce que plus tard il doit faire. — *Et calculatrice.* J'ai ajouté ce dernier mot pour éclaircir la pensée. *Délibérante,* eût peut-être été plus exact. — *Autrement qu'elles ne sont.* Et qui par conséquent sont les éléments propres de la science. — *Subdivision de la partie raisonnable.* C'est-à-dire qu'il n'y a vraiment dans l'âme qu'une seule faculté, la raison, qu'on peut étudier à divers points de vue, selon les différents objets auxquels elle s'applique.

§ 7. *C'est là précisément la vertu.* Voir plus haut livre II, ch. 6, § 2.

§ 8. *Et l'instinct.* Dans le Traité de l'Ame, Aristote n'admet pas ce

dant en partage cette activité réfléchie que l'homme seul possède. Mais le même rôle que jouent la négation et l'affirmation dans les actes de l'entendement, la poursuite et l'aversion des choses le jouent dans les actes de l'instinct. Il s'en suit que, la vertu morale étant une certaine disposition qui préfère et choisit, et cette préférence n'étant que l'instinct qui réfléchit et qui délibère, il faut par les mêmes motifs que la raison de l'homme soit vraie, et son instinct, bon et droit, si la préférence a été bonne elle-même, et que la raison approuve d'une part les mêmes choses que d'autre part l'instinct poursuit.

Telles sont précisément, dans la pratique de la vie, l'intelligence et la vérité.

§ 10. Mais pour l'intelligence purement contemplative et théorique, qui n'est ni pratique, ni active, le bien et le mal, c'est le vrai et le faux ; car la vérité et l'erreur, c'est là l'objet unique de tout acte de l'intelligence. Mais quand il s'agit de joindre la pratique à l'intelligence, le but que l'âme poursuit, c'est la vérité s'accordant avec l'instinct, ou le désir qui se conforme lui-même à la règle. § 11. Ainsi donc, le principe de l'activité, c'est la préférence

troisième principe, ou du moins il n'en dit rien. Il est vrai qu'il s'agit surtout ici de l'instinct moral.

§ 9. *La poursuite et l'aversion des choses*, « morales » sous-entendu. — *Cette préférence n'étant que l'instinct.* L'instinct se confond en ce sens avec la spontanéité. — *L'intelligence* qui agit ; *et la vérité*, que doit suivre la droite raison.

§ 10. *Pour l'intelligence purement contemplative.* Voir dans le Traité de l'Ame, la théorie de l'intelligence, livre III, ch. 4, page 290 de ma traduction. — *Et théorique.* J'ai ajouté ce mot qui rend sous une forme grecque la même idée que le précédent sous une forme latine. — *Avec l'instinct ou le désir.* J'ai ajouté ce dernier mot pour mieux expliquer l'autre.

§ 11. *C'est la préférence réfléchie*

réfléchie de l'âme d'où vient le mouvement initial. Ce n'est pas le but qu'on poursuit, ce n'est pas la cause finale, et le principe même de la préférence ; c'est l'instinct d'abord, et ensuite le raisonnement que fait l'âme en vue de quelque chose qu'elle désire. Aussi n'y a-t-il point de préférence possible sans intelligence et acte de l'intelligence, ni sans une certaine disposition morale, puisqu'on ne peut bien faire, ni faire non plus le contraire du bien, dans le domaine de l'action, sans l'intervention de l'intelligence et du cœur.

§ 12. L'intelligence, prise en elle-même, ne met rien en mouvement. Mais ce qui meut réellement, c'est cette intelligence qui a en vue quelque but particulier et qui se fait pratique. C'est elle alors qui commande à cette autre partie de l'intelligence qui exécute ; car du moment qu'on fait une chose, et qu'on la fait pour atteindre quelque but, cette chose même qu'on fait n'est pas précisément la fin qu'on poursuit ; elle n'est jamais que relative, et dépend toujours de quelqu'autre chose encore. Mais il n'en est pas ainsi de la chose qu'on veut faire ; car faire bien et réussir est la fin qu'on se propose, et c'est à cette fin que l'instinct réfléchi s'applique. Ainsi donc, la préférence de l'âme est un acte d'intelligence instinctive, ou d'instinct

*de l'âme.* C'est là en effet le seul principe d'action vraiment digne d'un être raisonnable. Reid a distingué trois espèces de principes d'action : les principes mécaniques, les principes animaux et les principes rationnels. Je crois la division d'Aristote plus simple et plus vraie. Les deux premières classes de Reid ne doivent point être étudiées par la psychologie.

§ 12. *Cette autre partie de l'intelligence qui exécute.* La volonté. — *De la chose qu'on veut faire.* Et qui est le but final que la raison poursuit ; — *Car faire bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, où le bien est donné comme

intelligent ; et l'homme est précisément un principe de ce genre.

§ 13. Le passé, la chose faite ne peut jamais être l'objet de la préférence morale ; et par exemple, personne ne préfère avoir saccagé Ilion. C'est qu'il est impossible de délibérer sur un fait accompli ; on ne délibère que sur l'avenir et sur le possible, parce que ce qui a été, c'est-à-dire le passé, ne peut pas n'avoir point été. Aussi, le poète Agathon a-t-il bien raison quand il dit :

« Dieu même en ce seul point n'a pas de liberté ;
» Il faut bien que toujours ce qui fut ait été. »

§ 14. Ainsi donc, la vérité est également l'objet de l'une et l'autre des deux parties intelligentes de l'âme ; et les dispositions morales qui leur feront à l'une et à l'autre trouver le plus sûrement la vérité, sont précisément les vertus supérieures de toutes deux.

l'objet unique des actions de l'homme.

§ 13. *Le poète Agathon.* Qui figure dans le Banquet de Platon, et dont Aristote paraît avoir fait autant de cas que son maître. Agathon est encore cité un peu plus loin, ch. 3. — *Dieu même en ce seul point.* M. Zell, p. 204 de son commentaire, fait remarquer que Pindare exprime tout à fait la même pensée dans la seconde Olympique, vers 29.

§ 14. *Ainsi donc.* Conclusion peu rigoureuse de tout ce qui précède, et peut-être inexacte.

## CHAPITRE II.

L'âme a cinq moyens d'arriver à la vérité : l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. De la science; définition de la science; ce qu'on sait ne peut être autrement qu'on ne le sait ; l'objet de la science est nécessaire, immuable, éternel; la science se fonde sur des principes indémontrables que donne l'induction, et sur lesquels s'appuie le syllogisme pour en tirer une conclusion, certaine, mais moins évidente qu'eux. — Citations des Analytiques.

§ 1. Pour traiter de nouveau de ces matières, reprenons les choses de plus haut.

Admettons d'abord que les moyens à l'aide desquels l'âme arrive à la vérité, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie, sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse, et l'intelligence ou l'entendement. Laissons de côté la conjecture et l'opinion, qui peuvent nous induire en erreur.

*Ch. II.* Gr. Morale, livre 1, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 2.

§ 1. *Pour traiter de nouveau.* On peut supposer qu'Aristote veut faire allusion au Traité de l'Ame, et à la Logique, où il a en effet déjà discuté ces questions. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3, p. 275 et suiv. de ma traduction; et les Derniers Analytiques, livre I, ch. 33, et livre II, ch. 19, p. 179, et 291, de ma traduction. — *Au nombre de cinq.* Aristote n'est pas toujours aussi positif; et il réduit parfois à un moindre nombre les moyens de connaître. Il emprunte du reste tout ceci à Platon. Il a rappelé expressément toute cette théorie de la Morale à Nicomaque, dans la Métaphysique, livre 1, ch. 1, p. 981, b, 25, de l'édit. de Berlin. Il faut comparer sur ce sujet la grande discussion qui ouvre la Métaphysique.

§ 2. On se rendra compte très-clairement de ce qu'est la science, si l'on veut en avoir une notion précise et ne pas s'arrêter à des à peu près, par cette seule observation : nous croyons tous que ce que nous savons ne peut être autrement qu'il n'est ; et quant aux choses qui peuvent être autrement, nous ignorons complétement, dès l'instant qu'elles sortent de la contemplation de notre esprit, si elles sont réellement ou si elles ne sont pas. La chose qui est sue, qui peut être l'objet de la science, existe donc de toute nécessité ; elle est donc éternelle. Car toutes les choses qui existent d'une manière absolue et nécessaire, sont éternelles ; de même que les choses éternelles sont incréées et impérissables. § 3. De plus, toute science paraît susceptible d'être enseignée ; et toute chose qui est sue, paraît pouvoir être apprise. Or, tout ce qu'on apprend, toute notion qu'on acquiert ou que transmet un maître, vient de principes antérieurement connus, ainsi que nous l'expliquons dans les Analytiques ; car toute connaissance quelle qu'elle soit est acquise, soit par induction, soit par syllogisme. L'induction est de plus le principe des propo-

§ 2. *Par cette seule observation.* C'est là le caractère éminent qu'Aristote prête constamment à la science. Voir spécialement les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 1 et suiv. p. 7 de ma traduction. — *Si elles sont réellement.* Parce qu'elles peuvent tout aussi bien ne pas être, tandis que l'objet propre de la science est éternel et immuable. — *Les choses éternelles sont incréées.* Aristote a sans doute en vue l'éternité du monde.

§ 3. *Susceptible d'être enseignée.* C'est là ce qui fait que Platon niait que la vertu fût une science ; comme il ne voyait pas qu'elle fût enseignée, et que toute science s'enseigne, il en concluait qu'elle n'est pas une science, ainsi qu'on le prétendait. — *Dans les Analytiques.* Ce sont les Derniers Analytiques, livre I, ch. 1, § 1, p. 1 de ma traduction. — *Soit par induction, soit par syllogisme.* Pour la théorie de l'induction comparée au syllogisme, voir les Pre-

sitions universelles ; et le syllogisme est tiré des universaux. Ainsi, il y a des principes d'où vient le syllogisme, et pour lesquels il n'y a plus de syllogisme possible ; ils sont donc le résultat de l'induction. § 4. En résumé, la science est pour l'esprit la faculté de démontrer régulièrement les choses, et avec tous les caractères que nous avons indiqués dans les Analytiques. Et en effet, du moment que quelqu'un a une croyance à quelque degré que ce soit, et qu'il connaît les principes en vertu desquels il croit, alors il a la science, il sait ; et si les principes ne sont pas plus évidents pour lui que la conclusion, alors il n'a la science qu'indirectement.

Voilà suivant nous ce qu'il faut entendre par la science.

miers Analytiques, livre II, ch. 23, p. 275 de ma traduction. — *Le principe des propositions universelles.* Ibid ; et Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 290 de ma traduction.

§ 4. *Dans les Analytiques.* On peut entendre qu'il s'agit des Premiers Analytiques et des Derniers tout à la fois ; mais c'est spécialement dans les Derniers Analytiques qu'Aristote a traité de la démonstration. — *Qu'indirectement.* Parce que les principes doivent être plus évidents que la conclusion certaine qu'on en tire.

## CHAPITRE III.

De l'art : définition de l'art : il est le résultat de la faculté de produire et non de l'action proprement dite; il ne s'applique qu'aux choses contingentes, et qui peuvent être ou n'être pas; il est dirigé par la raison vraie; l'inhabileté n'est dirigée que par une fausse raison.

§ 1. Dans les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, il faut distinguer deux nuances : d'une part, la production, c'est-à-dire les choses que nous produisons extérieurement, et d'autre part, l'action, c'est-à-dire celles qui ne se passent que dans notre esprit. On voit que la production et l'action sont fort différentes l'une de l'autre. Mais nous nous en rapportons pour ce qui les concerne à ce qui a été dit dans nos ouvrages Exotériques. Par suite, la disposition morale qui aidée de la

*Ch. III.* Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 3.

§ 1. *La production... l'action.* Distinction habituelle dans Aristote. Au fond, c'est toujours l'action dans un cas comme dans l'autre; seulement dans le premier cas, l'action a un résultat extérieur et matériel; dans le second, elle n'en a pas; et elle reste tout entière dans l'esprit qui la crée. Je ne nie pas d'ailleurs qu'il soit assez étrange de dire que l'action ne concerne que les choses qui se passent dans l'esprit. La langue grecque a sous ce rapport des nuances très-précises que la nôtre n'a pas. — *Dans nos ouvrages Exotériques.* Voir plus haut une expression pareille et la note qui s'y rapporte, livre I, ch. 11, § 9. Voir aussi la Dissertation préliminaire. —

raison nous fait agir, est très-différente de cette autre disposition, qui aidée également de la raison, nous fait produire les choses. Ces deux dispositions ne sont pas comprises réciproquement l'une dans l'autre, et l'action n'est pas plus la production que la production n'est l'action. § 2. Mais comme il existe un art, et prenons par exemple l'art spécial de l'architecture, et que cet art est le résultat d'une faculté de production d'un certain genre, éclairée par la raison ; comme en outre il n'y a pas d'art qui ne soit une faculté de production secondée par la raison, pas plus qu'il n'y a dans notre intelligence de faculté productive qui ne soit aussi un art, il s'en suit que l'art se confond en nous avec la faculté qui produit les choses extérieurement, en s'aidant de la vraie raison. § 3. Tout art, quel qu'il soit, tend à produire ; jamais ses efforts, ses spéculations n'ont qu'un but : c'est de faire naître quelqu'une de ces choses qui peuvent indifféremment être ou n'être pas ; et dont le principe est uniquement dans celui qui fait, et non point dans la chose qui est faite. Ainsi, l'art ne se rapporte point aux choses qui existent nécessairement ou qui se produisent nécessairement, non plus qu'aux choses que la nature gouverne seule ; car toutes les choses de cet ordre ont en elles-mêmes le principe de

*Vous fait agir.* D'une façon toute extérieure, et dans le sens qu'Aristote vient d'indiquer un peu plus haut. §

§ 2. *Éclairée par la raison.* Ou en d'autres termes : « par l'intelligence. »

§ 3. *Tout art... tend à produire.* Différent en cela de la science, qui ne cherche qu'à connaître et à contempler les choses. — *Aux choses qui existent nécessairement*, Et qui sont les objets de la science. — *Le principe de leur existence.* Tandis que l'art donne l'existence aux choses qu'il produit, et qu'il devient créateur en une certaine mesure.

leur existence. § 4. D'autre part, la production et l'action étant fort différentes entr'elles, il s'en suit que l'art est dans la sphère de la production et non dans celle de l'action proprement dite ; et l'on peut dire en un certain sens que la fortune et l'art s'appliquent aux mêmes objets, comme le remarque fort bien Agathon :

» La fortune aime l'art; l'art aime la fortune. »

§ 5. L'art est donc, je le répète, une certaine faculté de produire, dirigée par la raison vraie, tandis que le défaut d'art, l'inhabileté, est au contraire une faculté de produire qui n'est conduite que par une raison fausse, appliquée toujours aux choses contingentes qui peuvent être autrement qu'elles ne sont.

§ 4. *L'action proprement dite.* J'ai ajouté ces derniers mots. — *Fort bien Agathon.* Voir plus haut ch. I, § 13, où Agathon est déjà cité, et la note. — *La fortune aime l'art.* Parce que, dit le commentateur grec, dans la fortune et dans l'art, la cause des choses est toujours extérieure.

## CHAPITRE IV.

De la prudence : définition de la prudence; elle ne s'applique qu'aux choses contingentes; ses différences avec l'art et la science. Exemple de Périclès. Influences fâcheuses des émotions du plaisir et de la douleur sur la prudence et sur la conduite de l'homme. — La prudence une fois acquise ne se perd plus.

§ 1. Quant à la prudence, on peut en prendre une idée en considérant quels sont les hommes qu'on honore du titre de prudents. Le trait distinctif de l'homme prudent, c'est ce semble d'être capable de délibérer et de juger comme il convient sur les choses qui pour lui peuvent être bonnes et utiles, non pas à quelques égards particuliers, comme la santé et la vigueur du corps, mais qui doivent en général contribuer à sa vertu et à son bonheur. § 2. La preuve, c'est que nous disons des gens qu'ils sont prudents dans telle affaire spéciale, quand ils ont bien calculé pour atteindre quelque but honorable, pour les choses qui ne dépendent pas de l'art, tel que nous venons de le définir. Ainsi, l'on peut dire d'un seul mot que l'homme

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 4.

§ 1. *Les hommes qu'on honore du titre de prudents.* C'est une méthode assez ordinaire d'Aristote de prendre pour principes de sa discussion les idées du sens commun, exprimées dans le langage habituel de la vie. — *De délibérer et de juger.* Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 2. *Tel que nous venons de le définir.* J'ai ajouté ces mots.

prudent est en général l'homme qui sait bien délibérer. § 3. Or, personne ne délibère ni sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur les choses que l'homme ne peut point faire. Par conséquent, si la science est susceptible de démonstration, et si la démonstration ne s'applique point aux choses dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, toutes les choses dont il s'agit ici pouvant être aussi autrement, et la délibération n'étant point possible sur les choses dont l'existence est nécessaire, il s'en suit que la prudence n'est ni de la science ni de l'art. Elle n'est pas de la science, parce que la chose qui est l'objet de l'action peut être autrement qu'elle n'est. Elle n'est pas de l'art, parce que le genre auquel appartient la production des choses, est différent de celui auquel appartient l'action proprement dite. § 4. Reste donc que la prudence soit une faculté qui, découvrant le vrai, agit avec l'aide de la raison dans toutes les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme ; car le but de la production est toujours différent de la chose produite; et, au contraire, le but de l'action n'est toujours que l'action même, puisque la fin qu'elle se propose peut être uniquement de bien agir.

§ 5. Ceci nous explique que, si nous regardons Périclès et les personnages de ce caractère comme des gens prudents, c'est qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux et pour les hommes qu'ils gouvernent; et c'est là

§ 3. *Personne ne délibère.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 13. — *Le genre auquel appartient la production.* Voir dans le chapitre précédent la théorie de l'art.

§ 4. *Car le but de la production.* Cette idée n'est pas une conséquence rigoureuse de celles qui précèdent.

précisément la qualité que nous reconnaissons dans ceux que nous appelons des chefs de famille et des hommes d'État. L'étymologie seule du mot sagesse, analogue à celui de prudence dans la langue grecque, montre assez que nous entendons par ce mot la prudence, qui sauve en quelque sorte les hommes. § 6. C'est bien elle en effet qui sauve et qui soutient nos jugements en ce genre. Ainsi, le plaisir et la peine ne détruisent ni ne bouleversent toutes les conceptions de notre intelligence ; absolument, ils ne nous empêchent pas de comprendre, par exemple, qu'un triangle a ou n'a pas ses angles égaux à deux droits ; mais ils troublent nos jugements en ce qui concerne l'action morale. Le principe de l'action morale, quelle qu'elle soit, est toujours la cause finale en vue de laquelle nous nous déterminons à agir. Mais ce principe cesse d'apparaître immédiatement au jugement que le plaisir ou la douleur ont altéré et corrompu ; l'esprit ne voit plus alors que c'est un devoir d'appliquer ce principe, et de régler sur lui sa conduite tout entière et toutes ses préférences ; car le vice détruit en nous le principe moral d'action. Il faut donc nécessairement reconnaître que la prudence est cette qualité qui, guidée par la vérité et la raison, détermine notre conduite, en ce qui regarde les choses qui peuvent être bonnes pour l'homme. § 7. Dans l'art, il peut y avoir

§ 5. *L'étymologie seule.* J'ai dû paraphraser tout ce passage pour le rendre intelligible en français, où le même rapprochement étymologique n'est pas possible.

§ 6. *Le plaisir et la peine.* Observation très-profonde, et qu'on peut vérifier aisément sur soi-même et sur autrui. — *En ce qui concerne l'action morale.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui m'a paru indispensable. — *Le principe de l'action morale.* Même remarque ; c'est afin d'éclaircir la pensée qui est obscure.

des degrés de vertu; mais il n'y en a plus dans la prudence. De plus, dans l'art, celui qui se trompe de son plein gré, est préférable à celui qui se trompe sans le vouloir; pour la prudence, c'est tout le contraire, de même que pour les autres vertus. Par conséquent, la prudence est une vertu et non point un art. § 8. Comme il y a deux parties dans l'âme qui sont douées de raison, elle est la vertu de celle qui n'a que l'opinion en partage; car l'opinion, ainsi que la prudence, s'applique à tout ce qui peut être encore autrement qu'il n'est, c'est-à-dire à tout ce qui est contingent. On ne peut pas dire toutefois que la prudence soit une simple manière d'être qu'accompagne la raison; et la preuve, c'est qu'une telle manière d'être pourrait se perdre par l'oubli, tandis que la prudence ne se perd et ne s'oublie jamais.

§ 7. *Dans l'art, il peut y avoir des degrés.* Il semble qu'il peut y en avoir aussi dans la prudence, puisqu'on peut être plus ou moins prudent. — *De vertu.* Ou de talent. — *Il n'y en a plus dans la prudence.* Aristote pense qu'absolument parlant on est prudent, ou qu'on ne l'est pas — *C'est tout le contraire.* Au point de vue de la morale en effet, il vaut mieux faire une faute sans le savoir, que de faire le mal en connaissance de cause. Dans l'art au contraire, on peut être encore un grand artiste, si l'on fait mal avec intention et par système. — *Et non point un art.* L'opposition n'est point très-nette, parce que l'idée de l'art n'a pas été assez clairement définie.

§ 8. *Deux parties dans l'âme qui sont douées de raison.* Voir plus haut, livre I, ch. 11, § 19. —*Qui n'a que l'opinion en partage.* Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 33, page 179 de ma traduction. — *Une simple manière d'être.* C'est une qualité et une habitude, et non point une faculté naturelle.

## CHAPITRE V.

De la science et de l'intelligence : l'intelligence, l'entendement est la faculté qui connaît directement les principes indémontrables. — La sagesse ou la parfaite habileté doit être considérée comme le plus haut degré de la science; elle s'élève au-dessus des biens humains et des intérêts personnels : Phidias, Polyclète, Anaxagore, Thalès. — La prudence, qui est essentiellement pratique, doit surtout connaître les détails et les faits particuliers.

§ 1. Quant à la science, elle est, avons-nous dit, la conception des choses universelles et des choses dont l'existence est nécessaire. Or il y a des principes pour toutes les propositions qui peuvent être démontrées, et pour toute science quelle qu'elle soit; car la science est toujours accompagnée de raisonnement. Mais pour le principe même de ce qui est connu à l'aide de la science, ce n'est ni la science, ni l'art, ni la prudence qui peuvent nous le révéler; car d'une part, l'objet de la science peut être démontré; et de l'autre, l'art et la prudence ne s'appliquent qu'aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. Quant à la sagesse, elle ne s'applique point non plus aux principes de cette espèce, parce que le sage, dans certains cas, doit pouvoir donner des démonstrations

*Ch. V.* Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 6.

§ 1. *Avons-nous dit.* Dans le ch. 2, plus haut, § 2.

de ce qu'il pense. § 2. Mais si pour les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, et même pour celles qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, c'est-à-dire les choses nécessaires et contingentes, les facultés par lesquelles nous atteignons le vrai et ne sommes jamais trompés, sont la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence ; et si en outre aucune des trois premières facultés, c'est-à-dire la prudence, la sagesse et la science, ne peuvent connaître les principes ; il reste que ce soit l'entendement seul qui s'applique aux principes et qui les comprenne.

§ 3. Quant à l'habileté savante, qui se manifeste dans les arts, nous ne l'attribuons qu'à ceux qui exercent chacun de ces arts avec le plus de perfection. Ainsi Phidias est appelé un habile sculpteur ; Polyclète un habile statuaire ; et nous ne voulons désigner ici par ce mot d'habileté savante rien de plus que le talent supérieur dans l'art. § 4. Mais il est des hommes, assez rares d'ailleurs, que nous regardons comme sages et habiles d'une manière générale,

§ 2. *Les facultés par lesquelles nous atteignons le vrai.* Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 290 de ma traduction ; le Traité de l'Ame, livre III, ch. 3 ; et enfin le début de la Métaphysique. — *Il reste que ce soit l'entendement seul.* Cette phrase se retrouve presque textuellement dans les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, § 8, p. 291.

§ 3. *Quant à l'habileté.* La plupart des éditeurs ont fait ici un nouveau chapitre, exclusivement réservé à la théorie de la sagesse. — *Habileté savante.* Le texte dit : « sagesse. » Je ne pouvais employer ce mot qui dans notre langue a un tout autre sens. La langue grecque au contraire pouvait appeler d'un seul et même nom et le génie d'un Phidias, et celui d'Anaxagore. C'était confondre des choses différentes ; Aristote semble aussi le reconnaître. — *Sculpteur... statuaire.* La différence est plus prononcé en grec, et le mot qu'emploie Aristote pour Phidias peut signifier tout ensemble architecte et sculpteur.

non pas habiles pour telles choses en particulier, mais habiles purement et simplement, comme le dit Homère dans son Margitès :

« Les Dieux n'en ont pas fait un laboureur habile,
« Non plus qu'un habile homme, en ressources fertile. »

Ainsi évidemment, l'habileté savante ou sagesse doit être considérée comme le plus haut degré de la perfection, dans toutes les choses que l'on peut savoir. § 5. Il faut donc que l'homme vraiment habile et sage connaisse non-seulement les vérités qui dérivent des premiers principes, mais aussi qu'il sache avec toute vérité les principes eux-mêmes. Il suit delà que la sagesse est un composé de l'intelligence et de la science, et qu'elle est, on peut dire, la science des choses les plus relevées, tenant la tête de toutes les autres sciences. En effet, il y aurait absurdité à croire que la science politique, ou la prudence politique, est la plus haute de toutes les sciences, si l'on ne croyait pas en même temps que l'homme dont elle s'occupe est ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers. § 6. Mais certains attributs, et par exemple le sain et le bon, peuvent varier selon les êtres différents auxquels ils s'appliquent ; et ainsi, ils peuvent varier des hommes aux

§ 4. *Homère dans son Margitès.* On sait que ce poëme est perdu. Il n'en reste que trois fragments, y compris celui-ci, qui est le plus long. Voir l'édition d'Homère, de Firmin Didot, page 580. — *L'habileté savante ou sagesse.* J'ai mis ces deux mots pour rendre toute la force du mot grec.

§ 5. *Un composé de l'intelligence et de la science.* On pourrait ajouter aussi que la sagesse est essentiellement pratique. — *La plus haute de toutes les sciences.* Ceci est conforme à la doctrine établie au début de ce traité. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9.

§ 6. *Certains attributs, et par exemple... dans un autre ordre d'i-*

poissons, tandis que le blanc et le droit, dans un autre ordre d'idées, sont toujours blanc, toujours droit. Tout de même, on conviendra que ce qui est sage est toujours sage, et que ce qui n'est que prudent peut changer suivant les cas. Aussi, toutes les fois qu'un homme sait bien discerner son intérêt dans toutes les choses qui le touchent personnellement, on l'appelle prudent; et l'on est tout disposé à lui confier le soin des choses de ce genre. On va même plus loin, et l'on accorde aussi le nom de prudent à certains animaux qui semblent avoir une prévoyance assurée pour les choses qui se rapportent à leur propre subsistance. § 7. Du reste, il est évident que la politique et la sagesse ne peuvent pas se confondre. Si l'on entend par sagesse le discernement de son propre avantage, de son propre intérêt, il faudra reconnaître alors plusieurs espèces différentes de sagesse. Évidemment, il ne peut y avoir une seule et même sagesse qui s'applique à ce qui est avantageux et bon pour tous les êtres. Elle diffère pour chacun d'eux, à moins qu'on ne veuille aller jusqu'à soutenir aussi que la médecine est une pour tous les êtres sans aucune distinction. Il n'importe d'ailleurs en rien de prétendre que l'homme est le plus parfait des êtres; car il y a bien d'autres êtres en-

*dées.* J'ai ajouté ces détails pour que la pensée fût plus claire. — *Si l'on entend par sagesse.* Suivant Aristote, ce n'est là que de la prudence.

§ 7. *Elle diffère pour chacun d'eux.* Il semble au contraire que le propre de la sagesse, c'est d'embrasser l'ensemble des choses. — *Soutenir que la médecine.* Cette comparaison est sans doute amenée, quoique d'une façon assez bizarre, par ce qu'Aristote vient de dire un peu plus haut des notions du « sain et du bon. » — *Il n'importe d'ailleurs.* Toutes ces idées sont confuses, et se suivent peu entr'elles. Il est étrange qu'Aristote rabaisse l'homme au-dessous des astres, dont la nature lui semble plus divine

core dont la nature est plus divine que celle de l'homme, et, par exemple, les corps éblouissants dont l'univers se compose.

§ 8. Mais pour en revenir à ce que nous avons dit, il est bien clair que la sagesse est la réunion de la science et de l'entendement, appliqué à tout ce qu'il y a naturellement de plus admirable et de plus relevé. Aussi, on appelle un Anaxagore, un Thalès et tous ceux qui leur ressemblent des sages, et non pas seulement des hommes prudents, parce qu'on les voit en général fort ignorants de leur propre intérêt, et qu'on les regarde comme très-savants en une foule de choses qui n'ont pas d'utilité immédiate, qui sont merveilleuses, difficiles à connaître, divines même, mais dont on ne saurait faire aucun usage profitable ; car ces grands esprits ne recherchent pas les biens purement humains. § 9. La prudence au contraire ne s'applique qu'aux choses essentiellement humaines, et à celles où la délibération est possible pour la raison de l'homme ; car l'objet principal de la prudence, c'est, à ce qu'il semble, de bien délibérer. Mais jamais on ne délibère sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne

que la nôtre. Ceci est en contradiction avec ce qu'il vient de dire sur la supériorité de l'homme.

§ 8. *La sagesse est la réunion.* Aristote reprend la pensée qu'il a exprimée quelques lignes plus haut. — *Des sages.* Ce n'est pas seulement à cause de leur science ; c'est aussi parce qu'ils ont connu non moins profondément la pratique de la vie. — *Fort ignorants de leur propre intérêt.* Dans la Politique, livre I, ch. 4, page 40 de ma traduction, 2e édition, Aristote cite un trait de Thalès qui prouve son habileté pratique. Quant à Anaxagore, on sait quel cas en faisaient Socrate et Platon, et comment Aristote lui-même en parle dans la Métaphysique, livre I, ch. 3, page 984, b, 17, de l'édition de Berlin.

§ 9. *La prudence au contraire.* Voir plus haut la théorie de la prudence, ch. 4, § 1 et suiv.

sont, ni sur les choses où il n'y a pas un but précis à poursuivre, c'est-à-dire un bien qui puisse être l'objet de notre activité; et d'une manière générale et absolue, l'homme dont on peut dire qu'il est de bon conseil est celui qui sait trouver par un raisonnement infaillible ce que l'humanité a de mieux à faire dans les choses soumises à son action.

§ 10. C'est que la prudence ne se borne pas à savoir seulement les formules générales; il faut aussi qu'elle sache toutes les solutions particulières; car elle est pratique, elle agit; et l'action s'applique nécessairement à des choses de détail. C'est là ce qui fait que certaines gens, qui ne savent rien, sont souvent plus pratiques et plus aptes à agir que ceux qui savent. Entr'autres, c'est là ce qui donne tant d'avantage aux gens qui ont l'expérience pour eux. Par exemple, supposons que quelqu'un sache que les viandes légères sont de facile et saine digestion, mais qu'il ignore quelles sont précisément les viandes légères; ce n'est pas lui qui rétablira la santé du malade; ce sera plutôt celui qui sait que les viandes d'oiseaux spécialement sont légères et saines, qui pourra bien mieux réussir. La prudence est essentiellement pratique; par conséquent, elle doit avoir les deux ordres de connaissance; et à choisir, elle doit surtout avoir la connaissance particulière et de détail; car on peut dire que cette dernière est en ceci comme la science architectonique et fondamentale.

§ 10. *Car elle est pratique.* Il semble que la sagesse doit l'être aussi; car autrement, elle se confondrait avec la science. — *Les deux ordres de connaissance.* C'est-à-dire, la connaissance générale et la connaissance particulière. — *Et fondamentale.* Ce mot n'est que la traduction du mot précédent que j'ai laissé sous sa forme grecque.

## CHAPITRE VI.

Rapports de la prudence à la science politique; elle ne concerne que l'individu et règle, comme il convient, ses intérêts personnels. L'intérêt de l'individu ne peut être séparé de celui de la famille et de celui de l'État. — La jeunesse ne peut avoir la prudence, qui ne s'acquiert que par une longue expérience. — La prudence ne peut se confondre avec la science; elle se rapproche davantage de la sensation.

§ 1. Au fond, la science politique et la prudence sont une seule et même disposition morale; seulement leur façon d'être n'est pas la même. Ainsi, dans la science qui gouverne l'État, on peut distinguer cette prudence qui, régulatrice de tout le reste et architectonique, est celle qui fait les lois; et cette autre prudence qui, s'appliquant aux faits particuliers, a reçu le nom commun qu'elles portent toutes les deux, et s'appelle la politique. La science politique est à la fois pratique et délibérative ; car le décret prescrit l'acte que le citoyen doit faire, et c'est comme le terme dernier de la science. Aussi, ceux-là seuls qui rendent des décrets, passent-ils aux yeux du vulgaire pour des hommes d'État, parce que seuls en effet ils agissent,

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre I, ch. 32; Morale à Eudème, livre V, ch. 6.

§ 1. *Architectonique.* Aristote paraît affectionner ce mot qu'il vient d'employer à la fin du chapitre précédent et qu'il a déjà employé plus haut, livre I, ch. 1, § 9. — *Régulatrice de tout le reste.* C'est la législation qu'on peut en effet distinguer de la pratique, c'est-à-dire du maniement des affaires, dont Aristote semble faire assez peu de cas.

ainsi que les artistes inférieurs obligés de mettre eux-mêmes la main à l'œuvre. § 2. Une autre distinction, c'est que la prudence s'applique surtout à l'individu lui-même et à un seul. Elle garde alors le nom général de prudence ; mais selon ses applications, elle est, ou l'économie, c'est-à-dire le gouvernement de la famille, ou la législation, ou enfin la politique, dans laquelle on peut encore reconnaître deux parties distinctes, celle qui délibère sur les affaires publiques, et celle qui rend la justice. § 3. Ainsi donc, savoir se rendre compte de son intérêt personnel, c'est une espèce de connaissance qui présente d'ailleurs une grande différence avec la science politique. Celui qui sait au juste ce qui le regarde et qui s'en occupe sans cesse, passe pour prudent, tandis que les politiques, les hommes d'État, ont à soigner les intérêts les plus divers. Et c'est ce qui fait dire à Euripide, dans une de ses pièces :

« Étais-je donc prudent, moi qui pus si bien vivre,
» Et jouir comme un sage, obscur aux derniers rangs,
» De ces biens que le ciel m'eût donnés non moins grands?
» Mais ces ambitieux qui prennent tant de peine,
» Jupiter les condamne..... »

Les gens qu'on appelle prudents ne cherchent que leur avantage personnel, et l'on pense qu'ils remplissent un devoir en agissant ainsi. Par suite, c'est de cette opinion

§ 2. *Une autre distinction.* Très-réelle, mais qui aurait dû porter Aristote à ne pas confondre la prudence et la politique, bien qu'au fond la politique sans prudence ne soit plus de la politique. — *L'économie, c'est-à-dire...* J'ai paraphrasé le mot grec.

§ 3. *Une grande différence.* Il ne faut donc pas rapprocher tant la prudence et la politique. — *Euripide, dans une de ses pièces.* Le Philoctète,

que vient leur réputation de prudence. Cependant on peut soutenir que l'individu ne saurait garantir son propre intérêt sans la famille ni sans l'État. Mais j'ajoute que savoir gérer convenablement ses propres affaires, est une chose bien obscure et qui demande bien de l'attention. § 4. La preuve de ce que je dis ici, c'est que les jeunes gens peuvent très-bien devenir géomètres, mathématiciens, et même se rendre fort habiles en ce genre de sciences. Mais il n'y a guères de jeune homme, ce semble, qui soit prudent. La cause en est toute simple : c'est que la prudence ne s'applique qu'aux faits particuliers, et que l'expérience seule nous les fait bien connaître; or, le jeune homme n'est pas expérimenté; car c'est le temps seul qui procure l'expérience. § 5. On pourrait se demander encore à ce propos, comment il se fait qu'un enfant même puisse devenir mathématicien, tandis qu'il ne peut être ni sage, ni versé dans la connaissance des lois de la nature. Ne peut-on pas dire que ceci tient à ce que les mathématiques sont des sciences d'abstraction, tandis que la science de la sagesse et la science de la nature tirent leurs principes de l'observation et de l'expérience? Ne peut-on pas ajouter que, pour ces dernières, les jeunes gens ne peuvent pas avoir d'opinions personnelles, et qu'ils ne font que répéter ce qu'on leur enseigne, tandis que dans les mathématiques la réalité n'a rien d'obscur pour eux? § 6. On peut dire en outre que l'erreur pour

qui n'est pas parvenue jusqu'à nous. Voyez Euripidis fragmenta, édition de Firmin Didot, page 810. — *Sans la famille ni sans l'État.* Et par conséquent, la prudence véritable ne consiste pas à s'occuper uniquement de soi.

§ 5. *A ce propos.* J'ai ajouté ces

les choses où l'on délibère peut être commise, soit dans le principe général qu'on suit, soit dans le cas particulier dont on s'occupe. Ainsi, par exemple, on peut se tromper soit en croyant que toutes les eaux lourdes et pesantes sont malsaines à boire, soit en croyant que telle eau dont on se sert est malsaine et lourde.

§ 7. Donc évidemment, la prudence n'est pas la science; car, je le répète, la prudence ne concerne que le terme inférieur et dernier de l'échelle; et ce terme, c'est l'acte particulier que l'on doit faire. § 8. La prudence n'est pas moins opposée à l'entendement; car l'entendement s'applique aux limites, aux termes, où il n'y a plus de place pour le raisonnement, tandis que la prudence s'applique au terme inférieur pour lequel il y a, non pas science, mais simplement sensation. Quand je dis sensation, je n'entends pas celle des choses purement individuelles; mais j'entends cette espèce de sensation qui nous fait sentir, par exemple, dans les mathématiques, que le dernier élément des figures planes, c'est le triangle auquel on est contraint de s'arrêter. C'est à ce genre de sensation que se rapporte davantage la prudence, bien qu'elle en soit encore une espèce différente.

mots pour justifier cette digression qui ne semble pas suffisamment amenée.

§ 7. *Donc évidemment.* L'idée est juste; mais elle ne ressort pas comme conclusion des développements qui précèdent. — *Le terme inférieur et dernier.* Tandis qu'au contraire la science cherche toujours à s'élever aux termes les plus généraux.

§ 8. *L'entendement s'applique aux limites.* C'est-à-dire aux principes évidents par eux-mêmes, qui sont les éléments de toute démonstration, et au-delà desquels il n'est plus possible de remonter. Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, et le Traité de l'Ame, livre III, ch. 4. — *Cette espèce de sensation.* Malgré cette atténuation, l'expression d'Aristote n'est pas fort exacte; et la sensation n'a rien à faire en mathématiques.

## CHAPITRE VII.

De la délibération : caractère de la sage délibération ; elle diffère de la science ; elle suppose toujours une recherche et un calcul ; elle n'est pas non plus un hasard ni la simple opinion. — Définition de la sage délibération : c'est un jugement droit appliqué à ce qui est vraiment utile ; elle peut être absolue, ou spéciale.

§ 1. Il ne faut pas confondre examiner et délibérer, bien que délibérer ce soit examiner quelque chose. Mais quels sont les caractères d'une bonne et sage délibération ? Est-elle une science d'un certain genre, une opinion, une rencontre heureuse, ou quelqu'autre chose encore que tout cela ? Voilà ce qu'il nous faut étudier.

§ 2. D'abord, elle n'est certes pas une science, puisqu'on n'a plus à chercher quand on sait. Mais une délibération, quelque bonne et sage qu'elle soit, est toujours une délibération, et celui qui délibère cherche encore et calcule. On ne peut pas dire non plus que la sage délibération soit un heureux hasard, une heureuse rencontre ; car la rencontre heureuse que fait l'esprit, n'admet point de raisonnement. C'est quelque chose d'instantané, tandis que, quand on délibère, on y met souvent beaucoup de temps ; et l'on dit ordinairement que, s'il faut exécuter

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre II, ch. 3; Morale à Eudème, livre V, ch. 7.

§ 1. *Une bonne et sage délibération.* J'ai dû mettre ces deux épithètes pour rendre le mot grec dans toute sa force.

§ 2. *On n'a plus à chercher quand on sait.* Parce qu'on est arrivé à la

rapidement la résolution qu'on a prise après délibération, il faut délibérer avec lenteur et maturité. § 3. La sagacité d'esprit est encore autre chose que la sage délibération; et la sagacité se rapproche beaucoup de la rencontre heureuse. La sage délibération ne se confond pas davantage avec la simple opinion. Mais comme celui qui délibère mal se trompe et s'écarte du droit chemin, tandis que celui qui délibère bien délibère selon la droite raison, on peut dire que la sage délibération est une sorte de redressement et de rectitude, qui d'ailleurs n'est ni le redressement de la science ni celui de l'opinion. D'abord, la science n'a pas besoin qu'on la redresse, pas plus qu'elle ne commet d'erreur. Mais la vérité est la rectitude de l'opinion; et l'on a déjà tout arrêté dans son esprit sur l'objet dont on s'est fait une opinion. Néanmoins, comme il ne peut y avoir de sage délibération sans raisonnement, reste donc qu'elle soit un acte raisonné d'intelligence; car ce n'est pas tout à fait encore une affirmation. De son côté, l'opinion n'est plus un examen de l'esprit; elle est déjà comme une affirmation assez précise, tandis que celui qui délibère, bien ou mal d'ailleurs, cherche toujours, je le répète, quelque chose et calcule en raisonnant. § 4. En un mot, la délibération sage et bonne est en quelque sorte la rectitude de la volonté et de la

cause, et que l'esprit est pleinement satisfait.

§ 3. *La sagacité d'esprit.* Ou la présence d'esprit. Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 34, p. 185 de ma traduction. — *Avec la simple opinion.* Toutes les idées qui suivent sont bien subtiles et souvent obscures, comme l'ont remarqué tous les commentateurs. Elles sont d'ailleurs assez éloignées du sujet qu'Aristote se propose de traiter; et cette digression paraît aussi longue qu'elle est peu nécessaire.

simple délibération. Aussi, pour la bien comprendre, il nous faudrait étudier premièrement ce que c'est que la délibération en elle-même, et à quoi elle s'applique. Mais ce mot de rectitude peut s'entendre en plusieurs sens, et il est clair que toutes les acceptions qu'il a ne peuvent convenir ici. Ainsi, le débauché et le méchant pourront fort bien trouver par le raisonnement auquel ils se livrent la solution qu'ils se sont proposé de découvrir ; et par conséquent, leur délibération aura été pleine de rectitude, en dépit du mal considérable qu'ils se seront fait. Or, il semble que le résultat d'une sage délibération doit être toujours quelque chose de bon, puisque la sage délibération est cette rectitude de la délibération qui découvre et atteint toujours le bien. § 5. Mais, d'une autre part, on peut aussi arriver au bien, même par un faux raisonnement, et rencontrer précisément ce qu'il fallait faire, sans avoir employé le moyen légitime. Alors, le terme moyen est faux; et par suite, ce n'est pas là encore la sage délibération, puisque si l'on atteint le but qu'il faut atteindre, on n'a pas pris cependant la route qu'il fallait prendre. § 6. De plus, tout en réussissant, celui-ci met beaucoup trop de temps à délibérer ; celui-là au contraire prend un

§ 4. *De la simple délibération,* J'ai dû faire cette répétition qui est dans le texte. — *Mais ce mot de rectitude.* Nouvelle digression; l'exemple que donne Aristote éclaircit du reste très-bien sa pensée. Le but que poursuit le débauché est mauvais; mais son raisonnement pour l'atteindre peut être fort bon.

§ 5. *Mais d'une autre part.* Au lieu de se proposer le mal, on peut se proposer le bien ; on peut même l'atteindre ; mais le moyen qu'on emploie n'est pas celui dont il eût fallu se servir.

§ 6. *Celui-ci met beaucoup trop de temps.* Observations sans doute très-justes; mais qui prolongent inutilement cette discussion, qui est pleine de répétitions.

parti en un instant. Ni d'un côté ni de l'autre, ce n'est point là encore la sage délibération. Elle est en ce qui regarde nos intérêts, la rectitude à distinguer le but que nous devons poursuivre, le moyen qu'il convient d'employer, et le temps auquel il faut que nous agissions. § 7. Enfin, il se peut qu'on prenne une sage résolution, soit d'une manière absolue et générale, soit d'une manière spéciale pour quelque fin particulière. La délibération qui est absolument sage, est celle qui règle la conduite de l'homme sur la fin suprême et absolue de la vie humaine; l'autre est celle qui ne se règle que sur le but particulier qu'elle poursuit. Mais si la sage délibération est le privilége des gens sensés et prudents, il s'ensuit que la sage délibération est la rectitude du jugement appliquée à un but utile, dont la prudence est une conception exacte et vraie.

§ 7. *Sur la fin suprême et absolue de la vie.* Voir plus haut livre I, ch. 1, § 6, la théorie du bien suprême.

## CHAPITRE VIII.

De l'intelligence ou compréhension, et de l'inintelligence. L'intelligence ne se confond pas avec la science ni avec l'opinion; elle s'applique aux mêmes objets que la prudence; elle se manifeste surtout dans la rapidité à apprendre et à comprendre les choses. — Du bon sens.

§ 1. On peut distinguer encore l'intelligence à comprendre les choses, et l'inintelligence, deux qualités différentes qui font qu'on appelle les uns des hommes intelligents, et les autres, des hommes inintelligents. L'intelligence, qui comprend les choses, ne peut pas du tout se confondre ni avec la science ni avec l'opinion; car autrement tous les hommes sans exception seraient intelligents. Mais on ne peut pas non plus la confondre avec une des sciences particulières, et, par exemple, avec la médecine, car alors elle s'occuperait des choses qui se rapportent à la santé; ni avec la géométrie, car alors elle étudierait les propriétés des grandeurs. L'intelligence, au

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 3; Morale à Eudème, livre V, ch. 8.

§ 1. *L'intelligence à comprendre les choses.* J'ai dû prendre le mot d'intelligence, bien qu'il ait été employé déjà dans un sens différent, parce qu'il me fournissait son contraire : « inintelligence; » et que cette opposition, qui est également dans les mots grecs, était indispensable. — *A comprendre les choses.* J'ai ajouté ces mots pour rendre en partie la composition même du mot qui est dans le texte. — *Tous les hommes.* Parce que tous savent quelque chose, ou tout au moins ont les lumières que donne la simple opinion. — *Au*

sens restreint où nous l'entendons ici, ne s'applique pas davantage aux choses éternelles et immuables, ni à aucune de ces choses qui doivent naître et périr. Elle ne s'applique qu'aux choses sur lesquelles il peut y avoir doute et délibération. § 2. Ainsi, elle s'occupe des mêmes objets que la prudence; et cependant, l'intelligence qui comprend les choses, et la prudence ne sont pas des facultés identiques. La prudence est en quelque sorte impérative, puisque son but est de prescrire ce qu'il faut ou ne faut pas faire; l'intelligence au contraire est purement critique, et elle se borne à juger. Voilà pourquoi comprendre les choses se confond avec les bien comprendre; et pourquoi les hommes qu'on appelle intelligents, sont ceux qui ont une intelligence exacte des choses qui les intéressent. § 3. L'intelligence d'ailleurs ne consiste pas à avoir ou à acquérir de la prudence. Mais de même que quand on apprend une chose, on dit qu'on la comprend, qu'on en a l'intelligence, du moment qu'on peut appliquer la science qu'on possède; de même l'intelligence ne consiste qu'à se servir de son bon sens, de l'opinion, pour juger les choses auxquelles la prudence s'applique, quand on entend un autre vous les dire; et à les juger convenablement; car les juger convenablement, c'est les bien juger. Aussi dans la langue grecque, le nom de compréhension ou d'intelligence, c'est-à-dire le

*sens restreint où nous l'entendons ici.* Phrase incidente que j'ai cru devoir ajouter.

§ 2. *Elle s'occupe des mêmes choses que la prudence.* Seulement la prudence agit, tandis que l'intelligence se borne à comprendre et qu'elle n'agit pas.

§ 3. *Aussi dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte, comme dans plusieurs autres passages analogues à celui-ci.

nom de cette qualité qui fait dire des gens qu'ils sont vraiment intelligents, vient du nom de cette intelligence des choses qu'on montre en apprenant; car très-souvent nous confondons apprendre et comprendre.

§ 4. Quant à ce qu'on appelle le sens, et ce qui fait qu'on dit d'un homme qu'il est homme de bon sens, qu'il a du sens, c'est simplement le droit jugement d'un homme parfaitement honnête. Une preuve, c'est que, dans la langue grecque, on désigne par des mots presque pareils, et l'homme honnête et l'homme qui, entrant dans le sens des autres, est porté à leur pardonner, parce qu'il est honnête et convenable dans certains cas d'éprouver l'indulgence qui pardonne les fautes. Or, l'indulgence légitime n'est guère que le sens judicieux et droit de l'honnête; et le sens droit de l'honnête ne signifie que le sens de la vérité.

§ 4. *Par des mots presque pareils.* Les mots sont assez semblables; mais les idées sont fort différentes. On peut être parfaitement honnête, et n'avoir aucune indulgence. Les exemples ne seraient point rares.

## CHAPITRE IX.

Toutes les vertus intellectuelles tendent au même but : elles s'appliquent toutes à l'action, c'est-à-dire, aux termes inférieurs et derniers. Elles sont en général des dons de la nature, et elles ne peuvent point s'acquérir. Elles se produisent et s'accroissent avec l'âge. — Importance qu'il faut attacher à l'avis des personnes expérimentées et des vieillards.

§ 1. Toutes les qualités que nous venons d'étudier, c'est-à-dire le bon sens, l'intelligence ou capacité de bien comprendre les choses, la prudence et l'entendement tendent au même but. On ne doit pas s'en étonner, si l'on remarque que l'on dit des mêmes individus indifféremment qu'ils ont du bon sens et de l'entendement, ou encore qu'ils sont prudents et qu'ils sont intelligents. Toutes ces facultés en effet s'appliquent indistinctement aux termes extrêmes et aux faits particuliers. Quand un homme

*Ch. IX.* Morale à Eudème, livre V, ch. 9.

§ 1. *Ou capacité de bien comprendre les choses.* Paraphrase du mot précédent. — *Et l'entendement.* Ces nuances sont beaucoup moins claires en français que sans doute elles ne le sont en grec ; et il est difficile, par exemple, de distinguer l'intelligence de l'entendement, si ce n'est que l'entendement est encore plus étendu. Mais il ressort de ce résumé et des développements qui précèdent, qu'Aristote ne reconnaît guères que quatre ou cinq vertus intellectuelles. — *Aux termes extrêmes.* Aristote explique lui-même cette expression, en disant que par les termes extrêmes, il entend les faits particuliers. Ceci du reste semble contredire toutes les autres théories sur l'entendement, qui s'applique toujours et exclusivement aux termes les plus élevés, aux principes. Aristote paraît un peu plus

montre du jugement dans les choses qui sont du domaine de la prudence, c'est qu'il est intelligent, qu'il a du bon sens, et qu'au besoin il sait être indulgent et pardonner ; car les procédés honnêtes et bienveillants sont ceux qu'emploient tous les hommes vraiment bons, dans leurs relations avec les autres hommes.

§ 2. Toutes les actions que nous pouvons faire, ne s'appliquent jamais qu'à des faits particuliers, c'est-à-dire aux termes extrêmes ; et ce sont eux précisément que doit connaître l'homme doué de prudence. L'intelligence qui comprend les choses, ainsi que le bon sens, concerne uniquement les choses où nous devons agir ; et c'est là ce que j'appelle les termes derniers et extrêmes. § 3. Quant à l'entendement, il s'applique aux extrêmes en l'un et l'autre sens ; car l'entendement peut aller également et aux termes supérieurs et premiers, et descendre aux derniers termes ; ce que ne peut pas faire le raisonnement. Ainsi, dans les démonstrations, l'entendement considère les termes immuables et premiers, tandis que le raisonnement, s'occupant des cas où il est question d'agir, ne considère que le terme dernier, c'est-à-dire le possible, et l'autre proposition qui dérive d'une proposition plus haute. Car ces propositions inférieures sont les principes

bas sentir lui-même cette contradiction, sans d'ailleurs l'éviter, puisqu'il sera forcé de dire que l'entendement peut s'appliquer aussi aux faits particuliers. — *Qu'il sait être indulgent et pardonner.* Répétition de la fin du chapitre précédent.

§ 2. *C'est-à-dire aux termes extrêmes.* J'ai ajouté ceci conformément à ce qui a été établi plus haut, et à ce qui suit.

§ 3. *En l'un et l'autre sens.* Ceci est en contradiction formelle avec la doctrine des Derniers Analytiques et du Traité de l'Ame. Suivant cette doctrine, l'entendement s'applique uniquement aux principes.—*L'autre proposition.* C'est-à-dire, la mineure,

même et les causes du but que l'on poursuit en agissant, puisque l'universel n'est jamais que le résultat des faits particuliers. § 4. Il faut donc avoir d'abord la sensation de ces faits, et c'est cette sensation qui constitue ensuite l'entendement. C'est ce qui fait que ces qualités dont nous venons de parler, semblent purement des dons de la nature. Ce n'est jamais la nature qui fait qu'on est savant et sage; mais c'est elle qui nous donne bon sens, pénétration d'esprit et entendement. § 5. Ce qui prouve bien ceci, c'est que nous croyons même que ces facultés correspondent aux différents âges de la vie; nous croyons que tel ou tel âge a la raison et le jugement en partage, comme si la nature était seule à nos yeux capable de nous les procurer. Voilà encore pourquoi l'entendement est tout ensemble principe et fin; car ce sont là les éléments d'où les démonstrations dérivent, et auxquels elles s'appliquent.

Une autre conséquence de ceci, c'est qu'il faut attacher tout autant d'importance aux simples assertions et aux opinions des gens d'expérience, d'âge, ou de prudence, tout indémontrées qu'elles sont, qu'on en attache aux

qui sort de la majeure, dont elle n'est qu'un cas particulier. — *Le résultat des faits particuliers.* Voir la théorie de la formation de l'universel, Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, page 291 de ma traduction.

§ 4. *Et c'est cette sensation.* Dans les Derniers Analytiques, Aristote ne tire pas aussi nettement l'universel de la sensation; en d'autres termes, il y est beaucoup moins sensualiste qu'il ne l'est ici. — *Purement des dons de la nature.* Différence essentielle qui les sépare des vertus morales, ces dernières étant surtout le résultat de l'habitude.

§ 5. *Voilà encore pourquoi.* Cette phrase ne paraît pas ici à sa place, et elle semble interrompre la suite des idées, qui recommence à la phrase suivante. — *Une autre conséquence.* Ceci fait suite à l'avant-dernière

démonstrations les plus régulières, parce qu'ils ont l'œil de l'expérience pour découvrir et voir les principes.

§ 6. Voilà ce que nous avions à dire pour expliquer la nature de la sagesse et de la prudence, pour montrer les objets auxquels l'une et l'autre s'appliquent, et pour faire voir que chacune est la vertu spéciale d'une partie différente de l'âme.

## CHAPITRE X.

De l'utilité pratique des vertus intellectuelles. Comparaison de la sagesse et de la prudence. La sagesse n'a pas pour but spécial le bonheur; la prudence éclaire l'homme sur les moyens d'arriver au bonheur; mais en réalité elle ne le rend pas plus habile à se l'assurer. La sagesse et la prudence contribuent cependant au bonheur de l'homme, ainsi que la vertu, en assignant un louable but à ses efforts. — De l'habileté dans la conduite de la vie; ses rapports à la prudence; il n'y a pas de prudence sans vertu.

§ 1. On pourrait se demander aussi à quoi ces qualités sont utiles. Ainsi, la sagesse ne considère jamais les

phrase et non à la dernière. L'observation est du reste parfaitement juste. — *L'œil de l'expérience.* Expression très-remarquable.

§ 6. *La nature de la sagesse et de la prudence.* Ce résumé ne s'applique qu'à deux vertus intellectuelles, tandis qu'Aristote vient d'en reconnaître davantage.

*Ch. X.* Morale à Eudème, l. V, ch. 10.

§ 1. *A quoi ces qualités sont utiles.* Il semble que cette question se résout d'elle-même. Il est évident, sans qu'il y ait besoin d'explication, que les

moyens de rendre l'homme heureux; car elle ne cherche pas à rien produire. Quant à la prudence, elle possède bien, si l'on veut, ces moyens. Mais en vue de quoi en a-t-on vraiment besoin? La prudence sans doute s'applique à ce qui est juste, à ce qui est beau, et de plus à ce qui est bon pour l'homme; et c'est là précisément tout ce que l'homme vertueux doit faire. Mais pour savoir toutes ces règles, nous n'en sommes pas du tout plus habiles à les pratiquer, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que les vertus soient de simples aptitudes morales. C'est comme pour les exercices et les remèdes qui assurent au corps la santé et la vigueur : ils ne sont rien tant qu'on ne les fait pas réellement, et qu'on n'en parle que comme conséquences possibles d'une certaine aptitude; car nous ne sommes pas en réalité mieux portants ni plus forts, parce que nous possédons simplement la science de la médecine ou de la gymnastique. § 2. S'il ne suffit pas pour appeler un homme prudent, qu'il ait la connaissance des choses qui constituent la prudence, mais si pour mériter ce titre, il doit être efficacement prudent, il s'en suit que la prudence ne serait utile en rien aux hommes qui sont

vertus intellectuelles, qu'a définies Aristote, sont éminemment utiles à l'homme. Ce qu'on peut demander, c'est de savoir précisément quelle est l'utilité spéciale et distincte de chacune de ces vertus. C'est là sans doute ce qu'a voulu dire Aristote, comme le prouve le développement de tout le chapitre; mais l'expression n'est pas assez claire. — *Les moyens de rendre l'homme heureux.* La sagesse ne fait qu'instruire son esprit. Voir dans la Politique, livre I, ch. 4, page 40 de ma traduction, l'anecdote relative à Thalès. — *Plus habiles à les pratiquer.* Il semble au contraire, d'après toutes les théories qui précèdent, que la prudence est surtout une vertu pratique. — *Comme nous l'avons dit.* Livre II, ch. 1, § 5.

§ 2. *Qu'il ait la connaissance.* Et s'il faut encore qu'il les applique. — *Ne serait utile en rien.* Par la raison qu'Aristote en donne un peu plus

vertueux, pas plus qu'elle ne le serait à ceux-là même qui ne la possèdent pas. En effet il n'importe pas qu'ils aient personnellement de la prudence, ou qu'ils se laissent guider aux avis de ceux qui en ont. Cette obéissance à la direction d'autrui peut nous suffire comme pour la santé ; et tout en voulant nous bien porter, nous ne nous mettons pas à apprendre la médecine. § 3. Ajoutez qu'il serait fort étrange que la prudence, tout en étant au-dessous de la sagesse, en fût cependant la directrice et la maîtresse ; car c'est la faculté agissante et productrice qui doit commander et ordonner dans chaque cas particulier.

Mais étudions de plus près ces deux vertus, et approfondissons les questions que nous avons simplement posées jusqu'ici.

§ 4. D'abord, nous disons que nécessairement elles sont par elles-mêmes désirables, puisqu'elles sont l'une et l'autre des vertus de l'une et l'autre partie de l'âme ; et si elles ne peuvent rien produire, c'est qu'aucune de ces

bas. On peut faire des actes de prudence, qu'un autre vous inspire et vous impose, sans être prudent personnellement. Mais il ne s'en suit pas que la prudence ne soit pas utile. — *Il n'importe pas.* Il semble au contraire que ceci est de la plus haute importance ; car autrement l'homme a moins de responsabilité, s'il n'agit jamais que par les conseils d'autrui. La comparaison que fait Aristote avec la médecine n'a rien d'exact. La médecine est une science, et n'est pas une vertu.

§ 3. *En fût cependant la directrice.* Conséquence peu rigoureuse. Si la prudence s'applique à d'autres choses que la sagesse, elle peut bien diriger la sagesse relativement à ces choses, tout en étant au-dessous d'elle. — *Simplement posées jusqu'ici.* Les discussions antérieures semblaient déjà cependant fort approfondies, si ce n'est très-claires. Il est probable qu'en tout ceci le texte a été altéré.

§ 4. *L'une et l'autre partie de l'âme.* C'est-à-dire, la partie douée de raison ; et la partie qui, sans être douée de raison, est capable d'obéir à la raison quand on la lui montre.

parties de l'âme ne peut produire davantage. § 5. Ensuite, si l'on soutient qu'elles produisent, ce n'est pas comme la médecine produit la santé, mais comme la santé elle-même produit la santé. C'est ainsi que la sagesse fait le bonheur; car étant une partie de la vertu totale, elle rend l'homme heureux par cela seul qu'elle est possédée par lui, et qu'elle est actuellement en lui. § 6. De plus, l'œuvre propre de l'homme ne s'accomplit que grâce à la prudence et à la vertu morale. La vertu fait que le but qu'il poursuit est bon, et la prudence fait que les moyens qui doivent y conduire le sont également. Il est bien clair d'ailleurs que la quatrième partie de l'âme, c'est-à-dire, la partie nutritive, ne saurait avoir de vertu pareille; car il ne dépend point de cette partie inférieure d'agir ou de ne pas agir en quoi que ce soit.

§ 7. Quant à ce ce que nous venons de dire, que la prudence ne fait pas que l'homme pratique davantage le bien et le juste, il faut prouver cette assertion, en reprenant les choses d'un peu plus haut, et en posant le principe qui suit : de même que nous disons de certaines gens qui font des choses justes, qu'ils ne sont pas cependant encore réellement justes, par exemple, quand des gens observent

— *Ne peuvent produire davantage.* C'est-à-dire qu'elles ne sont pas pratiques ni actives. C'est la volonté seule qui agit.

§ 5. *La santé elle-même produit la santé.* Idée assez obscure, et que le développement qui suit n'explique pas encore suffisamment.

§ 6. *L'œuvre propre de l'homme.* Voir plus haut livre I, ch. 4, § 10.— *Il est bien clair... la partie nutritive.* Ceci est tellement clair en effet qu'il n'y avait pas besoin de le dire. On peut ajouter que cette pensée ne se rattache point à ce qui précède. Voir pour la partie nutritive de l'âme, le Traité de l'âme, livre II, ch. 4, page 186 de ma traduction.

§ 7. *Ce que nous venons de dire.* Un peu plus haut dans ce chapitre,

toutes les prescriptions des lois, ou malgré eux, ou en les ignorant, ou par telle autre cause, et non pas en vue de ces prescriptions elles-mêmes, faisant d'ailleurs tout ce qu'il faut et tout ce qu'un homme vertueux doit faire ; de même aussi, ce me semble, il faut agir en toute occasion avec une certaine disposition morale pour être vraiment vertueux. J'entends qu'on doit agir par son libre choix, et en ne se déterminant que par la nature des actes mêmes qu'on accomplit. § 8. Or, c'est la vertu qui rend ce choix louable et bon. Mais tout ce qui est fait en conséquence de ce choix préalable n'appartient plus à la vertu ; c'est le domaine d'une autre faculté. Du reste ce sujet vaut la peine qu'on y insiste, afin de l'éclaircir davantage. § 9. Il existe dans l'homme une faculté qu'on appelle habileté, ou adresse, et qui a pour mission spéciale de faire tout ce qui concourt au but qu'on s'est proposé, et de procurer tous les moyens nécessaires pour l'atteindre. Si le but est bon, cette faculté est très-louable ; s'il est mauvais, l'habileté devient de la fourberie. Aussi avons-nous grand soin de dire en parlant des gens prudents qu'ils sont habiles, et non pas qu'ils sont fourbes. § 10. La prudence n'est pas tout à fait cette faculté même ; seulement, elle ne saurait exister sans cette

§ 1. — *Avec une certaine disposition morale.* C'est-à-dire, en pleine connaissance de cause, et par l'amour seul du bien.

§ 8. *Or c'est la vertu.* Aristote n'a nulle part défini avec plus de précision ce qu'il entend par la vertu. — *D'une autre faculté.* La prudence, par exemple.

§ 9. *Habileté ou adresse.* C'est une nouvelle faculté, dont Aristote n'a pour ainsi dire point parlé jusqu'ici, et à laquelle il fait jouer un rôle considérable. J'ai dû employer deux mots pour rendre la force du mot grec ; mais notre langue ne m'a pas offert d'équivalents exacts.

§ 10. *N'est pas tout à fait cette faculté même.* Parce que la prudence n'agit pas. — *Sans cette faculté.* Elle

faculté. Mais jamais non plus la prudence, cet œil de l'âme, ne peut être tout ce qu'elle doit être sans la vertu, ainsi que je l'ai dit et qu'on peut aisément l'observer. Ce sont les raisonnements de notre esprit qui renferment le principe des actes que nous accomplissons plus tard : « Puis- » que, disons-nous toujours, telle chose est, que nous de- » vons nous proposer, et que de plus celle-ci est à nos » yeux la meilleure possible, etc., etc. » Cette chose est d'ailleurs, en réalité, n'importe laquelle; et par exemple, c'est la première que le hasard nous ait offerte. Mais la décision à prendre n'apparaît jamais dans toute sa clarté qu'à l'homme vertueux. Le vice pervertit la raison, et nous induit en erreur sur les principes qui doivent diriger nos actions. La conséquence évidente de tout ceci, c'est qu'il est impossible d'être réellement prudent, quand on n'est pas vertueux.

resterait sans elle inactive et inutile. — *La prudence, cet œil de l'âme.* Expression peut-être un peu recherchée, dont Platon s'est aussi servi, et qu'Aristote a répétée plus d'une fois. — *Ainsi que je l'ai dit.* Un peu plus haut, dans ce chapitre même, § 3. — *Puisque, disons-nous toujours.* C'est le commencement d'un raisonnement qu'Aristote n'achève pas ; c'est comme le syllogisme de l'action. Voir le Traité du Mouvement dans les animaux, ch. 7, page 258 de ma traduction. — *Le vice pervertit la raison...* Maximes admirables et toutes Platoniciennes. — *La conséquence évidente.* Conclusion qui ne se rattache pas assez étroitement à tout ce qui précède. Le texte est peut-être encore altéré.

## CHAPITRE XI.

Des vertus naturelles : les vertus que nous tenons de la nature ne sont pas à proprement parler des vertus, tant que nous ne les avons pas éclairées par la raison et fortifiées par une habitude volontaire. Théorie de Socrate en partie vraie, en partie fausse, sur la nature de la vertu. — La vertu ne peut pas se confondre avec la raison; mais sans raison, il n'y a pas de vertu. La prudence est d'ailleurs inférieure à la sagesse, et ne travaille que pour elle.

§ 1. Ces considérations nous ramènent à étudier la vertu sous un nouveau point de vue. On peut la distinguer en vertu acquise, et en vertu naturelle et spontanée; et l'on verra que les rapports de la première à la seconde sont à peu près les mêmes que ceux de la prudence à l'habileté. Ces deux espèces de vertu ne sont pas identiques; seulement elles se ressemblent; et c'est là aussi le rapport de la vertu que la nature même nous inspire, à la vertu proprement dite. Tout le monde croit en effet que chacune des qualités morales que nous possédons, se trouve en

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre I, ch. 3?; Morale à Eudème, livre V, ch. 11.

§ 1. *Vertu acquise.* On pourrait dire que c'est la vertu morale; *vertu naturelle*, que c'est la vertu intellectuelle. La distinction est ici moins tranchée, et Aristote veut dire seulement que dans la vertu il y a deux parts différentes, d'abord la disposition que nous donne la nature, puis, la qualité que nous acquiert l'habitude. Voir un peu plus loin, et aussi plus haut, livre II, ch. 1, § 3. — *Elles se ressemblent.* Ce rapprochement ne paraît pas rendre la pensée plus claire. — *La vertu proprement dite.* Parce que la vertu est essentiellement volontaire, et que nous ne

quelque mesure en nous par la seule influence de la nature. Ainsi, nous sommes disposés à devenir équitables et justes, sages et courageux, et à développer d'autres vertus, dès le premier moment de notre naissance ; mais cependant nous n'en cherchons pas moins quelqu'autre chose encore, c'est-à-dire, la vertu proprement dite. Nous voulons que toutes ces qualités soient en nous autrement que la nature ne les y a mises, attendu que les dispositions purement naturelles peuvent se trouver dans les enfants et jusque dans les animaux. Mais privées du secours de l'entendement, elles n'y semblent guères faites que pour nuire. La moindre observation suffit pour le voir, et pour reconnaître qu'il en est ici comme d'un corps très-lourd qui, s'il marche sans regarder, peut faire les plus lourdes chutes parce que la vue lui fait défaut. § 2. Mais quand l'agent est doué d'entendement, cela fait dès-lors une grande différence dans sa manière d'agir. Sa disposition morale, tout en restant pareille, deviendra de la vertu dans le sens propre du mot. Ainsi donc, on peut dire que, de même que pour cette partie de l'âme qui n'a que la simple opinion en partage, il y a deux qualités distinctes, l'habileté et la prudence ; de même il y en a deux pour la partie morale : l'une qui est la vertu purement naturelle et spontanée, et l'autre qui est la vertu proprement dite ; et cette vertu supérieure ne se produit pas sans la réflexion et la prudence. § 3. Voilà pourquoi on a pu prétendre que toutes les vertus intellectuelles n'étaient au fond que

sommes pour rien dans les dispositions qui ne nous viennent que de la nature toute seule.

§ 2. *Mais quand l'agent est doué d'entendement.* Et d'une volonté libre. Voir plus haut la théorie de

des espèces diverses de la prudence; et Socrate avait en partie raison, et tort en partie, dans ses analyses. Il se trompait en croyant que toutes les vertus ne sont que des espèces diverses de prudence; mais il avait raison de dire qu'elles n'existent pas sans la prudence et la réflexion. § 4. Ce qui le prouve bien, c'est qu'aujourd'hui, quand on définit la vertu, on ne manque plus, en disant qu'elle est une habitude morale, d'ajouter à quoi cette habitude se rapporte, c'est-à-dire, l'habitude conforme à la droite raison. Or, conforme à la droite raison, ne veut dire que conforme à la prudence. Ainsi, tout le monde semble avoir deviné en quelque sorte que cette disposition morale qui est conforme à la prudence, est la vraie vertu. § 5. Il faut toutefois étendre un peu cette définition en la modifiant. La vertu n'est pas seulement la disposition morale qui est conforme à la droite raison, c'est aussi la disposition morale qui applique la droite raison qu'elle possède; et la droite raison, sous ce point de vue, c'est justement, je le repète, la prudence. En un mot, Socrate pensait que les vertus étaient toutes des espèces diverses de raison;

la volonté, livre III, ch. VI, § 1.

§ 3. *Socrate avait en partie raison.* Il me serait bien difficile de dire précisément à quel dialogue de Platon Aristote veut faire allusion. La question de la nature de la vertu est surtout discutée dans le Ménon et dans la République, livre IV. Mais je n'y trouve point l'opinion spéciale qui est critiquée ici. Je ne l'ai pas non plus rencontrée dans les Mémoires de Xénophon sur Socrate. Il n'est pas probable cependant qu'Aristote se trompe; et l'on doit regarder comme une des théories de Socrate celle qu'Aristote lui attribue dans ce passage.

§ 4. *Aujourd'hui.* M. Fritzsch, page 147 de son édition de la Morale à Eudème, croit que ce mot veut dire: « aujourd'hui que domine le péripatétisme à l'exclusion de l'école académique. » — *Conforme à la droite raison.* C'est la définition qu'adopte Aristote lui-même, et qu'il a donnée plus haut, livre I, ch. 4. § 14.

car d'après lui, elles étaient toutes des espèces de sciences; et quant à nous, nous pensons qu'il n'y a pas de vertu qui ne soit accompagnée de la raison.

§ 6. Il demeure donc évident, d'après tout ce qui vient d'être dit, qu'on ne peut pas, à proprement parler, être bon sans prudence, et qu'on ne saurait être prudent sans vertu morale. Ces considérations nous serviront encore à juger cette théorie qui soutient « que les vertus peuvent » être séparées les unes des autres, puisque un seul et » même individu, quelques dons que lui ait faits la nature, » ne les possède jamais toutes sans exception; et qu'il » peut déjà avoir l'une, sans avoir encore l'autre. » Cette remarque, il faut le dire, est vraie pour les vertus purement naturelles; mais elle ne l'est plus pour ces autres vertus qui font que l'homme qui les possède, peut être appelé absolument bon; car cet homme aura toutes les vertus, du moment qu'il aura la prudence, qui à elle seule les comprend toutes. § 7. Il est donc certain encore que cette haute vertu, dût-elle n'être pratique en rien dans la vie, ne nous en serait pas moins nécessaire, puisqu'elle est la

§ 5. *Des espèces de sciences.* Socrate ne paraît pas avoir la pensée que lui prête Aristote. Dans le Ménon, par exemple, il soutient que la vertu n'est pas une science, puisqu'elle ne peut pas s'enseigner. La même doctrine reparaît dans le Protagoras, et dans plusieurs autres dialogues. — *Quant à nous.* M. Fritzsch, page 148 de son édition de la Morale à Eudème, croit que ceci veut dire : « Nous autres péripatéticiens. » — *Qui ne soit accompagnée de la raison.* La différence qu'Aristote veut établir entre sa doctrine et celle de son maître, c'est que selon lui la raison est une faculté distincte de la vertu, et qu'elle doit la guider.

§ 6. *A juger cette théorie.* Il est probable que c'est une théorie de Platon, qui d'ailleurs ne l'a pas formellement exprimée, du moins dans ses dialogues parvenus jusqu'à nous. — *Qui à elle seule les comprend toutes.*

vertu propre d'une des parties de l'âme; et qu'il n'y a pas plus de choix raisonnable de notre volonté sans la prudence, qu'il n'y en a sans la vertu, celle-ci étant le but même que nous devons poursuivre, et celle-là nous faisant faire tout ce qu'il faut pour atteindre ce but. § 8. Mais tout utile qu'est la prudence, on ne peut pas dire qu'elle domine souverainement la sagesse, et cette partie de notre âme qui vaut mieux qu'elle. Tout de même que la médecine non plus, ne dispose pas souverainement de la santé, et que sans en faire elle-même usage, elle se borne à découvrir les moyens de nous l'assurer. Son rôle est de prescrire certain régime en vue de la santé; mais elle ne prescrit rien à la santé elle-même. Enfin, attribuer cette supériorité à la prudence, c'est comme si l'on prétendait que la politique commande même aux Dieux, parce que c'est elle qui commande sans exception tout ce qui se fait dans l'État.

Ceci semble contredire ce qui vient d'être affirmé un peu plus haut, en réponse aux théories de Socrate.

§ 7. *D'une des parties de l'âme.* Non de la partie raisonnable, mais de la partie qui peut obéir à la raison.

§ 8. *Domine souverainement la sagesse.* Il est assez singulier qu'Aristote donne ici à la sagesse le rôle supérieur, du moins au point de vue moral où il s'est placé. Il recherche surtout le côté pratique, et il a déclaré que la sagesse ne sert en rien à la pratique de la vie. Il semblerait donc qu'il doit la placer à un rang inférieur. Mais comme la sagesse tient aux plus hautes facultés de l'entendement, il la met au-dessus de la prudence, quoique dans la conduite ordinaire des choses, elle n'ait, pour ainsi dire, rien à faire. Anaxagore lui semble supérieur à Périclès. — *Ne dispose pas souverainement de la santé.* Peut-être faudrait-il mieux dire : « de l'emploi de la santé » comme le prouve la suite. La médecine se contente de rétablir la santé. C'est ensuite à l'individu lui-même d'employer les forces que le médecin lui a rendues, comme bon lui semble. — *Rien à la santé elle-même.* Développement et confirmation de ce qui précède.

FIN DU LIVRE SIXIÈME.

# LIVRE VII.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

## CHAPITRE PREMIER.

Nouveau sujet d'études. Le vice, l'intempérance et la brutalité; la vertu contraire à la brutalité est un héroïsme presque divin; mot des Spartiates. — Méthode à suivre dans ces nouvelles recherches; d'abord exposer les faits et les opinions le plus généralement admises, et ensuite, discuter les questions controversées. — De la tempérance et de la fermeté à tout endurer; opinion reçue à ce sujet.

§ 1. A la suite de tout ce qui précède, il faut dire, en prenant un autre point de départ pour de nouvelles études, qu'il y a trois sortes d'écueils qu'en fait de mœurs on doit surtout éviter : c'est le vice, l'intempérance qui ne se maîtrise pas, et la grossièreté qui nous ravale au niveau des brutes. Les contraires de deux de ces trois termes sont de toute évidence : d'une part, la vertu est le contraire du vice; et d'autre part, la tempé-

*Livre VII.* Voir pour ce livre entier la Dissertation préliminaire.

*Ch. I.* Gr. Morale. livre II, ch. 6, 7 et 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 1.

§ 1. *La grossièreté qui nous ravale.* Il semble qu'elle peut être aussi comprise sous l'idée générale de l'intempérance, dont elle est le dernier excès. — *Au niveau des brutes.*

rance, qui nous assure la domination de nous mêmes, est le contraire de l'intempérance, qui nous l'ôte. Mais quant à la qualité qui est le contraire de la grossièreté brutale, le seul nom qui lui convienne, c'est de l'appeler une vertu surhumaine, héroïque et divine; et c'est là certainement la pensée d'Homère, lorsque, dans son poème, il représente Priam louant la vertu accomplie d'Hector et disant de lui :

« . . . . . Il semblait plutôt être
» Le fils de quelque Dieu que le fils d'un mortel. »

Si donc il est vrai, comme on le dit, que les hommes s'élèvent au rang des Dieux par une prodigieuse vertu, ce serait évidemment une disposition morale de ce genre qu'on pourrait regarder comme l'opposé de la grossièreté brutale dont nous venons de parler. C'est qu'en effet le vice et la vertu n'appartiennent pas plus à la brute qu'ils n'appartiennent à Dieu ; et si cette disposition héroïque est au-dessus de la vertu ordinaire, la grossièreté brutale est encore quelque chose de très-différent du vice lui-même. § 2. Sans doute, il est rare de trouver dans la vie un homme divin, pour prendre l'expression favorite des Spartiates, qui disent ordinairement en parlant de quelqu'un qu'ils admirent beaucoup : « C'est un homme divin; » mais l'homme brutal et complètement farouche

J'ai dû paraphraser le mot grec. — *Qui nous laisse la domination.....* Même remarque. — *Une vertu surhumaine.* Il paraît que c'est beaucoup dire, si l'on ne regarde qu'au défaut dont cette vertu est l'opposé. Homère, Iliade, chant 24, v. 259. — *A la brute..... à Dieu.* Voir une pensée tout à fait analogue dans la Politique, livre I, ch. 1, § 12, p. 9, de ma traduction, 2e édition.

§ 2. *L'expression favorite des*

n'est pas moins rare parmi les hommes ; et on ne le rencontre guère que chez les barbares. Quelquefois cette grossièreté brutale est le résultat des maladies et des infirmités ; et l'on réserve ce nom injurieux pour les hommes dont les vices dépassent toute mesure.

§ 3. Plus tard, nous aurons à dire quelques mots de cette triste disposition. Déjà nous avons antérieurement parlé du vice ; il ne nous reste donc ici qu'à traiter de l'intempérance, de la mollesse et de la débauche, en leur opposant la tempérance, qui sait maîtriser les passions, et la fermeté, qui sait tout endurer. Nous joindrons ces deux études ; car il ne faut pas croire que chacune de ces dispositions, bonnes ou mauvaises, se confondent tout à fait avec la vertu et le vice, ni qu'elles soient d'une espèce entièrement différente. § 4. En ceci, il faut faire comme dans toutes les autres recherches ; on établit d'abord les faits tels qu'on les observe, et après avoir posé les questions qu'ils soulèvent, on doit s'attacher à démontrer par cette méthode les opinions le plus généralement admises sur ces passions ; et si l'on ne peut enregistrer toutes les opinions, en indiquer au moins la plus grande partie et les principales. Car une fois qu'on a résolu les points vraiment difficiles, et qu'il ne reste plus que les points admis par tout le monde, on peut regarder le sujet comme suffisamment démontré.

*Spartiates.* Platon rappelle cette expression dans le Ménon, p. 230, trad. de M. Cousin.

§ 3. *Plus tard.* Dans ce même livre, ch. 5. — *Antérieurement.* Dans tout le cours de ce traité, en analysant les vertus et leurs contraires.

§ 4. *Comme dans toutes les autres recherches.* C'est la méthode générale d'Aristote. — *Les faits tels qu'on les observe.* Ou peut-être : « Tels qu'on les juge vulgairement. »

§ 5. Ainsi, il est admis que la tempérance qui se maîtrise et la fermeté qui sait tout supporter, sont incontestablement des qualités bonnes et dignes d'estime. L'intempérance et la mollesse, au contraire, sont des qualités mauvaises et blâmables. Pour tout le monde encore, l'homme tempérant qui se domine est en même temps l'homme qui se tient constamment dans la raison, tandis que l'intempérant est aussi l'homme qui sort de la raison en la méconnaissant. L'intempérant se laisse emporter par sa passion, tout en sachant que ce qu'il fait est coupable; l'homme tempérant, au contraire, qui sait que les désirs dont est assiégé son cœur sont mauvais, se défend d'y céder, grâce à la raison. On regarde encore l'homme sage comme tempérant et ferme. Mais ici l'on cesse d'être d'accord; et si les uns reconnaissent l'homme ferme et tempérant pour complétement sage, il en est d'autres qui ne sont pas de cet avis. De même, si les uns appellent indifféremment le débauché intempérant, et l'intempérant, débauché, il en est d'autres qui trouvent entre ces deux caractères une certaine dissemblance. § 6. Quant à la prudence, parfois, on dit qu'elle est incompatible avec l'intempérance; et parfois, on admet qu'il est possible que des gens prudents et habiles se laissent aller à l'intempérance. Enfin, ce mot d'intempérants peut s'étendre

§ 5. *Qui se maîtrise... qui sait tout supporter.* Paraphrases des mots du texte. — *L'on cesse d'être d'accord.* Ce dissentiment porte sur une nuance bien subtile. — *Une certaine dissemblance.* C'est que dans le débauché, il n'y a point de lutte morale avant la faute; l'intempérant au contraire sent qu'il fait mal, et il résiste autant qu'il peut.

§ 6. *Quant à la prudence.* Autre question assez subtile, et qui ne méritait peut-être pas d'être discutée avec autant d'étendue.

encore à ceux qui ne savent point maîtriser leur colère, leur ambition, leur avidité.

Voilà donc les opinions le plus généralement répandues sur ce sujet.

## CHAPITRE II.

Explication de l'intempérance. On est intempérant tout en sachant qu'on l'est. — Réfutation de Socrate, qui soutient que le vice n'est jamais que le résultat de l'ignorance ; objections contre cette théorie. — Nuances diverses de la tempérance et de l'intempérance selon les cas. Le Néoptolème de Sophocle ; dangers des Sophismes. De l'intempérance absolue et générale. — Fin des questions préliminaires sur l'intempérance.

§ 1. Une première question qu'on peut se faire ici, c'est de savoir comment il est possible qu'un homme, tout en jugeant sainement ce qu'il fait, se laisse emporter à l'intempérance. On soutient quelquefois, il est vrai, qu'il n'est pas possible que l'intempérant sache vraiment ce qu'il fait ; car il serait trop fort que, comme le croyait Socrate, il y eût quelque chose dans l'homme qui pût dominer la science, et l'entraîner à une dégradation digne du plus vil esclave. Socrate combattait absolument cette

*Ch. II.* Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 2.

§ 1. *Une première question.* C'est en effet une question des plus importantes, et qui tient aux éléments les plus secrets et les plus intimes de la nature humaine. — *Socrate.* C'est une des théories les plus ordinaires et les plus graves dans Platon ; il y revient à vingt reprises. Le vice, selon

opinion que l'intempérant sait au juste ce qu'il fait, et il niait la possibilité même de l'intempérance, en soutenant que personne n'agit sciemment contre le bien qu'il connaît, et qu'on ne s'en écarte jamais que par ignorance. § 2. Cette assertion est manifestement contraire à tous les faits, tels qu'ils se montrent à nous; et en admettant même que cette passion de l'intempérance soit simplement l'effet de l'ignorance, encore fallait-il se donner la peine d'expliquer le mode spécial d'ignorance dont on entend parler; car il est bien évident que l'intempérant, avant d'être aveuglé par la passion qu'il éprouve, ne pense pas qu'elle soit excusable. § 3. Il y a des gens qui acceptent certains points de cette théorie de Socrate, et qui en rejettent certains autres où ils ne s'accordent plus avec lui. « Oui sans doute, disent-ils avec Socrate, il n'y a rien dans l'homme de plus puissant que la science. » Mais ils ne conviennent pas que l'homme n'agisse jamais contrairement à ce qui lui paraît le mieux; et s'appuyant sur ce principe, ils soutiennent que l'intempérant, quand

lui, est involontaire et ne tient qu'à l'ignorance. Nul ne fait le mal volontairement. Voir spécialement le Protagoras, page 89, trad. de M. Cousin, et p. 104; le Ménon, pages 159 et 162, ibid.; les Lois, 2, livre IX, page 162; le Sophiste, page 199; le Timée, page 232, ibid.

§ 2. *Cette assertion est manifestement contraire.* Aristote a raison contre Platon. Il est des cas sans doute où le vice ne peut être attribué qu'à l'ignorance; mais dans la plupart, l'homme qui se laisse aller au vice sait fort bien qu'il fait mal, et il ne s'en laisse pas moins entraîner. La théorie de Platon montre du reste la haute estime qu'il ressentait pour la nature humaine. Il la croyait incapable de faillir, du moment qu'elle connaît le bien et la vertu. Un peu plus loin, à la fin du ch. 3, Aristote en viendra à justifier en partie la théorie Platonicienne.

§ 3. *Il y a des gens.* Il serait difficile de dire précisément à quels philosophes Aristote fait ici allusion. C'est peut-être à Xénocrate ou à Speu-

il est emporté par les plaisirs qui le dominent, n'a pas vraiment la science, et qu'il n'a que la simple opinion. § 4. Mais si c'est bien, comme on le dit, l'opinion et non pas la science; si ce n'est qu'une faible conception et non une puissante conception de l'esprit, qui lutte en nous contre la passion, comme il nous arrive dans les hésitations et les perplexités du doute, on doit pardonner à l'intempérant de ne pas savoir s'y tenir contre les désirs violents qui le sollicitent, tandis qu'il n'y a pas d'indulgence permise pour la perversité, ni pour aucun de ces autres actes qui sont vraiment dignes de blâme. § 5. Or, c'est la prudence qui résiste alors; car c'est elle qui est la plus forte de toutes les vertus en nous. Mais ceci n'est pas soutenable, puisqu'il en résulterait que le même homme serait tout ensemble sage et intempérant; et personne ne voudrait prétendre qu'un homme prudent et sage puisse volontairement faire les actions les plus coupables. J'ajoute à ceci qu'il a été démontré antérieurement que l'homme prudent révèle surtout son caractère dans l'action, et qu'en rapport avec les termes derniers, c'est-à-dire avec les faits particuliers, il possède en outre toutes les autres vertus. § 6. De plus, si l'on n'est vraiment tempérant qu'à la condition de ressentir des désirs

sippe. — *La simple opinion.* Au fond, c'est conserver encore la théorie de Socrate.

§ 4. *On doit pardonner.* Aristote trouve que cette modification, apportée à la doctrine Socratique, mène à une indulgence excessive pour le vice. On est moins coupable en effet quand l'esprit voit moins clairement la faute.

§ 5. *Sage et intempérant.* « Sage » signifie ici que l'homme sait ce qu'il fait, au moment même où il est intempérant. — *Démontré antérieurement.* Voir plus haut, livre VI, ch. 2 et 4.

violents et mauvais, contre lesquels on lutte, il s'en suit que l'homme digne du nom de sage ne saurait être tempérant, non plus que le tempérant ne saurait être sage. Ainsi, il n'est pas d'un sage de ressentir des passions violentes ni des passions mauvaises. Pourtant, c'est là une condition nécessaire; car si ces passions sont bonnes, la disposition morale qui empêche de les suivre est mauvaise; et par conséquent, on pourrait dire que la tempérance n'est pas louable dans tous les cas sans exception. D'autre part, si les passions sont faibles et ne sont pas mauvaises, il n'y a rien de bien beau à les vaincre, pas plus que, si elles sont mauvaises et faibles, il n'y a rien de bien fort à les surmonter. § 7. Si la tempérance ou domination de soi fait qu'on demeure inébranlable dans toute opinion qu'on a une fois arrêtée en son esprit, cette qualité devient mauvaise, si, par exemple, elle nous fait tenir même à une opinion fausse; et réciproquement, si l'intempérance nous fait toujours sortir de la résolution que nous avions prise, il pourra se rencontrer parfois une louable intempérance. Par exemple, c'est là, dans le Philoctète de Sophocle, la position de Néoptolème; et il faut le louer de ne pas s'en tenir à la résolution qu'Ulysse lui avait inspirée, parce que le mensonge lui fait trop de peine. § 8. Il y a plus; le raisonnement sophistique,

§ 6. *L'homme digne du nom de sage.* Objection qu'on peut trouver bien subtile, pour prouver que le sage n'a pas besoin d'être et n'est pas tempérant.

§ 7. *Si la tempérance...* Autres subtilités. — *La position de Néoptolème.* Voir le Philoctète de Sophocle, vers 965, page 203 de l'éd. de Firmin Didot.

§ 8. *Le raisonnement sophistique.* Cette pensée ne se rattache pas directement à ce qui précède, et elle reste obscure. Aristote veut dire

quand il en arrive à tromper par le mensonge, ne fait que créer le doute dans l'esprit de l'auditeur. Les sophistes s'attachent à prouver des paradoxes pour faire preuve de grande habileté quand ils y réussissent. Mais le raisonnement qu'ils font ne devient qu'une occasion de doute et d'embarras; car la pensée se trouve enchaînée en quelque sorte, ne pouvant pas s'arrêter à une conclusion qui lui répugne, et ne pouvant point non plus avancer, parce qu'elle ne sait comment résoudre l'argument qu'on lui présente. § 9. On peut donc, en raisonnant de cette sorte, arriver à ce paradoxe, que la déraison mêlée à l'intempérance est une vertu. Je m'explique : l'intempérant, aveuglé par le vice qui le domine, fait tout le contraire de ce qu'il pense; or, s'il pense que certaines choses réellement bonnes sont mauvaises, et que par conséquent il ne faut pas les faire, il fera en définitive le bien et non pas le mal. § 10. Sous un autre point de vue, l'homme qui agit par suite d'une conviction bien précise, et qui poursuit le plaisir par le libre choix de sa volonté, peut paraître au-dessus de l'homme qui ne recherche pas le plaisir par suite d'un raisonnement, mais par le seul effet

sans doute que le raisonnement fait par l'intempérant ne sert qu'à l'embarrasser davantage encore, loin de l'éclairer.

§ 9. *La déraison... est une vertu.* Parce que la déraison alors excuse l'intempérant, qu'elle seule égare. — *Réellement bonnes sont mauvaises.* C'est un acte de déraison qui mène à bien faire, en évitant ce qu'on croit le mal.

§ 10. *L'homme qui agit par suite d'une conviction.* Cette objection contre la doctrine de Platon est très-grave. L'homme qui fait le mal en connaissance de cause, vaut mieux que celui qui le fait par pure ignorance, si la science est, comme on le dit, toute la vertu; car alors le méchant possède la science, tandis que l'autre ne sait même pas ce qu'il fait; ce qui doit le rendre tout à fait im-

de son intempérance. Le premier est sans aucun doute plus facile à guérir, parce qu'il pourrait changer de façon de voir. Mais l'intempérant qui ne se domine plus, est tout à fait dans le cas de notre proverbe : « Quand l'eau déjà vous étouffe, à quoi sert de boire encore » ? S'il n'avait point agi par suite d'une conviction, il pourrait cesser de faire ce qu'il fait en changeant de conviction; mais dans notre hypothèse, il a une conviction très-formelle, et il n'en fait pas moins tout le contraire de ce qu'il faudrait.

§ 11. Enfin, si la tempérance et l'intempérance peuvent se produire pour toute espèce de choses, que devra-t-on comprendre quand on dit d'un homme d'une manière absolue qu'il est intempérant ? Car personne ne peut avoir toutes les intempérances possibles sans exception; et pourtant, nous disons d'une manière absolue de certaines gens qu'ils sont intempérants.

§ 12. Telles sont les questions diverses qui peuvent s'élever ici. Parmi elles, il en est quelques-unes qu'il faut résoudre. Il en est d'autres qu'on devra laisser de côté, parce que la solution d'un doute qu'on discute ne doit être que la découverte de la vérité.

pardonnable aux yeux de Socrate. — *Dans le cas de notre proverbe.* On ne voit pas très-bien comment ce proverbe s'applique ici.

§ 11. *Pour toute espèce de choses.* Loin de là ; l'intempérance et la tempérance ne s'appliquent qu'à un ordre de choses très-limité. Voir plus haut, livre III, ch. 11, § 3.

§ 12. *Qu'il faudra laisser de côté.* Ainsi, Aristote condamne lui-même quelques unes de ces questions, et il ne les juge pas dignes d'être discutées, sans doute parce qu'elles sont trop subtiles. — *Que la découverte de la vérité.* Et que ces questions ne pourraient mener à cette découverte, qui a seule de l'importance.

## CHAPITRE III.

L'intempérant sait-il bien la faute qu'il commet? L'intempérance s'applique-t-elle à tout? ou seulement à des actes d'un certain ordre? Evidemment, la faute est beaucoup plus grave quand on s'en rend compte en la commettant. — Explication de l'erreur dans laquelle tombe l'intempérant; il peut connaître la règle générale, sans la connaître et l'appliquer dans le cas particulier où il agit. — Le syllogisme de l'action; l'intempérant ne connaît que le dernier terme et ne connaît pas le terme universel. — Justification définitive des théories de Socrate, qui croit que l'homme ne fait jamais le mal que par ignorance.

§ 1. Le premier point qu'il faut éclaircir, c'est de rechercher si l'intempérant sait ou ne sait pas ce qu'il fait; et s'il le sait, comment il le sait. Ensuite, nous établirons relativement à quoi on peut être tempérant et intempérant. Et ainsi, veux-je dire, est-ce relativement à toute espèce de plaisir, à toute espèce de peine? Ou bien, est-ce relativement à quelques plaisirs et à quelques peines déterminées? La tempérance qui maîtrise les passions, et la fermeté qui sait tout souffrir avec constance, sont-elles une seule et même chose? Sont-elles des choses différentes? A ces questions, on peut en joindre

*Ch. III.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 3.

§ 1. *Le premier point qu'il faut éclaircir.* C'est le sujet du présent chapitre. — *Ensuite.* Chapitre 4. — *La tempérance... et la fermeté.* Voir

d'autres tout à fait du même genre qui tiennent également au sujet que nous étudions ici.

§ 2. Commençons notre examen par nous demander si l'homme tempérant et l'intempérant diffèrent entr'eux par leurs actes seulement, ou si ce n'est pas surtout par la disposition morale où ils sont en agissant. Je veux dire, si l'intempérant est intempérant uniquement parce qu'il fait certains actes, ou s'il ne l'est pas plutôt par la manière dont il les fait. Demandons nous aussi, en admettant que cette première solution soit fausse, si l'intempérant n'est pas intempérant par ces deux motifs réunis. Nous verrons ensuite si l'intempérance et la tempérance peuvent ou non s'appliquer à tout. Ainsi, l'homme qu'on appelle intempérant d'une manière générale et absolue, ne l'est pas cependant en tout sans exception ; il l'est seulement pour les choses qui éveillent les passions du débauché. Et même, il n'est pas appelé intempérant, parce que, d'une façon toute générale, il commet les mêmes actes que le débauché, car alors l'intempérance se confondrait tout à fait avec la débauche, mais bien parce qu'il est à l'égard de ces actes d'une certaine façon particulière. Le débauché en effet est conduit à ses fautes par son libre choix, croyant qu'il faut toujours poursuivre le plaisir du moment. L'autre, au contraire, n'a point de

plus loin, chapitres 5 et 9. — *D'autres tout à fait du même genre.* La question du plaisir, par exemple. Voir chapitres 12 et 13.

§ 2. *Par ces deux motifs réunis.* C'est-à-dire, par les actes et par l'intention. — *Nous verrons ensuite.* Dans les chapitres 4 et suiv. — *Le débauché en effet.* Il y a cette différence entre le débauché et l'intempérant que celui-ci lutte encore contre lui-même, tandis que l'autre s'abandonne à sa passion avec pleine sécurité et avec réflexion.

pensée arrêtée ; mais il n'en poursuit pas moins le plaisir qui s'offre à lui. § 3. Peu importe du reste à la question que ce ne soit que la simple opinion, l'opinion vraie et non pas la science proprement dite, qui fasse tomber les hommes dans l'intempérance. Il arrive plus d'une fois que, tout en n'ayant sur les choses qu'une simple opinion, on n'éprouve pas cependant le moindre doute, et qu'on croit parfaitement les savoir de la science la plus précise. § 4. Si donc on prétend qu'on éprouve toujours une croyance assez faible pour ce qui n'est qu'une opinion, et qu'on se sent dès lors plus disposé à agir contre sa propre pensée, il s'en suivrait qu'il n'y a plus de différence entre la science et l'opinion, puisqu'il y a des gens qui ne croient pas moins fermement à ce qui n'est en eux qu'une opinion, que d'autres ne croient à ce qu'ils savent de science certaine, comme le prouve assez l'exemple d'Héraclite. § 5. Mais savoir, à notre avis, peut s'entendre en deux sens divers ; et l'on dit de celui qui a la science et ne s'en sert pas, qu'il sait, tout aussi bien qu'on le dit de celui qui en fait usage. Il sera donc fort différent de faire un acte coupable, en ayant la science de ce qu'on fait, mais sans la mettre actuellement en usage par la vue qu'en aurait l'esprit ; et de le faire, en ayant cette science et en voyant actuellement la faute que l'on commet. Dans ce dernier cas, la faute est aussi grave qu'elle peut l'être, tandis qu'elle n'a point cette gravité, quand on ne voit

§ 3. *Que la simple opinion.* Voir plus haut dans le chapitre 2, § 4, cette théorie déjà indiquée.

§ 4. *L'exemple d'Héraclite.* C'est-à-dire toute la doctrine de ce philosophe. Voir dans la Grande morale, livre II, ch. 8, un jugement tout pareil sur Héraclite, qui attachait à la simple opinion la même valeur qu'à la science.

pas ce qu'on fait. § 6. C'est que les propositions et les prémisses qui déterminent nos actions, sont de deux sortes; et il se peut que tout en les connaissant l'une et l'autre, on agisse encore contre la science qu'on possède. On applique bien la proposition générale; mais on oublie la proposition particulière; et les actes que nous avons à faire dans la vie, sont toujours des cas particuliers. Dans le général même, on peut distinguer des différences: tantôt il concerne l'individu; tantôt il s'applique à la chose au lieu de la personne. Prenons pour exemple cette proposition générale : « Les substances qui sont sèches conviennent » à tous les hommes. » La proposition particulière peut être indifféremment : « Or, cet individu est homme; » ou bien : « Or, telle substance est sèche; donc... » Mais on peut ne pas savoir si telle substance est bien une substance sèche; ou, si on le sait, on peut dans le moment actuel ne pas en avoir la science. Il est difficile de dire toute la différence qui sépare ces deux sortes de propositions; et, par conséquent, il se peut qu'il n'y ait rien d'absurde, dans un cas, à croire qu'il en est de telle ou telle façon, et qu'il y ait, dans un autre cas, une prodigieuse absurdité à le croire.

§ 7. On peut encore avoir la science d'une autre façon que toutes celles que nous venons d'indiquer. Ainsi, quand

§ 5. *Mais savoir... en deux sens divers.* C'est la différence entre la puissance et l'acte.

§ 6. *Les propositions et les prémisses.* Voir plus haut, livre VI, ch. 10 à la fin, § 10. — *Au lieu de la personne.* J'ai ajouté ces mots. — *Donc...* Aristote n'achève pas le raisonnement parce que la conclusion est de toute évidence; elle peut varier d'ailleurs selon que la proposition particulière sera de telle ou telle forme, et qu'elle s'adressera soit à la personne, soit à la chose dont il s'agit.

on a la science et qu'on ne s'en sert pas, il peut y avoir encore une grande différence selon l'état où l'on se trouve, de telle sorte qu'on peut dire en quelque façon qu'on l'a et qu'on ne l'a pas tout ensemble : par exemple, dans le sommeil, la folie ou l'ivresse. J'ajoute que les passions, quand elles nous dominent, produisent des effets tout pareils. Les emportements de la colère, les désirs de l'amour et les autres affections de ce genre bouleversent, par les signes les plus manifestes, même notre corps; et elles vont aussi parfois jusqu'à nous rendre fous. Évidemment, on doit reconnaître que les intempérants qui ne savent point se maîtriser, sont à peu près dans le même cas. § 8. Faire néanmoins dans cet état les raisonnements qu'inspire la vraie science, ce n'est pas une preuve qu'on ait sa raison. Il y a des gens qui, dans le désordre même de ces passions, vous donneraient des démonstrations régulières et vous réciteraient des vers d'Empédocle, comme ces écoliers qui, commençant à apprendre, enchaînent bien les raisonnements qu'on leur enseigne, mais ne possèdent pas cependant encore la science; car pour l'avoir réellement, il faut se l'identifier, et il est besoin de temps pour cela. Ainsi, les intempérants, il faut le croire, parlent de morale

§ 7. *Selon l'état où l'on se trouve.* Observation juste et profonde, et qui servira plus loin à expliquer le phénomène de l'intempérance et la possibilité de la faute.

§ 8. *Des vers d'Empédocle.* Il serait difficile de dire pourquoi le nom d'Empédocle est ici choisi de préférence à tout autre. Peut-être faisait-on apprendre ses vers aux enfants; ou peut-être Aristote, pour démontrer que les intempérants ont toute leur présence d'esprit, veut-il dire qu'ils réciteraient les vers les plus obscurs et les plus difficiles, par exemple ceux d'Empédocle. Dans le Traité de la Respiration, ch. 7, § 5, page 258 de ma traduction, Aristote en cite vingt-cinq qui justifient parfaitement cette réputation. — *Comme ces écoliers...*

dans ces occasions, comme les acteurs débitent leur rôle sur le théâtre.

§ 9. On pourrait du reste trouver encore à ces phénomènes une cause toute naturelle. Et en voici l'explication. Dans le raisonnement qui fait agir, il y a d'abord la pensée toute générale, et d'autre part, il y a une seconde proposition qui s'applique à des faits particuliers, et ne dépendant plus que de la sensation qui nous les révèle. Quand une proposition unique se forme pour l'esprit de la réunion des deux, il faut nécessairement que l'âme affirme la conclusion qui en sort ; et dans les cas où il y a quelque chose à produire, il faut qu'elle agisse en conséquence sur-le-champ. Supposons, par exemple, cette proposition générale : « Il faut goûter à tout ce qui est doux ; » et ajoutons cette proposition particulière : « Or, telle chose spéciale et particulière est douce ; » il y a nécessité que celui qui peut agir et qui n'en est point empêché, agisse sur-le-champ en conséquence de la conclusion qu'il tire, du moment qu'il l'a tirée.

§ 10. Supposons, au contraire, que nous avons dans l'esprit une pensée générale qui nous empêche de goûter

*comme des acteurs...* C'est-à-dire, en n'ayant point le moins du monde la conscience de ce qu'ils font.

§ 9. *On pourrait du reste trouver.* Aristote revient ici avec détail à une explication qu'il n'a fait qu'indiquer plus haut. Il y a peut-être eu quelque déplacement dans le texte ; car les développements qui vont suivre, eussent été nécessaires antérieurement pour que la pensée fût claire et complète. — *Une cause toute naturelle.* Il semble que ce serait plutôt : « Toute logique. » — *Une proposition unique.* C'est la conclusion, qui sort des prémisses. — *Du moment qu'il l'a tirée.* Et qu'il goûte à la chose qui lui paraît devoir être douce.

§ 10. *Supposons au contraire.* Ces hypothèses pour expliquer l'activité humaine, sont fort ingénieuses sans doute ; mais dans la plupart des cas, on agit sans songer à raisonner aussi subtilement.

au plaisir; et qu'à côté d'elle, une autre pensée également générale nous dise encore que « tout ce qui est doux est agréable à goûter, » avec la proposition particulière que telle chose qui est sous nos yeux, est douce. Si cette dernière pensée est actuellement dans notre esprit, et que le désir se trouve excité en nous, il arrive alors qu'une pensée nous dit de fuir l'objet. Mais le désir nous y pousse, puisque chacune des parties de notre âme a le pouvoir de nous mettre en mouvement. Par conséquent, on peut presque dire que dans ce cas c'est la raison et le jugement qui rendent l'homme intempérant; non pas que le jugement soit contraire en lui-même à la raison, mais c'est indirectement qu'il le lui devient; car ce n'est pas le jugement précisément, c'est le désir seul qui est contraire à la droite raison. § 11. Ce qui fait que les bêtes ne sont pas intempérantes à proprement parler, c'est qu'elles n'ont pas la conception générale; elles n'ont que l'apparence et le souvenir des choses particulières.

§ 12. Comment l'ignorance de l'intempérant se dissipe-t-elle? Comment l'intempérant après avoir perdu la domination de soi, revient-il à la science? L'explication qu'on peut donner ici, est la même exactement que pour l'homme ivre et pour l'homme qui dort; et comme il n'est rien qui soit spécial à la passion de l'intempérance, ceux qu'il faut

§ 11. *C'est qu'elles n'ont pas la conception générale.* On ne peut pas dire non plus qu'elles aient la conception de la proposition particulière. Elles sentent physiquement l'objet de leur désir, et elles s'y portent par un aveugle instinct.

§ 12. *Comment l'ignorance...* Digression qui interrompt l'enchaînement des idées. — *Après avoir perdu la domination de soi.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont qu'une paraphrase de l'expression grecque, et qui la font mieux comprendre.

surtout consulter, sur ce sujet, ce sont les physiologistes.

§ 13. Mais comme la dernière proposition est le jugement porté sur l'objet sensible, et que c'est elle qui est la maîtresse en définitive de nos actions, il faut que celui qui est dans l'accès de la passion, ou ne connaisse pas cette proposition, ou bien qu'il la connaisse de façon à ne pas en avoir la science réelle, tout en la connaissant. Il répète alors les beaux discours qu'il tient, comme l'homme ivre de tout-à-l'heure répétait les vers d'Empédocle; et son erreur vient de ce que le dernier terme n'est pas général, et ne semble pas porter avec lui la science, comme la porte le terme universel. § 14. Il se passe alors réellement le phénomène qu'indiquait Socrate dans ses recherches. La passion avec ses effets ne se produit point, tant que la science qui doit être pour nous la vraie science, la science proprement dite, est présente à l'âme; et cette science n'est jamais entraînée ni vaincue par la passion. Mais c'est seulement de la science donnée par la sensibilité que la passion triomphe.

§ 15. Voilà ce que nous avions à dire sur la question de savoir si l'intempérant, en commettant sa faute, sait ou ne sait pas qu'il la commet, et comment il peut la commettre, tout en sachant qu'il fait une faute.

§ 13. *Mais comme la dernière proposition.* Aristote reprend et achève l'explication logique de l'intempérance qu'il a commencée plus haut.

§ 14. *De la science donnée par la sensibilité.* C'est-à-dire, la proposition particulière, relative à l'objet spécial que la sensation fait connaître. — *Que la passion triomphe.* Ou qu'elle suit, si cette proposition lui est conforme et si elle peut ainsi se satisfaire comme elle le désire.

## CHAPITRE IV.

Que doit-on entendre par l'intempérance prise d'une manière absolue? — Espèces diverses des plaisirs et des peines; plaisirs nécessaires résultant des besoins du corps; plaisirs volontaires. — L'intempérance et la tempérance concernent surtout les jouissances corporelles. — Distinction entre les désirs qui sont légitimes et louables, et ceux qui ne le sont pas; dans les désirs de cette première espèce, l'excès seul est à blâmer; Niobé, Satyrus. — L'intempérance et la tempérance correspondent à la débauche et à la sobriété.

§ 1. Est-il possible de dire d'une manière absolue que quelqu'un est intempérant? Ou bien tous ceux qui le sont, ne le sont-ils pas toujours d'une manière relative et particulière? Et si l'on peut être absolument intempérant, quels sont les objets auxquels s'applique l'intempérance ainsi entendue? Voilà les questions qu'il nous faut traiter à la suite de celles qui précèdent.

D'abord, il est bien clair que c'est dans les plaisirs et dans les peines qu'on est tempérant et ferme, ou intempérant et faible. § 2. Mais parmi les choses qui nous procurent le plaisir, les unes sont nécessaires; les autres

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 4.

§ 1. *De dire d'une manière absolue.* C'est l'une des questions indiquées plus haut, à la fin du chap. 2, §. 11—*Relative et particulière.* C'est-à-dire relativement à certains plaisirs, ou à certains entraînements particuliers.

§ 2. *Les unes sont nécessaires.* C'est la satisfaction de nos besoins; elle est nécessaire en tant que la vie

sont en soi très-permises à nos désirs ; mais elles peuvent être poussées à l'excès. Les plaisirs nécessaires sont ceux du corps ; et j'appelle ainsi tous ceux qui se rapportent à l'alimentation, à l'usage de l'amour, et à tous les besoins analogues du corps, à l'égard desquels il peut y avoir, comme nous l'avons dit, ou l'excès de la débauche ou la réserve de la sobriété. D'autres plaisirs au contraire n'ont rien de nécessaire ; mais ils sont dignes en eux-mêmes d'être recherchés par nous. C'est, par exemple, la victoire dans les luttes que nous soutenons ; les honneurs, la richesse, et telles autres choses de cette espèce, qui sont à la fois des avantages et des plaisirs. § 3. Or, nous n'appelons pas intempérants d'une manière générale et absolue tous ceux qui se livrent à ces plaisirs, au-delà de ce que permet la juste raison pour chacun d'eux. Mais on ajoute avec une désignation spéciale qu'ils sont intempérants en fait d'argent, en fait de gain, en fait d'honneur, de colère. Jamais on ne les appelle d'un terme absolu des intempérants, parce qu'en effet l'on sent bien qu'ils diffèrent entr'eux, et que le nom commun qu'on leur donne ne tient qu'à un rapport de ressemblance. C'est ainsi que pour désigner Homme, au nom générique d'homme qui était le sien, on ajoutait l'indication plus spéciale de Vainqueur aux jeux Olympiques. Pour cet

en dépend. Aristote lui-même l'explique un peu plus bas. — *A l'usage de l'amour.* On ne peut pas placer ce besoin sur la même ligne que celui de l'alimentation. Il ne naît qu'à un certain âge, il s'éteint à un autre ; et même pendant qu'il se fait sentir, il n'est pas impérieux et indispensable comme la faim et la soif.

§ 3. *Pour désigner Homme.* C'était le nom d'un athlète célèbre, qui avait remporté plusieurs fois la couronne aux Jeux Olympiques. Les commentateurs ne laissent aucun doute sur

athlète, le nom spécial qu'on lui donnait ne différait que très-peu du nom général de l'espèce. Mais pourtant ce nom était autre. Ce qui prouve bien, qu'il en est ainsi pour l'intempérance, c'est qu'elle est toujours blâmée non pas seulement comme une faute, mais aussi comme un vice, qu'elle soit d'ailleurs considérée d'une manière absolue ou simplement dans un acte particulier. Mais aucun de ceux que je viens d'indiquer, ne peuvent être ainsi blâmés comme intempérants, par une appellation absolue.

§ 4. Il n'en est pas de même quant aux jouissances du corps, pour lesquelles on dit d'un homme qu'il peut être sobre ou dissolu. Celui qui, dans ces jouissances, poursuit des plaisirs qu'il pousse à l'excès, et qui fuit sans mesure les sensations pénibles de la soif et de la faim, du chaud et du froid; en un mot, celui qui recherche ou qui craint toutes les sensations du toucher ou du goût, non pas par un libre choix de sa volonté, mais contre son propre choix et contre son intention, celui-là est appelé intempérant, sans qu'on ajoute rien à ce nom, comme on le fait quand on veut dire qu'un homme est intempérant dans telles ou telles choses spéciales, par exemple, en fait de colère. Mais de lui l'on dit seulement, et d'une manière absolue, qu'il est intempérant. § 5. Si l'on pouvait douter de ceci, il suffirait de remarquer que c'est aussi

ce point. Voir l'édition de la Morale à Eudème de M. Fritzsch, pages 161 et 162.—*Ne peuvent être ainsi blâmés.* L'intempérant en fait d'argent se nomme un avare; l'intempérant en fait d'honneur se nomme un ambitieux, etc.

§ 4. *Quant aux jouissances du corps.* Déjà plus haut, livre III, ch. 11, Aristote a établi que la tem-

aux jouissances corporelles que s'applique l'idée de la mollesse, et qu'elle ne s'applique à aucune autre de ces jouissances dont nous venons de parler. Voilà pourquoi nous plaçons l'intempérant et le dissolu, le tempérant et le sage, dans les mêmes rangs, sans d'ailleurs y placer jamais ceux qui se livrent à ces autres plaisirs. C'est qu'en effet le dissolu et l'intempérant, le sage et le tempérant sont, on peut dire, en rapport avec les mêmes plaisirs, avec les mêmes peines. Mais s'ils sont en rapport avec les mêmes choses, ils n'y sont pas tous de la même façon; les uns se conduisent comme ils le font par choix; mais les autres n'ont pas la faculté d'un choix raisonné. Aussi sommes-nous portés à croire encore plus dissolu l'homme qui, sans désirs, ou n'étant poussé que par de faibles désirs, se livre à des excès, et fuit des douleurs assez peu redoutables, que celui qui n'agit que par l'emportement des désirs les plus violents. Que ferait donc en effet cet homme sans passions, s'il lui survenait un désir fougueux comme ceux de la jeunesse, ou la souffrance poignante que nous cause l'impérieuse nécessité de nos besoins?

§ 6. Ainsi, dans les désirs qui nous animent et les plaisirs que nous goûtons, il y a des distinctions à faire. Les uns sont dans leur genre des choses belles et louables, puisqu'entre les choses qui nous plaisent, il en est quelques-unes qui par leur nature méritent qu'on les recherche. Les autres sont tout à fait contraires à ceux-

pérance et l'intempérance devaient s'entendre des plaisirs du corps et surtout de ceux du toucher.

§ 5. *L'idée de la mollesse.* Opposée à celle de la fermeté, qui sait tout endurer avec constance et sans se plaindre. — *Et le sage.* Dans le sens d'homme sobre et ferme, non dans le sens de savant. — *A ces autres plaisirs.* De l'ambition et de la richesse.

là. D'autres enfin sont intermédiaires, selon la division que nous avons antérieurement établie; et tels sont par exemple, l'argent, le profit, la victoire, l'honneur et autres avantages de même ordre; toutes choses où, en tant qu'elle sont indifférentes et intermédiaires, on n'est pas blâmable parce qu'on en est touché, qu'on les aime ou qu'on les désire, mais seulement parce qu'on les aime d'une certaine façon et qu'on pousse cet amour à l'excès. Aussi, blâme-t-on ceux qui dépassent les bornes de la raison, et, dominés par leurs désirs aveugles, poursuivent sans mesure quelqu'une de ces choses, toutes belles et toutes bonnes qu'elles sont par leur nature : par exemple, ceux qui s'occupent avec plus d'ardeur et d'affection qu'il ne convient, soit de la gloire, soit même de leurs enfants ou de leurs parents. Ce sont là pourtant des sentiments très-bons, et l'on fait grande estime de ceux qui les éprouvent; mais néanmoins il peut y avoir un excès aussi dans ces sentiments, si, comme Niobé, on va jusqu'à combattre les Dieux, ou si l'on aime son père comme Satyrus, surnommé Philopator, qui portait cette affection jusqu'à l'extravagance la plus insensée. Il n'y a certainement aucun mal, aucune perversité, dans ces passions,

§ 6. *La division que nous avons antérieurement établie.* Un peu plus haut dans ce chapitre même, § 2. — *De leurs enfants ou de leurs parents.* Le premier de ces défauts est beaucoup plus commun que l'autre. L'affection, surtout quand elle est excessive, descend bien plutôt qu'elle ne remonte. — *Satyrus.* On ne connaît pas autrement ce personnage. Les commentateurs ont rapporté diverses traditions, pour justifier ce qu'en dit Aristote. Selon les uns, il se serait tué de désespoir de la mort de son père; selon les autres, il aurait honoré la mémoire de son père en l'adorant comme un Dieu. Ces deux hypothèses expliquent suffisamment l'expression très-forte qui, dans le texte, caractérise la manie de Satyrus.

parce que chacun d'eux, je le répète, mérite très-légitimement en soi et par sa nature qu'on l'éprouve; mais les excès auxquels on peut les porter, sont mauvais et doivent être évités.

§ 7. On ne peut pas non plus employer le terme simple d'intempérance dans ces différents cas. L'intempérance n'est pas seulement à fuir; elle est en outre de la classe des choses qui sont dignes de blâme et de mépris. Mais quand on emploie le mot d'intempérance, parce que la passion dont il s'agit présente quelque ressemblance avec celle-là, on a soin d'ajouter pour chaque cas particulier l'espèce spéciale d'intempérance dont on entend parler. C'est tout à fait comme l'on dit : « un mauvais médecin, un mauvais acteur, » en parlant d'un homme qu'on n'appellerait pas mauvais purement et simplement. De même donc que, dans les deux cas que nous venons de citer, on ne peut prendre une expression de blâme aussi générale, parce que dans chacun de ces individus il n'y a pas le vice absolu, mais seulement une sorte de vice qui y ressemble toute proportion gardée, de même il faut entendre, quand on parle d'intempérance et de tempérance, qu'il s'agit uniquement de celles qui s'appliquent aux mêmes choses que la sobriété et la débauche. C'est donc aussi par une sorte d'analogie et d'assimilation que nous parlons d'intempérance en rapportant ce mot à la colère ; et l'on doit alors ajouter qu'on est intempérant en fait de

— *Je le répète.* Voir quelques lignes plus haut.

§ 7. *Le terme simple.* Il faut en outre spécifier en quoi consiste l'intempérance. — *Dans ces différents cas.* Celui de Satyrus, celui de l'ambitieux, celui de l'avare, etc. — *Dans les deux cas que nous venons de citer.* Niobé et Satyrus, dont il est question au § précédent.

colère, comme on dit aussi qu'on l'est en fait de gloire, ou en fait de lucre.

## CHAPITRE V.

Des choses qui sont naturellement agréables et de celles qui le deviennent par l'habitude ; goûts monstrueux et féroces ; exemples divers ; goûts bizarres et maladifs. On ne peut pas dire que ces goûts soient des preuves d'intempérance. — L'intempérance prise en un sens absolu est l'opposé de la sobriété.

§ 1. Ainsi que je l'ai déjà dit, il y a des choses qui plaisent naturellement ; et parmi elles, les unes sont agréables absolument et d'une manière générale ; les autres ne le sont que suivant les diverses espèces d'animaux, ou même suivant les races d'hommes. Il y a de plus des choses qui naturellement ne sont pas agréables, mais qui le deviennent par l'effet des privations, ou par suite de l'habitude, soit même aussi par la dépravation des goûts naturels. On peut croire qu'il y a des dispositions morales qui correspondent à chacune de ces aberrations physiques. § 2. Je veux parler de ces dispositions brutales et féroces ; et, par exemple, cette femme abomi-

*Ch. V.* Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 5.

§ 1. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Dans le chapitre précédent, § 2 ; et peut-être aussi dans les discussions diverses qu'Aristote a consacrées à l'analyse des sensations, soit dans le Traité de l'Ame, soit dans les Opuscules. — *Ces aberrations physiques.* L'expression du texte n'est pas aussi précise.

§ 2. *Cette femme abominable.* Les commentateurs l'appellent Hamie ; c'était, à ce qu'il semble, une mère

nable qui éventrait, à ce qu'on rapporte, les femmes enceintes, pour dévorer les enfants qu'elle arrachait de leur sein. Ce sont encore quelques races de sauvages sur les bords du Pont, qui, dit-on, se donnent l'affreux plaisir de manger, ceux-ci de la viande toute crue ; ceux-là, de la chair humaine ; d'autres, qui se servent réciproquement leurs enfants, dans les épouvantables festins qu'ils s'offrent entr'eux. Ce sont les atrocités qu'on raconte aussi de Phalaris. § 3. Ce sont là des goûts féroces et dignes des brutes. Parfois, ils ne sont que l'effet de la maladie ou de la folie, comme cet homme qui, après avoir immolé sa mère aux Dieux, la dévora ; ou comme cet esclave qui mangea le cœur de son compagnon d'esclavage. Il y a des goûts d'un autre genre qui sont également maladifs, ou qui ne tiennent qu'à une sotte habitude : par exemple, de s'arracher les cheveux, de se ronger les ongles, de manger

rendue folle par la douleur de la perte de ses propres enfants.—*Ceux-ci de la viande toute crue.* C'est un goût repoussant, mais qui n'a rien de blâmable. — *Ceux-là de la chair humaine.* Aristote parle encore de ces anthropophages dans la Politique, livre V, ch. 3, § 4, page 271, de ma traduction, 2e édition. — *Qui se servent réciproquement leurs enfants.* Ce serait plus monstrueux encore que la légende de Thyeste et d'Atrée. — *Qu'on raconte aussi de Phalaris.* On peut voir ce récit conservé dans Polybe, Histoire générale, livre XII, ch. 25, 1er fragment. Il paraît que le taureau d'airain où ce tyran faisait brûler ses victimes, avait été transporté d'Agrigente à Carthage. On l'y voyait encore du temps de Polybe, et le grave historien croit si bien à la vérité de la tradition populaire, qu'il blâme très-vivement Timée de l'avoir contestée. Il y a aussi des commentateurs qui prétendent que Phalaris mangea son propre fils, ce qu'Aristote semble confirmer lui-même à la fin de ce chapitre. Mais ici il est plus probable qu'il veut faire simplement allusion à la cruauté bien connue de cet abominable tyran.

§ 3. *Cet homme.* Quelques commentateurs disent, je ne sais sur quelle autorité, qu'il s'agit de Xerxès.—*De s'arracher les cheveux.* Pour les ronger.

du charbon ou de la terre, ou bien même encore de cohabiter avec des hommes. Ces goûts dépravés sont tantôt instinctifs, et tantôt ils ne sont que le résultat d'habitudes contractées dès l'enfance. § 4. Quand ces égarements n'ont pour cause que la nature, ceux qui les éprouvent ne sauraient être réellement appelés intempérants, pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes de ne point épouser les hommes mais d'être épousées par eux. On peut en dire autant de ceux qui sont devenus ainsi maladivement vicieux par suite d'une longue habitude. § 5. Mais ces goûts monstrueux sont en dehors de toutes les bornes du vice proprement dit, comme en sort la férocité elle-même. Et soit qu'on en triomphe, soit qu'on s'en laisse dominer, il n'y a pas là vraiment tempérance ni intempérance absolument parlant ; il n'y a qu'une certaine affinité que nous

Cet exemple qui est répété dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, y est complété dans le sens que j'indique ici ; et les détails qui suivent prouvent bien que c'est celui qu'il faut adopter. Il ne faut pas entendre, comme l'ont supposé quelques commentateurs, qu'il s'agit de s'arracher les cheveux par désespoir. Ce peut être là un excès de douleur, et un instant de folie ; ce n'est pas un goût du genre de ceux que cite Aristote. — *Manger du charbon ou de la terre.* Vettorio dans son commentaire remarque avec raison que ce sont là des manies assez fréquentes chez les jeunes filles ; il aurait pu ajouter qu'elles les éprouvent surtout à l'époque où elles se forment. — *De cohabiter avec les hommes.* Il semble qu'Aristote aurait dû mettre dans une classe à part ce vice repoussant, et ne pas le confondre avec des manies qui peuvent être bizarres, mais qui n'ont rien de coupable.

§ 4. *Réellement appelés intempérants.* Le terme d'intempérants est trop faible ; et l'expression du blâme doit être beaucoup plus énergique. — *Pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes.* C'est montrer, ce semble, beaucoup d'indulgence. Les femmes suivent la nature ; les autres la dégradent et la violent. Quelques lignes plus bas, Aristote est plus juste et bien plus sévère.

§ 5. *Il n'y a qu'une certaine affinité.* Qui a fait qu'Aristote lui-même

avons déjà remarquée, en disant que celui qui dans la colère se laisse emporter aux derniers excès de cette passion, doit être qualifié d'après cette passion même, et ne doit pas pour cela être appelé intempérant d'une manière absolue. C'est qu'en effet tous ces excès de vices, de déraison, de lâcheté, de débauche, de cruauté, sont tantôt les effets d'une nature brutale, et tantôt les effets d'une véritable maladie. § 6. Ainsi, un homme qui est tellement organisé par la nature qu'il a peur de tout, même du bruit d'une souris, est lâche d'une lâcheté vraiment faite pour une brute. Un autre à la suite d'une maladie avait une terreur invincible pour les chats. Parmi les gens frappés de démence, les uns, qui ont perdu la raison par le seul effet de la nature et qui ne vivent que par leurs sens, sont de vraies brutes, comme certaines races de barbares dans les pays lointains. D'autres qui ne sont tombés en cet état que par des maladies, telles que l'épilepsie, ou la folie, sont de vrais malades. § 7. Parfois, on peut avoir simplement ces goûts effroyables sans en être dominé ; et par exemple, il eût été très-possible que Phalaris domptât en lui ces affreux désirs qui le poussaient à dévorer des enfants, ou à satisfaire contre nature les besoins de l'amour. Parfois, aussi l'on a ces goûts déplorables, et l'on y succombe.

s'est laissé entrainer à parler de ces vices exécrables, en traitant de l'intempérance, avec laquelle ils n'ont qu'un rapport très-éloigné. — *Être appelé intempérant.* L'expression ne serait point assez forte ni surtout assez exacte. Voir ch. 4, § 5.

§ 6. *Comme certaines races de barbares.* Il existe encore certaines races de sauvages aussi dégradées, surtout dans l'Afrique et dans l'Océanie.

§ 7. *Il eût été très-possible que Phalaris.* Voir un peu plus haut dans ce même chapitre ce qui est dit de Phalaris, § 2.

§ 8. Ainsi donc, de même que la perversité dans l'homme peut être tantôt appelée perversité d'une manière absolue, et tantôt être désignée par une addition qui indique, par exemple, qu'elle est ou brutale ou maladive, sans prendre d'ailleurs ce mot d'une manière absolue; de la même façon, il est évident que l'intempérance est tantôt brutale et tantôt maladive; et quand on prend ce mot dans son sens absolu, il ne désigne simplement que l'intempérance relative à la débauche trop ordinaire chez les hommes.

§ 9. En résumé, on voit que l'intempérance et la tempérance ne s'entendent que des choses auxquelles peuvent s'appliquer aussi les idées de débauche et de sobriété; et que, si pour les choses différentes de celles-là, on emploie aussi le mot d'intempérance, c'est sous un autre point de vue et par simple métaphore, mais non pas d'une manière absolue.

§ 8. *L'intempérance est tantôt brutale.* Il semble que ce n'est pas là logiquement la pensée qu'on attendait : « L'intempérance comparée à la perversité, peut être comme elle, ou absolue, ou relative. » Voilà ce qu'exigeait la suite des idées. Aristote d'ailleurs, le dit lui-même un peu plus bas.

§ 9. *Les choses différentes de celles-là.* L'ambition, l'avarice, la colère, etc.

## CHAPITRE VI.

L'intempérance en fait de colère est moins coupable que l'intempérance des désirs. Le désir est plus dénué de raison encore que la colère. Exemples divers. — Trois classes différentes de plaisirs; la condition des brutes est moins basse que celle de l'homme dégradé par le vice.

§ 1. Faisons voir aussi qu'il est moins honteux de céder avec intempérance à la colère, que de se laisser dominer par l'emportement de ses désirs. A mon avis, la colère qui nous enflamme le cœur entend encore la raison dans une certaine mesure. Seulement, elle l'entend mal, comme ces serviteurs qui trop prompts dans leur zèle se mettent à courir avant d'avoir entendu ce qu'on leur dit, et se trompent ensuite sur l'ordre qu'ils exécutent; et comme les chiens qui, avant de voir si c'est un ami qui vient, aboient par cela seul qu'ils ont entendu du bruit. § 2. C'est là ce que fait le cœur, qui cédant à son ardeur et à son impétuosité naturelle, et par cela seul qu'il a entendu quelque chose de la raison sans avoir entendu l'ordre entier qu'elle lui donne, se précipite à la vengeance. Le raisonnement ou l'imagination lui a révélé qu'il y a une insulte ou un dédain ; et aussitôt, le cœur, concluant par une sorte de syllogisme qu'il faut combattre cet ennemi, entre en fu-

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre II, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 6.

§ 1. *Comme ces serviteurs.* Cet exemple est reproduit dans la Grande Morale, et il y est un peu plus développé. — *Et comme les chiens,* Com-

reur et l'attaque sur-le-champ. Quant au désir, il suffit que la raison ou la sensibilité lui dise que tel objet est agréable, pour qu'il s'élance aussitôt à la jouissance. § 3. Ainsi, la colère obéit bien encore en quelque mesure à la raison. Le désir ne lui obéit en rien; il est donc plus honteux que la colère; car l'intempérant en fait de colère se laisse conduire jusqu'à un certain point par la raison, tandisque l'autre qui ne sait pas dompter ses désirs, n'est dominé que par eux, et ne cède en rien à la raison. § 4. D'ailleurs, on est toujours plus excusable de suivre ses mouvements naturels, puisqu'on l'est toujours aussi davantage de céder à ces passions qui sont le partage commun de tous les hommes, quand on y cède comme tout le monde. Mais la colère même avec ses violences a quelque chose de plus naturel que les emportements de ces désirs qui ne nous poussent qu'aux excès, et qui ne répondent point à des besoins nécessaires. C'est comme cet homme qui croyait s'excuser d'avoir frappé son père, en disant:

paraison qui n'est peut-être pas assez relevée, puisqu'Aristote veut excuser la colère.

§ 2. *Quant au désir.* Il n'entend pas même une partie de la raison. Il est plus aveugle que le cœur et la colère.

§ 3. *Il est donc plus honteux.* Le désir, dans le vrai sens du mot, ne dépend pas de nous; ce qui dépend de nous, c'est d'y céder ou d'y résister. — *L'intempérant en fait de colère.* J'ai dû conserver cette expression, quoiqu'elle soit assez bizarre, pour conserver le rapport des idées le mieux possible.

§ 4. *Ses mouvements naturels.* Les désirs sont encore plus naturels que la colère; et, à ce titre, ils seraient plus excusables. Il est possible d'ailleurs, par une longue discipline de son âme, d'empêcher que les désirs coupables n'y puissent naître; et c'est peut-être à ce point de vue que se place Aristote, pour blâmer les désirs que la raison n'avoue pas. Il est vrai en outre, que la colère n'est pas aussi coupable que la débauche; mais c'est uniquement parce que le débauché a cédé à ses désirs au lieu de les vaincre.

« Mon père frappait le sien ; son père frappait aussi notre » aïeul ; et ce bambin, ajoutait-il en montrant son fils, ce » bambin à son tour me frappera quand il sera grand ; » car c'est chez nous une habitude de famille. » On peut citer encore ce malheureux qui, traîné par son fils, lui disait de s'arrêter sur le seuil de la porte, parce que lui non plus n'avait traîné son père que jusque-là.

§ 5. On peut ajouter que les plus coupables sont en général ceux qui dissimulent leurs desseins et leurs piéges. L'homme emporté par son cœur ne cache pas ses projets, non plus que la colère, qui les montre toujours à découvert. Le désir est au contraire comme Vénus, si l'on en croit les portraits qu'on nous en fait :

« La perfide Cypris qui sait ourdir les ruses. »

Ou bien c'est comme cette ceinture dont parle Homère :

« . . . . . ce divin talisman. . . . . .
« Piége où pourrait tomber le cœur même du sage. »

Par suite, si cette sorte d'intempérance dissimulée est plus coupable et plus honteuse que celle de la colère, on pourrait presque dire qu'elle est l'intempérance absolue et le vice proprement dit. § 6. Il y a même plus : on ne souffre pas quand on fait une insulte à autrui ; mais quand on agit par colère, on agit toujours avec une vive souf-

§ 5. *La perfide Cypris.* Les commentateurs attribuent ce vers à Homère ; mais il ne se trouve pas dans ce qui nous reste de lui. Une expression analogue, si ce n'est le vers lui même, se rencontre dans l'hymne de Sapho à Vénus. — *Dont parle Homère.* Iliade, chant XIV, vers 214 et suiv. — *L'intempérance absolue.* C'est être trop sévère contre le désir, qui est naturel sans être d'ailleurs irrésistible

france, tandis que celui qui commet un acte d'insulte n'y trouve que du plaisir. Si donc les actions contre lesquelles on peut s'indigner avec le plus de raison, sont aussi les plus coupables, l'intempérance, suite du désir, sera plus coupable que l'intempérance de la colère ; car il n'y a pas d'insulte dans la colère.

§ 7. Concluons donc de nouveau que l'intempérance où nous poussent les désirs, est plus honteuse que celle de la colère ; et que la tempérance, ainsi que l'intempérance, s'applique aux passions et aux plaisirs purement corporels.

§ 8. Ces points sont désormais très-clairs. Mais il faut en outre rappeler ici quelles sont les différentes espèces de plaisirs. Comme on l'a dit au début de la discussion, les uns sont propres à l'homme et sont naturels, dans leur genre et dans leur intensité ; les autres sont des plaisirs brutaux ; d'autres enfin ne sont que la suite d'infirmités ou l'effet de la maladie. Les idées de sobriété et de débauche ne peuvent s'appliquer qu'aux premiers ; et voilà pourquoi on ne peut pas dire des animaux, si ce n'est par métaphore, qu'ils sont sobres ou débauchés, et dans le cas peut-être où l'on voudrait signaler une espèce d'animaux différant complétement d'une autre par l'incontinence, la

§ 6. *Il n'y a pas d'insulte dans la colère.* Parce qu'Aristote suppose toujours que la colère ne réfléchit pas.

§ 7. *Concluons donc.... purement corporels.* Il semble que la discussion est close et que le chapitre devrait finir ici. Ce qui suit se rapporte à ce qui a été dit plus haut, ch. 5 ; et il y a peut-être ici quelque déplacement, en même temps qu'il y a des répétitions.

§ 8. *Comme on l'a dit au début.* Voir plus haut, ch. 4, § 2. — *Ni libre arbitre, ni raisonnement.* Voilà ce que constate la plus simple obser-

lasciveté, ou par la voracité. C'est que les animaux n'ont ni libre arbitre ni raisonnement ; et qu'ils sont en dehors de la nature raisonnable, à peu près comme les fous parmi les hommes. § 9. La brutalité d'ailleurs est un moindre mal que le vice, bien que ses effets soient plus effrayants ; le principe supérieur n'est pas perverti dans la brute comme il l'est dans l'homme vicieux ; seulement, la brute ne le possède pas. C'est donc comme si l'on comparait un être animé à un être inanimé, pour savoir quel est le plus vicieux des deux ; car toujours un être est moins mauvais et moins pernicieux quand il n'a pas le principe qu'un autre corrompt ; et ce principe ici, c'est l'intelligence. On peut dire encore que c'est à peu près comme si l'on voulait comparer l'injustice et l'homme injuste ; à certains égards, on trouverait tour à tour que l'un des deux termes est plus mauvais que l'autre. Mais un homme méchant peut faire dix mille fois plus de mal qu'une bête féroce.

vation, malgré tous les sophismes que cette question a fait naître. — *A peu près comme les fous.* Comparaison assez juste, bien qu'on ait encore avec un homme fou, malgré toute sa déraison, des rapports qu'on ne peut avoir avec les animaux.

§ 9. *L'injustice et l'homme injuste.* Aristote veut dire sans doute que l'injustice est toujours et nécessairement injuste, tandis que l'homme injuste peut cesser de l'être. La pensée d'ailleurs n'est pas assez claire, et elle ne se rattache pas suffisamment à ce qui précède. — *Plus de mal qu'une bête féroce.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, § 13, p. 9 de ma traduction, 2e édition.

## CHAPITRE VII.

Dispositions diverses des individus relativement à la tempérance et à la débauche. — Caractère propre du débauché ; sa définition. — La violence des désirs rend les fautes plus excusables. — Définition de la mollesse. — L'intempérance peut avoir deux causes, l'emportement ou la mollesse; différence de ces deux causes.

§ 1. Quant aux plaisirs et aux souffrances, aux désirs et aux aversions qui concernent les sens du toucher et du goût, et aux quels seuls nous avons limité plus haut les idées de débauche et de sobriété, il peut se faire, selon les individus, que l'on succombe aux atteintes dont les autres hommes triomphent assez communément; et à l'inverse, que l'on triomphe de celles où la plupart d'entr'eux succombent. On est donc, à l'égard des plaisirs, intempérant dans un cas, et tempérant dans l'autre ; de même qu'à l'égard des douleurs, l'un est faible et mou; l'autre est énergique et patient. La disposition morale de la plupart des hommes tient le milieu entre ces deux extrêmes, bien qu'ils penchent en général davantage vers les moins bons côtés. § 2. Dans les plaisirs, on peut distin-

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 7.

§ 1. *Plus haut.* Voir le ch. 4 de ce livre, § 4, et livre III, ch. 11, § 3. — *L'on succombe aux atteintes.....* Aristote eût peut-être mieux fait de se tenir dans les généralités applicables à la plupart des hommes. La science n'a guère à s'occuper des exceptions. — *En général, vers les moins bons côtés.* L'observation res-

guer, avons-nous dit, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas, ou qui du moins ne le sont qu'à un certain point. Mais les excès ne sont pas nécessaires non plus que les abstinences, et l'on peut en dire autant pour les désirs et pour les peines que l'homme éprouve. Celui donc qui se livre aux excès dans les plaisirs, ou qui poursuit les plaisirs avec excès par une libre détermination, et seulement pour eux-mêmes et non en vue d'un autre résultat, celui-là est vraiment débauché et dissolu. Par une suite nécessaire de son caractère, un tel homme ne se repentira jamais ; et par conséquent, il est inguérissable. L'homme au contraire qui s'abstient et se prive trop obstinément du plaisir, est l'opposé de celui-là; et entre les deux, celui qui tient un juste milieu est sage et sobre. On peut faire la même remarque relativement à celui qui fuit les souffrances du corps, non pas parce qu'il est hors d'état de les endurer, mais parce qu'il veut les éviter de propos délibéré. § 3. Parmi ceux qui agissent en ceci sans volonté réfléchie, on peut distinguer l'homme qui est entraîné par le plaisir, et l'homme qui le recherche pour se soustraire à la douleur que ses désirs lui causent; et l'on doit faire entr'eux une assez grande différence. Tout le monde trouverait plus blâmable celui qui, sans

treinte dans ces limites est très-juste.

§ 2. *Avons-nous dit.* Voir plus haut, ch. 4, § 2. — *Débauché et dissolu.* Et non point intempérant, parce que l'intempérant, tout en cédant à sa passion, la combat encore et peut la vaincre par conséquent.

§ 3. *Sans volonté réfléchie.* Ce sont les intempérants, selon la théorie d'Aristote; au contraire, les débauchés savent clairement ce qu'ils font et méditent leur satisfaction. Aristote reconnaît donc deux nuances parmi les intempérants eux-mêmes : ceux qui n'ont que de faibles désirs et se laissent cependant entraîner au plaisir, et ceux qui ont des désirs fougueux qu'ils ne peuvent dominer. —

aucun désir, ou sollicité par des désirs très-faibles, ferait quelque acte honteux, que celui qui est emporté par des désirs indomptables. Ainsi, tout le monde trouve celui qui frappe sans colère plus coupable que celui qui frappe dans son emportement. Que ferait-il donc cet homme de sang-froid, s'il venait à être transporté par la passion? Voilà ce qui fait que le débauché est plus vicieux que l'intempérant, qui ne se domine pas; et dans ces deux vices extrêmes, que nous indiquions plus haut, c'était la mollesse que nous signalions d'une part, et de l'autre c'était la débauche.

§ 4. Si l'homme tempérant est opposé à l'intempérant, l'homme ferme et patient est l'opposé de l'homme faible et mou. La fermeté consiste à résister, et la tempérance consiste à dominer ses passions. Mais il faut mettre une différence entre dominer et résister, de même qu'il faut en mettre une entre n'être pas vaincu et triompher; aussi faut-il placer la tempérance au-dessus de la fermeté qui résiste et qui supporte. § 5. Celui qui succombe là où la plupart des hommes résistent ou peuvent résister, n'est qu'un caractère mou et languissant; car la langueur est

*Le débauché est plus vicieux.* Parce que ses désirs sont moins vifs, et qu'il pourrait, s'il le voulait, résister plus aisément. — *Que nous indiquions plus haut.* Dans ce même chapitre, quelques lignes auparavant. — *Et de l'autre, c'était la débauche.* Quelques commentateurs pensent qu'il faudrait plutôt « l'intempérance »; mais tous les manuscrits sont unanimes pour la première leçon. Les deux vices qu'Aristote vient d'indiquer sont irréfléchis, et par conséquent, il semble qu'il ne peut pas être question ici de la débauche, qui est toujours accompagnée de résolution, d'après la théorie même d'Aristote. Il est possible que ce soit une erreur de l'auteur lui-même.

§ 4. *La tempérance au-dessus de la fermeté.* Observation délicate, mais

une des espèces de la mollesse. Tel, par exemple, laisse traîner son manteau pour ne pas se donner la peine de le relever; il prend des airs de malade et ne se croit pas cependant fort à plaindre, quelque pareil qu'il se rende à ceux qui sont à plaindre réellement. § 6. De même pour la tempérance et l'intempérance. On ne s'étonne pas de voir un homme vaincu, soit par des jouissances excessives, soit par des peines violentes. Au contraire, on est plutôt porté à lui pardonner, s'il a résisté d'abord de toutes ses forces, comme le Philoctète de Théodecte blessé par le serpent, ou comme Cercyon dans l'Alopé de Carcinus, ou comme ceux qui, s'efforçant de réprimer un fou rire, éclatent tout-à-coup à grand bruit, ainsi qu'il advint à Xénophante. Mais quand on se laisse vaincre dans les cas où la plupart

dont on ne sent peut-être pas autant la justesse en français qu'en grec, parce que les mots que nous donne notre langue ne sont pas aussi opposés entr'eux.

§ 5. *Fort à plaindre.* En tant que malade. L'exemple d'ailleurs qu'a choisi Aristote, ne semble pas éclaircir beaucoup la pensée.

§ 6. *Le Philoctète de Théodecte.* Théodecte était un poëte tragique, originaire de Phasélis en Pamphylie, et ami d'Aristote, qui paraît avoir fait grand cas de son talent. Il le cite plusieurs fois dans sa Rhétorique, et aussi dans la Politique, livre I, ch. 2, § 19, p. 21 de ma traduction, 2e édition. D'après le commentateur grec, Philoctète dans la tragédie du poëte était mordu à la main par le serpent. Il supportait d'abord sans plainte l'affreuse douleur qu'il ressentait; puis, ne pouvant plus se maîtriser, il s'écriait : Qu'on me coupe la main. — *Cercyon dans l'Alopé de Carcinus.* Il y a eu deux poëtes tragiques du nom de Carcinus, l'un athénien, l'autre d'Agrigente en Sicile. On ne sait auquel des deux appartient la tragédie que cite Aristote. Suivant les commentateurs, Cercyon, dans la pièce de Carcinus, ayant découvert un amour coupable de sa fille, lui demandait quel était son amant. Il lui promettait de ne point s'irriter, si elle lui faisait cet aveu. Mais une fois qu'il avait reçu cette confidence, il en était si chagrin qu'il se tuait. — *Xénophante.* On ne connaît pas autrement ce personnage. Sénèque, De Irâ, II, 2, cite un chanteur très-habile nommé Xé-

des hommes peuvent résister, et qu'on n'est pas capable de soutenir la lutte, on est inexcusable, à moins que cette faiblesse ne tienne à une organisation particulière ou à quelque maladie, comme pour les rois Scythes, en qui la mollesse était un héritage de famille, ou comme les femmes qui sont naturellement beaucoup plus faibles que les hommes. § 7. La passion effrénée des amusements et des jeux pourrait sembler une sorte d'intempérance ; mais c'est bien plutôt de la mollesse. Le jeu est un relâchement, puisqu'il est un repos ; et celui qui aime trop les jeux, doit être rangé parmi les hommes qui prennent avec excès le repos et le délassement.

§ 8. Du reste, il peut y avoir deux causes à l'intempérance : l'emportement et la faiblesse. Les uns, après avoir pris une bonne résolution, ne savent pas s'y tenir parce que leur passion les domine ; d'autres ne sont entraînés par leur passion que parce qu'ils n'ont pas réfléchi à ce qu'ils font. D'autres encore, comme les gens qui s'étant chatouillés eux-mêmes ne sont plus chatouilleux au contact de leurs camarades, sentent à l'avance et prévoient l'assaut de la passion ; ils se mettent avec vigilance sur leurs gardes, réveillent leur raison, et ne se laissent pas vaincre par les émotions qui les assiégent, qu'elles soient agréables ou pénibles. En général, ce sont les gens vifs et

nophante, qui vivait au temps d'Aristote, et qui était à la cour d'Alexandre. — *Pour les rois Scythes.* On s'en fait une idée toute contraire, et on se les représente ordinairement comme menant la vie la plus rude et la plus sauvage. Aussi un commentateur grec a-t-il lu « Perses » au lieu de Scythes.

§ 8. *Parce qu'ils n'ont pas réfléchi.* Ceci ne semble pas s'appliquer à l'intempérance, qui, dans les théories d'Aristote est toujours accompagnée de réflexion et de lutte. Peut-être

mélancoliques qui se laissent surtout aller à cette intempérance qu'on peut appeler l'intempérance par emportement. Les uns par l'ardeur de leur nature, les autres par la violence de leurs sensations, sont incapables d'attendre les ordres de la raison, parce qu'ils ne suivent guère que leur imagination et leurs impressions.

## CHAPITRE VIII.

Comparaison de l'intempérance et de l'esprit de débauche. L'intempérance est moins coupable; elle n'est pas réfléchie; elle est intermittente. La débauche au contraire est une perversité profonde qui, en faisant le mal, ne se contraint point elle-même. — Portrait de l'intempérant.

§ 1. Le débauché, comme je l'ai déjà dit, n'est pas homme à sentir des remords; il reste fidèle au choix réfléchi qu'il a fait. Au contraire, il n'est pas d'homme intempérant qui ne se repente de ses faiblesses. Aussi, l'intempérant n'est-il pas tel tout à fait que pourrait le faire croire la question que nous nous sommes posée plus haut. L'un est incurable, l'autre peut être guéri de son

faut-il traduire : « n'ont pas *assez* réfléchi. » — *Et mélancoliques.* Dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, vers la fin, où sont reproduites ces distinctions, Aristote n'est pas aussi indulgent pour les mélancoliques; loin de les excuser, il les trouve plus coupables que les autres.

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 8.

§ 1. *Comme je l'ai déjà dit.* Plus haut, ch. 7, § 2. — *Plus haut.* Id. ibid. — *L'un est incurable.* Le débauché ; *l'autre peut être guéri.* L'intempérant.

vice. La perversité qui se plaît dans les débauches, ressemble assez à l'hydropisie ou à la phthisie, c'est-à-dire aux maladies chroniques; l'intempérance ressemblerait plutôt à une attaque d'épilepsie. L'une est constante; l'autre n'est pas un vice continuel. En un mot, l'intempérance et le vice proprement dit sont d'un genre tout différent. La perversité, la débauche se cache à elle-même et s'ignore; l'intempérance ne peut pas s'ignorer. § 2. Parmi ces gens-là, les moins mauvais sont peut-être encore ceux qui sortent d'eux-mêmes par la violence de leurs passions; ils valent mieux que ceux qui ont leur raison et ne savent pas s'y tenir. Ces derniers en effet se laissent vaincre par une passion qui pourtant est bien moins forte, et ils ne sont pas surpris par elle sans y avoir réfléchi, comme les autres le sont. L'intempérant ressemble beaucoup aux gens qui s'enivrent en un instant avec très-peu de vin, et en en prenant moins que la plupart des autres hommes.

§ 3. On voit donc que l'intempérance n'est pas précisément la perversité. Mais en un certain sens elle se confond peut-être avec elle. En effet, si l'intempérance est contre la volonté de celui qui s'y livre, et si la perversité est au contraire le résultat d'une volonté réfléchie, l'intempérance et la perversité ont des conséquences, qui dans la pratique sont tout à fait pareilles. C'est le mot de Démodocus contre les Milésiens : « Les Milésiens, disait-il, ne sont pas fous; mais ils agissent comme des fous. »

§ 2. *Ces derniers en effet.* Ce sont les intempérants, qui entendent la voix de la raison, et qui ne la suivent pas. — *Qui s'enivrent en un instant.* Comparaison qui est très-juste, si elle n'est pas d'ailleurs très-relevée.

§ 3. *La perversité.* Que plus haut Aristote appelait la débauche. — *Dé-*

Et de même, les intempérants ne sont pas précisément pervers et injustes, et pourtant ils commettent des actes pervers. § 4. L'un est ainsi fait qu'il poursuit les plaisirs des sens excessifs et contraires à la droite raison, sans être du tout convaincu qu'il fait bien, tandis que l'autre a cette conviction, parce qu'il est organisé pour ne rechercher que les plaisirs. L'un peut donc être aisément ramené, l'autre ne pourra jamais l'être ; car la vertu et le vice ont cette différence, que celui-ci détruit le principe moral, et celle-là le développe et le conserve. En fait d'action, le principe qui fait agir est le but final qu'on poursuit, comme dans les mathématiques les principes sont les hypothèses qu'on a d'abord admises. Ce n'est pas le raisonnement qui, dans ce dernier cas, nous enseigne les principes. Ce n'est pas lui non plus qui nous les enseigne dans la conduite de la vie; mais c'est la vertu, soit que la nature nous l'ait donnée, soit que nous l'ayons acquise par l'habitude, qui enseigne à bien juger le principe de tous nos actes. Celui qui sait le bien discerner est l'homme sage et sobre; le débauché est celui qui fait tout le contraire. § 5. Il y a tel homme qui peut, sous l'influence d'une passion, sortir de toutes les bornes contre les ordres de la droite raison; la passion le domine assez pour qu'il ne se conduise plus suivant les règles de la raison parfaite. Mais elle ne le domine pas assez aveuglément pour qu'il se laisse persuader par elle qu'il est bon

*modocus.* Personnage peu connu, dont il reste quelques épigrammes dans l'Anthologie.

§ 4. *L'un.* L'intempérant; *l'autre.* Le débauché.

§ 5. *Il y a tel homme.* C'est peut-être insister beaucoup sur une question, qui est assez simple et qui d'ailleurs peut sembler épuisée après tous les développements qui précèdent.

de poursuivre sans frein les plaisirs qui l'entraînent. C'est là précisément l'intempérant, qui est moins dégradé que le débauché; il n'est pas absolument pervers; car ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, le principe, subsiste encore et survit en lui. L'autre, qui est le caractère tout opposé, est resté dans son état naturel, et il n'en est pas sorti même dans l'égarement de la passion.

On peut donc, d'après ce qui précède, conclure évidemment que la disposition morale de l'intempérant est encore bonne, et que celle du débauché est complètement mauvaise.

## CHAPITRE IX.

L'homme tempérant n'obéit qu'à la droite raison. — L'entêtement a quelques rapports avec la domination de soi-même : motifs ordinaires de l'entêtement. Du changement d'opinion; on peut n'avoir aussi pour changer d'opinions que de louables motifs; exemple de Néoptolème. — La tempérance se trouve entre l'insensibilité, qui repousse les plaisirs les plus permis, et la débauche, qui a perdu toute domination de soi. — Rapports de la tempérance à la sobriété; leurs différences.

§ 1. Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore. L'homme tempérant et maître de soi, est-il celui

*Ch. IX.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 9.

§ 1. *Voici d'autres questions.* J'ai ajouté ceci. Voir plus haut, ch. 2, § 1, la suite des questions que se proposait de traiter Aristote, dans ce livre. — *Tempérant et maître de*

qui obéit à une raison quelconque, et persévère dans la résolution qu'il a prise, quelle que soit cette résolution? Ou bien est-ce seulement l'homme qui obéit à la droite raison? D'un autre côté, l'intempérant est-il celui qui ne s'en tient pas à la résolution quelconque qu'il a prise, ou au raisonnement quelconque qu'il a fait? Ou bien est-ce seulement celui qui s'en tient à une raison fausse, et à une résolution qui n'est pas la bonne, ainsi que je l'ai avancé plus haut? Ou plutôt ne faut-il pas dire que l'homme tempérant est celui qui accidentellement peut bien s'en tenir à une raison quelconque, mais qui essentiellement ne s'en tient qu'à la vraie raison, et à la droite volonté qui seule le doit conduire? L'intempérant n'est-il pas celui qui ne sait pas s'en tenir fermement à la raison véritable, et à la saine résolution? § 2. Expliquons-nous. Quand on préfère ou quand on poursuit une chose en vue d'une autre chose, on poursuit et l'on préfère cette dernière chose essentiellement pour elle-même, tandis qu'on ne recherche la première qu'accidentellement et d'une manière indirecte. Essentiellement, en soi, exprime ici l'idée d'absolu, de telle sorte qu'il est possible que ce soit relativement à une raison quelconque que l'un persiste et que l'autre ne persiste pas; mais absolument parlant, c'est en définitive et uniquement la raison vraie que l'un suit et dont l'autre s'écarte.

§ 3. On rencontre des gens qui tiennent fermement à leur opinion et qu'on appelle des entêtés, comme des

*soi*. Paraphrase du mot unique du texte. — *Je l'ai avancé plus haut*. A la fin du chapitre précédent. La question d'ailleurs que se pose ici Aristote peut sembler assez subtile, et après tous les développements antérieurs, on n'en voit pas l'utilité.

§ 3. *Qu'on appelle des entêtés*. Je

esprits qui ne se laissent persuader que difficilement et dont on ne peut qu'à grand'peine changer les convictions. Ce caractère a bien quelques traits de ressemblance avec celui de l'homme tempérant, qui est toujours maître de lui, comme le prodigue a du rapport avec le libéral, et le téméraire, avec le courageux. Mais ils diffèrent pourtant à bien des égards. L'un, et c'est le tempérant, ne se laisse pas aller à changer d'avis sous la seule influence de la passion ou du désir. Mais s'il y a lieu de le faire dans l'occasion, l'homme tempérant, qui sait se dominer, ne demande pas mieux que de changer d'opinion. L'autre au contraire, et c'est l'entêté, ne se laisse pas gagner par la raison, parce que souvent les entêtés ne sont préoccupés que de leurs désirs, et ne sont conduits que par les opinions qui leur plaisent. § 4. En général, les entêtés sont les gens prévenus de quelqu'opinion personnelle, les ignorants, et les gens grossiers. On tient à sa propre opinion par les liens du plaisir et de la peine ; on est tout joyeux de son triomphe, quand les arguments d'autrui ne parviennent pas à vous faire changer de sentiment ; et l'on est tout peiné si votre avis est rejeté, comme les décrets qui ne sont pas sanctionnés par le peuple. Aussi, les gens entêtés ont-ils plus de rapport avec l'intempérant qui ne se sait dominer, qu'avec le tempérant qui est toujours maître de lui-même. Il y a des cas où l'on peut renoncer à la pensée qu'on avait eue d'abord, sans que ce soit l'effet d'une faiblesse et d'une intempérance qui fait

n'ai pu trouver de mot plus exact pour rendre celui dont se sert Aristote. Mais il n'y a point assez de ressemblance entre l'entêtement et la tempérance pour qu'il y ait lieu de les comparer. Le portrait de l'entêté est d'ailleurs très-fidèle, tel que le représente ici Aristote.

perdre la domination de soi. Tel est Néoptolème dans le Philoctète de Sophocle; c'est bien encore le plaisir, si l'on veut, qui le pousse à ne pas tenir à sa première résolution; mais c'est un noble plaisir, puisqu'il était louable à lui de dire la vérité, malgré les conseils d'Ulysse, qui lui avait persuadé de faire un mensonge. Ainsi, par cela seul qu'on agit sous l'influence du plaisir, on ne peut pas dire qu'on soit débauché, vicieux, et intempérant; on ne l'est que si le plaisir qui vous entraîne, a quelque chose de honteux.

§ 5. Puis donc qu'il se peut aussi qu'on recherche moins qu'il ne le faut les plaisirs du corps, et que dans cette réserve excessive on peut également manquer aux règles de la raison, l'homme vraiment tempérant, qui se maîtrise toujours, représentera le caractère intermédiaire entre celui que je viens d'indiquer et l'intempérant. Si l'intempérant n'obéit pas à la raison, c'est qu'il a quelque chose de plus qu'il ne faut; l'autre au contraire a quelque chose de moins, tandis que l'homme vraiment tempérant reste toujours fidèle à la raison, et ne change jamais sous une autre influence. Mais puisque la tempérance est une louable qualité, il faut, ce semble, que les deux qualités contraires soient blâmables; et c'est en effet ainsi qu'on les juge l'une et l'autre d'ordinaire. § 6. Seulement, comme l'une ne se montre que chez bien peu de gens,

§ 4. *Dans le Philoctète de Sophocle,* V. 965 et suiv. Aristote a déjà cité plus haut cet exemple. Voir ch. 2, § 7. — *Sous l'influence du plaisir.* Comme agit Néoptolème.

§ 5. *Puis donc qu'il se peut...* Ces idées ne se suivent pas bien; et une transition eût été nécessaire. — *Celui que je viens d'indiquer.* Celui qui pousse l'abstinence beaucoup trop loin.

§ 6. *Comme l'une... Bien peu de*

et ne s'y montre que rarement, il en résulte que, de même que la sobriété paraît être seule l'opposé de la débauche, de même aussi la tempérance toute seule paraît être l'opposé de l'intempérance. § 7. D'un autre côté, comme bien souvent les choses ne sont dénommées que d'après la ressemblance qu'elles ont entr'elles, on a dit, par assimilation à la tempérance ordinaire, la tempérance du sage ; mais ce n'est qu'une similitude apparente. Il est vrai que l'homme tempérant est incapable de jamais faire quoique ce soit contre la raison, par l'entraînement des plaisirs corporels, et que c'est aussi la vertu de l'homme vraiment sage. Mais il y a cette différence entr'eux que l'un a des désirs vicieux et que l'autre n'en a pas ; l'un est ainsi fait qu'il ne saurait éprouver de plaisirs contre la raison, tandis que l'autre peut ressentir un plaisir de ce genre, sans toutefois se laisser entraîner. § 8. C'est encore de cette façon que l'intempérant et le débauché se ressemblent, bien qu'ils soient différents à plusieurs égards ; car tous les deux ils poursuivent les plaisirs du corps ; mais l'un s'y livre en pensant qu'il faut s'y livrer, et l'autre en pensant qu'il ne le faut pas.

*gens.* C'est l'abstinence excessive.

§ 7. *L'un a des désirs vicieux.* C'est l'intempérant, qui cède parfois à ses mauvais désirs, et parfois y résiste.

§ 8. *C'est encore de cette façon.* Répétition nouvelle de ce qui a été dit plusieurs fois déjà dans tout ce qui précède.

## CHAPITRE X.

La prudence et l'intempérance sont incompatibles. — Nouveau portrait de l'intempérant. — L'intempérance naturelle est plus difficile à guérir que l'intempérance résultant de l'habitude. — Résumé des théories sur l'intempérance.

§ 1. Il ne se peut pas qu'un même homme soit à la fois prudent et intempérant; car, ainsi qu'on l'a démontré, l'homme prudent est en même temps de mœurs irréprochables. § 2. Pour être vraiment prudent, il ne faut pas seulement savoir ce qu'on doit faire; il faut de plus agir et pratiquer. Mais l'intempérant est loin d'agir avec prudence, quoique d'ailleurs rien ne s'oppose à ce que l'on soit fort habile tout en étant intempérant. Ce qui fait que certaines gens peuvent paraître prudents, tout intempérants qu'ils sont, c'est que l'habileté ne diffère de la prudence que de la façon qui a été expliquée dans nos précédentes études, où nous avons fait voir que, si elles se rapprochent sous le rapport de l'intelligence et du raisonnement, elles sont moralement différentes par les motifs qui les déterminent l'une et l'autre. § 3. L'intempérant ne peut pas non plus être regardé comme un homme qui sait

*Ch. X.* Gr. Morale, livre II, ch. 8; Morale à Eudème, livre VI, ch. 10.

§ 1. *Prudent et intempérant.* Question indiquée plus haut, à la fin du ch. 1, § 7. — *Ainsi qu'on l'a démontré.* Voir plus haut, livre VI, ch. 4, § 7.

§ 2. *Dans nos précédentes études.* Livre VI, ch. 10, § 9.

§ 3. *L'intempérant ne peut pas non plus.* Ce nouveau portrait de

au juste et qui voit nettement ce qu'il fait; c'est plutôt comme un homme qui dort ou qui est pris de vin. Il fait certainement acte de volonté, parce qu'il sait dans une certaine mesure ce qu'il fait et pourquoi il le fait; néanmoins ce n'est pas un être corrompu; car sa volonté est bornée. Par conséquent, il faut dire de lui qu'il est à moitié vicieux et qu'il n'est pas absolument coupable et injuste, puisqu'il ne cherche à tromper personne. En effet, parmi les intempérants de différentes nuances, on peut observer que l'un n'a pas la force de se tenir aux projets qu'il a conçus, et que l'autre d'un caractère mélancolique n'en forme même pas du tout. Au fond, l'intempérant ne ressemble pas mal à un État où l'on décrète bien tout ce qu'il faut décréter, et qui a d'excellentes lois, mais qui n'en applique aucune, selon le mot fort plaisant d'Anaxandride :

« Ainsi le veut l'Etat, qui fort peu songe aux lois. »

Quant à l'homme vraiment vicieux, il ressemble au contraire à l'État qui applique ses lois, mais dont les lois sont détestables.

§ 4. L'intempérance et la tempérance s'entendent toujours des actes qui dépassent les limites où restent habituellement la plupart des hommes. Le tempérant se tient

l'intempérant ne fait guère que reproduire ce qui a été dit antérieurement. Il y a cependant quelques traits dont Aristote n'a pas encore fait usage. — *D'un caractère mélancolique.* Plus haut, à la fin du ch. 7, § 8, Aristote semblait classer les tempéraments mélancoliques parmi les natures ardentes et vives. — *Mais qui n'en applique aucune.* Observation spirituelle et juste. — *Anaxandride.* Poète du temps d'Aristote, qu'il cite plusieurs fois dans le 3e livre de la Rhétorique, ch. 10, 11 et 12. — *L'homme vraiment vicieux.* C'est le débauché.

au delà, l'intempérant est en deçà de la puissance qu'ont la plupart des hommes de dominer leurs passions. Ces intempérances des caractères mélancoliques sont plus faciles à guérir que les intempérances de ces caractères qui ont la volonté d'obéir à la raison, mais qui ne savent pas lui obéir avec constance. Parmi les intempérants, ceux qui ne le sont que par habitude guérissent plus aisément que ceux qui le sont par tempérament; car l'habitude est plus facile à changer que la nature. Mais c'est là aussi ce qui fait que l'habitude est si difficile à perdre; elle ressemble à la nature, comme le disait Evénus :

« Le goût, mon cher ami, quand trop longtemps il dure,
« Peut bien finir en nous par être la nature. »

§ 5. En résumé, nous avons expliqué ce que sont la tempérance et l'intempérance, la fermeté et la mollesse; et nous avons fait voir quels sont les rapports de ces dispositions les unes à l'égard des autres.

§ 4. *Evénus.* Ce vers est cité encore dans la Morale à Eudème; y voir la note livre II, ch. 7, § 4. Dans le Phèdre, p. 100 de la traduction de M. Cousin, Platon nomme un Evénus parmi les Sophistes. Il est nommé encore dans l'Apologie, p. 69, et dans le Phédon, p. 191.

§ 5. *En résumé.* Ce résumé comprend tout ce qui a été dit dans le Livre septième, et il semble que ce livre devait finir ici.

## CHAPITRE XI.

Il importe au philosophe qui étudie la science politique, de connaître à fond la nature du plaisir et de la douleur. — Le plaisir est-il un bien? Est-il le bien suprême? Arguments en sens divers sur cette question. — Des espèces et des causes du plaisir. Réponse aux diverses objections faites contre le plaisir. Le sage fuit les plaisirs qui ne sont pas des plaisirs absolument, et qui sont accompagnés d'un mélange de douleur.

### § 1. Quand on veut traiter philosophiquement la science

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre II, ch. 9; Morale à Eudème, livre VI, ch. 11.

§ 1. *Quand on veut traiter.* C'est un sujet tout nouveau qui commence ici, et qui se continue jusqu'à la fin du livre. Il ne tient pas à ce qui précède, et il ne tiendra pas davantage à ce qui suit. De plus, Aristote traite encore longuement du plaisir, et en fait la théorie au début du livre X. Il a donc semblé assez probable à quelques savants que la discussion qui va remplir trois chapitres, est une sorte de hors-d'œuvre, et qu'elle n'appartient point au cadre qu'Aristote s'est tracé dans la Morale à Nicomaque. D'autres ont cru que ces trois chapitres sont les ouvrages spéciaux sur le plaisir, dont parle Diogène Laërce dans son catalogue, livre V, ch. 22 et 24, p. 116 de l'édition de Firmin Didot. Il faut ajouter que, dans la Grande Morale, l'ordre des discussions est le même, et qu'après la théorie de l'intempérance vient celle du plaisir, en un seul chapitre. Je ne parle pas de la Morale à Eudème, qui reproduit textuellement ce septième livre. On verra par la Dissertation préliminaire que cette répétition de la théorie du plaisir dans les livres VII et X, est un des arguments les plus forts dont s'appuie le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. Fritzsch, pour attribuer ce livre VII, ainsi que le précédent, à Eudème et non point à Aristote. De la Morale à Eudème, ces deux livres seraient passés dans la Morale à Nicomaque. Casaubon et Schleiermacher avaient déjà proposé cette hypothèse, pour la discussion spéciale sur le plaisir. — *La*

politique, on doit étudier profondément la nature du plaisir et de la douleur; car c'est le philosophe politique qui marque le but supérieur, où, fixant toujours nos regards, nous pouvons dire de chaque chose d'une manière absolue qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise. § 2. A un autre point de vue, il n'est pas moins nécessaire d'étudier ces grands sujets, puisque nous avons reconnu que les fondements de la vertu et du vice sont les plaisirs et les peines. Cela est si vrai que, dans le langage ordinaire, on ne sépare presque jamais le bonheur du plaisir; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui exprime la félicité dérive de celui qui exprime la joie.

§ 3. Parmi les opinions diverses sur cette matière, il en est une qui soutient que le plaisir ne peut jamais être un bien, ni en soi, ni même indirectement, et que le bien et le plaisir ne sont pas du tout la même chose. D'autres pensent, au contraire, qu'il y a quelques plaisirs qui peuvent être des biens, mais que la plupart des plaisirs sont

*science politique.* Qu'Aristote met au-dessus de la Morale. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9. — *Le philosophe politique.* Le rôle qu'Aristote prête au politique appartient bien plutôt au moraliste. Id., ibid. Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 2.

§ 2. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, livre II, ch. 11, § 1. — *Voilà pourquoi dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte pour faire comprendre dans notre langue le rapprochement qu'Aristote veut établir dans la sienne. Du reste, l'étymologie qu'il donne est tout à fait arbitraire et fausse, comme celles de Platon dans le Cratyle. Schleiermacher la juge avec raison peu digne d'Aristote, Mémoire sur les ouvrages moraux d'Aristote, p. 334, Œuvres complètes, 3e partie, tome III.

§ 3. *Il en est une qui soutient.* C'est le système de l'École Cynique, adopté plus tard par les Stoïciens. — *Quelques plaisirs qui peuvent être des biens.* On pourrait reconnaître dans cette théorie celle de Platon, ainsi que dans la suivante. A côté de ces trois écoles, Aristote a dédaigné sans doute de citer l'École Cyré-

mauvais. Enfin, une troisième théorie soutient que, quand bien même tous les plaisirs seraient des biens, le plaisir néanmoins ne saurait jamais être le bien suprême.

§ 4. En général, on peut dire du plaisir qu'il n'est pas un bien, parce que tout plaisir est un phénomène sensible qui se développe pour arriver à un certain état naturel; et qu'aucune génération, aucun phénomène qui se produit, n'est homogène à la fin vers laquelle il tend. Par exemple, jamais la construction de la maison ne peut être confondue avec la maison elle-même. D'un autre côté, l'homme tempérant et sobre fuit les plaisirs; l'homme prudent ne recherche même que l'absence de la douleur, et non pas précisément le plaisir. Ajoutez que les plaisirs nous empêchent de penser et de réfléchir; et qu'ils nous en empêchent d'autant plus qu'ils sont plus vifs, comme les plaisirs de l'amour. Et qui pourrait en effet penser à quelque chose dans ces moments-là? En outre, il n'y a pas d'art possible du plaisir, tandis que tout bien est le produit d'un art régulier. Enfin, les enfants et les animaux recherchent aussi le plaisir. § 5. Ce qui prouve bien, dit-on encore, que tous les plaisirs ne sont pas bons, c'est qu'il

naïque, dont Aristippe fut le fondateur, et qu'a plus tard développée Épicure.

§ 4. *En général, on peut dire.* Cette première objection contre le plaisir est toute métaphysique. Le plaisir est un simple phénomène, transitoire et relatif; donc il ne peut être un bien. — *Un phénomène sensible.* C'est-à-dire, qu'éprouvent les êtres doués de la sensibilité. — *D'un autre côté.* Seconde objection. — *Ajoutez que les plaisirs.* Troisième objection. — *En outre.* Quatrième objection. — *Enfin.* Cinquième objection. Aristote répondra surtout à la première.

§ 5. *Dit-on encore.* J'ai ajouté ces mots pour bien montrer qu'Aristote continue l'exposition des objections, et qu'il ne parle point encore ici en son nom.

en est de honteux. Il en est que tout le monde condamne, il en est même qui sont nuisibles à celui qui les goûte ; et plus d'un plaisir peut nous causer des maladies.

§ 6. Ainsi donc, le plaisir n'est pas le bien suprême ; il n'est pas une fin, il n'est qu'un phénomène, une simple génération. Telles sont à peu près toutes les théories émises sur ce sujet.

§ 7. Mais il n'en résulte pas du tout que le plaisir ne saurait être, pour ces motifs, ni un bien, ni même le bien suprême. Et en voici des preuves. D'abord, le bien pouvant se prendre dans deux sens très-différents et pouvant être ou absolu ou relatif, c'est-à-dire sous certain rapport, il s'en suit que la nature du plaisir et les qualités qui le procurent, ainsi que le mouvement qu'il produit et les causes qui l'engendrent, doivent présenter des différences non moins nombreuses. Parmi les plaisirs qui paraissent mauvais, les uns sont mauvais absolument ; les autres ne le sont que relativement à tel ou tel individu, tandis qu'ils sont acceptables pour tel autre. Il en est qui ne sont pas même acceptables complétement pour tel individu, mais qui ne le sont que dans tel moment et pour quelques courts instants, bien qu'en soi ils ne doivent pas être recherchés. Il en est encore d'autres qui ne sont pas véritablement des plaisirs, et qui n'en ont que l'apparence. Ce sont tous les plaisirs qui sont accompagnés d'une douleur, et qui n'ont pour but que la guérison de certains

§ 6. *Toutes les théories.* Et toutes les objections contre le plaisir.

§ 7. *Mais il n'en résulte pas du tout.* Aristote semble prendre parti pour le plaisir et le défendre contre les attaques dont il est l'objet. — *Non moins nombreuses.* C'est-à-dire que le plaisir peut être absolu ou relatif ; mais de plus, il peut avoir tous les caractères qui sont énumérés

maux, comme, par exemple, les plaisirs des malades. § 8. Il faut de plus distinguer dans le bien, d'une part l'acte même, le fait même du bien ; et de l'autre, la disposition qui fait qu'on le ressent. Les plaisirs qui nous remettent dans notre état naturel, ne sont des plaisirs qu'indirectement, bien qu'on soutienne que l'acte propre du plaisir consiste dans les désirs que produisent une disposition et une nature à demi-souffrantes. Toutefois, il est des plaisirs dans lesquels la peine et le désir ne sont pour rien ; et tels sont, par exemple, les actes de pensée contemplative, où notre nature certainement ne souffre d'aucun besoin. La preuve c'est qu'on ne ressent pas le même plaisir, quand la nature se satisfait en s'assouvissant et quand elle est dans son assiette. Ainsi, quand elle a son assiette régulière, les plaisirs que nous éprouvons sont des plaisirs absolument

ensuite. — *Les plaisirs des malades.* Qui prennent et subisssent avec joie les remèdes douloureux qui doivent guérir leurs maux.

§ 8. *Il faut de plus distinguer.* La distinction, quoiqu'un peu subtile, est juste cependant; et l'on peut en effet séparer le plaisir en soi, de la disposition qui fait qu'on le ressent. Si c'est la satisfaction d'un besoin qui nous le fait goûter, le plaisir n'est pas pur, puisque le besoin implique une idée de douleur. Il est vrai que notre nature est remise dans son état normal ; mais si elle doit y rentrer, c'est qu'elle en était sortie. Il y a d'autres plaisirs au contraire qui sont purs ; et ce sont ceux de la pensée, où il n'y a nul mélange de besoin. — *Bien qu'on soutienne.* Cette nuance n'est pas dans le texte; mais elle me semble indispensable, parce qu'autrement ce passage serait inintelligible et contradictoire. On peut croire qu'Aristote a en vue ici la théorie du Philèbe, p. 352, 390 de la traduction de M. Cousin, ainsi que le remarque M. Zell. Ce passage a beaucoup embarrassé les commentateurs; la petite correction que je propose le rendrait assez clair; mais il est vrai qu'elle ne s'appuie sur aucune autorité. — *Ne souffre d'aucun besoin.* Peut-être ceci n'est-il pas très-exact; et la curiosité de l'esprit qui le porte à l'étude et à la contemplation, peut être aussi considérée comme un besoin. C'est la pensée d'Aristote lui-même, à ce qu'il semble au début de

parlant. Quand elle assouvit un besoin, nous pouvons prendre pour des plaisirs les choses les plus contraires au plaisir ; et alors, par exemple, on goûte avec plaisir les choses les plus acides et les plus amères, bien qu'elles ne soient bonnes cependant ni de leur nature, ni absolument. Ce ne sont donc pas non plus de vrais plaisirs que ces choses nous procurent ; car les rapports que soutiennent entr'elles les choses agréables, sont aussi les rapports des plaisirs qu'elles produisent en nous.

§ 9. De plus, il n'est pas du tout nécessaire qu'il y ait quelque chose de supérieur au plaisir, en ce sens où l'on soutient quelquefois que, dans les choses, la fin est supérieure à leur génération ; car tous les plaisirs ne sont pas des générations. Tous ne sont pas même accompagnés de génération ; mais ils sont bien plutôt acte et fin tout ensemble. Ils n'ont pas lieu, parce que certaines choses se produisent autour de nous, mais bien parce que nous-même nous en faisons un certain usage. La fin d'ailleurs n'est pas pour tous les plaisirs quelque chose de différent des plaisirs mêmes ; la fin diffère seulement dans les plaisirs qui ne servent qu'à compléter et à finir la nature. § 10. Ainsi donc, on a tort de prétendre que le plaisir est une génération sensible, une production de certains phé-

la Métaphysique. — *Sont des plaisirs absolument parlant.* Ceci semble confirmer la correction que j'ai introduite plus haut.

§ 9. *En ce sens où l'on soutient.* Nouvelle critique de la théorie du Philèbe, p. 426, 429 et suiv., ibid. — *Tous les plaisirs ne sont pas des générations.* La pensée d'Aristote serait plus claire, s'il citait spécialement certains plaisirs.

§ 10. *On a tort de prétendre.* C'est toujours la théorie du Philèbe qu'attaque Aristote. Voir les passages du Philèbe que je viens d'indiquer. — *Une production de certains phénomènes.* Paraphrase du mot précédent. Je ne crois pas d'ailleurs que

nomènes que nos sens peuvent éprouver. Il faudrait dire plutôt que le plaisir est l'acte d'une qualité conforme à la nature; et au lieu de l'appeler sensible, on ferait mieux de l'appeler une génération à laquelle rien ne fait obstacle. Si le plaisir nous semble être une sorte de génération, c'est qu'il est bon, à proprement parler; et l'acte d'une chose nous fait l'effet d'une génération, bien qu'il soit tout autre chose.

§ 11. Mais soutenir que les plaisirs sont mauvais, parce qu'il en est réellement quelques-uns qui peuvent altérer la santé, c'est absolument comme si l'on prétendait que certaines choses qui sont bonnes pour la santé, sont mauvaises pour gagner de l'argent. Sans doute les plaisirs et les remèdes sont, en ce sens, mauvais les uns et les autres; mais cela ne veut pas dire qu'ils le soient réellement, puisqu'en effet la pensée elle-même et la contemplation peuvent nuire parfois à la santé.

§ 12. Le plaisir ne gêne pas non plus, comme on le prétend, l'exercice de la raison. Et en général le plaisir qui vient naturellement de chacune de nos facultés, ne saurait être un obstacle pour aucune d'elles. Ce ne sont

l'expression même de « génération sensible » dont se sert Aristote, se trouve textuellement dans Platon. — *Bien qu'il soit tout autre chose.* Aristote aurait dû indiquer précisément cette autre chose.

§ 11. *Qu'ils le soient réellement.* Cette objection est juste, et parce que quelques plaisirs sont mauvais, quand on les prend mal, il ne s'en suit pas que tous les plaisirs soient mauvais. La considération de la santé est d'ailleurs peu de chose dans ces questions; et le plaisir, en général, la favorise plutôt qu'il ne l'altère; bien entendu qu'il s'agit surtout de la santé du corps.

§ 12. *Comme on le prétend.* Voir le Philèbe, aux divers passages que j'ai indiqués. Voir aussi plus haut, § 4, cette objection, annoncée par Aristote comme une de celles qu'il se propose de réfuter, et qu'il réfute dans ce passage.

que les plaisirs étrangers qui les gênent ; et les plaisirs qui naissent en nous de l'application de l'esprit et de l'étude, loin de nous nuire, ne font que nous rendre plus capables de penser et d'étudier encore mieux.

§ 13. La raison admet fort bien du reste qu'il ne puisse pas y avoir un art du plaisir. Il n'y a pas d'art non plus pour aucun autre acte ; et l'art s'applique uniquement à la puissance, à la faculté qui nous met en état de pouvoir faire quelque chose. Ce qui n'empêche pas que certains arts, l'art de la parfumerie et l'art de la cuisine, par exemple, ne semblent destinés spécialement à procurer du plaisir.

§ 14. Quant aux autres objections qu'on fait au plaisir, à savoir que l'homme sobre le fuit, que l'homme prudent ne recherche qu'une vie exempte de douleur, et enfin que les enfants et les animaux poursuivent aussi le plaisir, toutes ces objections recevront ici une même solution. Il suffira de se rappeler qu'on a dit plus haut comment les plaisirs sont bons en général et absolument parlant, et comment tous les plaisirs ne le sont pas. Or

§ 12. *Les plaisirs étrangers.* Ou excessifs, sans être étrangers. —*Loin de nuire.* Aristote vient de dire tout-à-l'heure, que parfois, ces plaisirs même peuvent nuire à la santé ; il n'en est pas moins vrai que, pris dans une juste mesure, ils fortifient l'esprit loin de l'affaiblir.

§ 13. *A la faculté qui nous met en état.* Paraphrase du mot précédent.

§ 14. *Quant aux autres objections.* Indiquées plus haut, au début du chapitre, § 3. — On peut trouver que toute cette réfutation des théories contre le plaisir est bien obscure et bien embarrassée. Le Philèbe méritait une discussion plus approfondie, et surtout plus claire. Mais en général, Aristote expose mieux ses propres idées qu'il ne réfute celles des autres. En résumé, il se montre partisan du plaisir, plus peut-être qu'il ne convient à un disciple de Platon, bien qu'il n'aille pas jusqu'à en faire le bien suprême. Voir la Dissertation et la Préface.

ce sont ces derniers précisément que recherchent les enfants et les animaux. C'est l'absence des peines causées par ces mêmes plaisirs que recherche l'homme prudent et sage, c'est-à-dire qu'il fuit toujours ces plaisirs qu'accompagnent nécessairement le désir et la douleur, en d'autres termes, les plaisirs du corps; il fuit tous les excès de ces plaisirs, où le débauché se livre à sa débauche. L'homme sage et sobre fuit ces plaisirs dangereux, parce qu'il a aussi ses plaisirs que la sagesse seule peut goûter.

## CHAPITRE XII.

Opinions communes sur la douleur et le plaisir que l'on confond avec le mal et le bien : erreur de Speusippe. — Rapports du plaisir et du bonheur; dangers d'une excessive prospérité. Le bonheur est le développement complet de toutes nos facultés; et l'activité est elle-même un réel plaisir.

§ 1. D'ailleurs, je conviens avec tout le monde que la douleur est un mal et qu'il faut la fuir. Tantôt elle est un mal absolu, tantôt elle n'est qu'un mal relatif, parce qu'elle nous fait obstacle en certaines choses. Or, le contraire de ce qui doit être fui en tant qu'il est à fuir et qu'il est un mal, c'est le bien. Il faut donc nécessairement que le plaisir soit un bien d'une certaine espèce. Mais la solu-

*Ch. XII.* Gr. Morale, livre II, ch. 9; Morale à Eudème, livre VI, ch. 12.

§ 1. *D'une certaine espèce.* Restriction très-utile, et qui empêche qu'on ne confonde le système d'A-

tion de ce problème n'est pas celle qu'en donnait Speusippe, quand il prétendait que le plus grand terme étant tout à la fois le contraire du plus petit et de l'égal, il en est ainsi du plaisir qui a deux contraires : la douleur, et ensuite ce qui n'est ni douleur ni plaisir. Car Speusippe ne va pas sans doute jusqu'à dire que le plaisir soit une sorte de mal. § 2. Mais il est très-possible qu'il y ait un certain plaisir qui soit le bien suprême, quoi qu'il y ait plus d'un plaisir qui soit mauvais, de même qu'il peut y avoir aussi une science qui soit la science suprême, bien qu'il y en ait quelques-unes qui soient mauvaises. Peut-être même les actes de chacune de nos facultés devant se développer sans entraves, le bonheur doit-il être nécessairement l'acte de toutes les facultés réunies, ou du moins l'acte de l'une d'entr'elles; et que cette activité soit pour l'homme le plus désirable des biens, du moment que rien ne la gêne ni ne l'arrête. Or, voilà précisément le plaisir; et par suite, un certain plaisir pourrait être le bien suprême, s'il était le plaisir absolu, quoique d'ailleurs beaucoup de plaisirs soient mauvais. § 3. C'est là ce qui

ristote avec les déplorables systèmes qui ont suivi. — *Speusippe.* Neveu et successeur de Platon. — *Une sorte de mal.* Il semble que Speusippe va jusque là. Ainsi, il place au milieu l'indifférence, c'est-à-dire ce qui n'est ni bien ni mal; puis il place aux deux extrêmes comme contraires, la douleur, d'une part; et le plaisir, de l'autre.

§ 2. *Un certain plaisir qui soit le bien suprême.* En ce sens alors, le plaisir sera le bien suprême, ce qu'Aristote avait d'abord paru contester. Ce passage est un de ceux sur lesquels on s'appuie pour attribuer ce septième livre à Eudème, et le refuser à Aristote. Une scholie ancienne qu'on croit d'Aspasius, en tire un argument formel pour soutenir cette opinion. Voir la Dissertation préliminaire, vers le milieu, et l'édition de la Morale à Eudème par M. Fritzsch, p. 189.

fait que tout le monde croit que la vie heureuse est une vie de plaisir, et qu'on entremêle toujours le plaisir au bonheur. J'avoue même que ce n'est pas sans raison. Il n'y a jamais aucun acte qui soit complet du moment qu'il rencontre un obstacle ; mais le bonheur est quelque chose de complet ; et voilà comment l'homme, pour être vraiment heureux, a besoin des biens du corps et des biens extérieurs, des biens même de la fortune, pour qu'en tout cela aucun obstacle ne vienne l'arrêter. § 4. Mais aller jusqu'à prétendre qu'un homme étendu sur la roue, ou un homme accablé des malheurs les plus terribles, n'en est pas moins heureux, pourvu qu'il soit vertueux, c'est là vraiment, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, soutenir une opinion qui n'a pas le moindre sens. § 5. D'un autre côté, parce que pour le bonheur il est indispensable aussi de joindre à d'autres biens les biens de la fortune, il n'en résulte pas du tout qu'il faille, comme le font certaines gens, confondre le bonheur avec la prospérité ; car il n'en est rien. Une prospérité excessive devient elle aussi un obstacle véritable ; peut-être même alors ne peut-on plus avec raison l'appeler prospérité, et la limite de la prospérité doit être déterminée par ses rapports avec le bonheur. § 6. Si

§ 3. *Tout le monde.* C'est-à-dire le vulgaire, et sans y comprendre les esprits vraiment éclairés sur ces grandes et délicates questions. — *Et des biens extérieurs.* On peut voir la même théorie dans le 1er livre, ch. 8, § 10 ; plus haut, p. 50.

§ 4. *Mais aller jusqu'à prétendre.* Aristote ne dit pas précisément à qui il s'adresse ; mais je crois qu'il veut faire allusion au Gorgias de Platon, p. 259 et 286, traduction de M. Cousin. — *Une opinion qui n'a pas le moindre sens.* Ceci est une réfutation anticipée du Stoïcisme.

§ 5. *Le bonheur avec la prospérité.* Distinction très-juste, et que bien peu de gens savent faire dans la pratique de la vie, parce qu'elle est très-difficile en effet.

tous les êtres, et les animaux et les hommes, recherchent le plaisir, cela pourrait bien prouver que le plaisir est, en un certain sens, le bien suprême :

« Non ; un mot tant de fois des peuples répété
« N'est jamais tout à fait contre la vérité. »

§ 7. Mais comme l'état naturel et le meilleur état des différents êtres ne sont pas les mêmes pour tous, ni en réalité, ni même en apparence, il s'ensuit que tous ne poursuivent pas non plus le même plaisir, bien que tous sans exception poursuivent cependant le plaisir. Peut-être aussi ne poursuivent-ils pas précisément le plaisir qu'ils croient poursuivre, ou qu'ils désigneraient au besoin, s'ils avaient à le nommer ; et peut-être au fond guidés naturellement par cet instinct divin qu'ils ont tous en eux, ne font-ils que rechercher un plaisir identique. Mais les plaisirs du corps ont hérité dans le langage ordinaire de ce nom commun, parce que ce sont eux le plus souvent que goûtent les hommes, et que tous peuvent en avoir leur part. Comme ce sont là les seuls plaisirs qu'en général on connaisse, on s'imagine que ce sont aussi les seuls qui existent. § 8. On voit clairement encore que, si le plaisir et l'acte qui le procure ne sont pas des biens, il ne sera pas

§ 6. *Et les animaux.* Il faut avouer que l'objection n'est pas très-décisive. — *Est en un certain sens.* Malgré cette restriction, l'idée n'en est pas plus juste. Une erreur peut être générale. — *Le bien suprême.* Il faudrait alors plutôt dire : « le bien universel ». — *Non ; un mot...* Ces deux vers sont d'Hésiode, Les Œuvres et les Jours, vers 763, édition de Firmin Didot.

§ 7. *S'ils avaient à le nommer.* J'ai ajouté ces mots qui complètent et qui éclaircissent la pensée. — *Cet instinct divin qu'ils ont tous en eux.* Principe très-grave, qu'Aristote a rarement exprimé d'une manière aussi précise.

possible que l'homme heureux vive avec plaisir. Et en effet comment pourrait-il avoir besoin du plaisir, si le plaisir n'est pas un bien ? Mais se peut-il que l'homme heureux vive en même temps dans la peine ? Et si la peine n'est ni un mal ni un bien, du moment que le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre, alors pourquoi le fuirait-il? Il en résulterait que la vie de l'homme vertueux ne donne pas plus de plaisir que celle d'un autre, si l'on admet que les actes auxquels il se livre, n'en donnent pas non plus davantage.

§ 8. *Ne sont pas des biens.* Dans les théories que critique Aristote, on n'a pas nié absolument que le plaisir pût être un bien ; on a dit au contraire qu'il y avait des plaisirs qui étaient bons ; et ce sont ces plaisirs-là que peut goûter l'homme heureux. — *Dans la peine.* Puisqu'on suppose qu'il ne peut accepter le plaisir, et que le plaisir n'est pas un bien. — *Le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre.* C'est ce qu'il aurait fallu établir d'abord. — *Si l'on admet.* Hypothèse d'ailleurs inadmissible.

## CHAPITRE XIII.

Des plaisirs du corps. Fausses théories sur ce sujet; il ne faut pas proscrire les plaisirs du corps absolument; mais il faut les restreindre dans les limites où ils sont nécessaires. — Cause de l'erreur qui fait prendre les plaisirs du corps pour les seuls plaisirs; ils nous consolent souvent de nos chagrins. La jeunesse. Les tempéraments mélancoliques. — Nature de l'homme qui a besoin de changement. Dieu seul dans sa perfection ne change jamais. Le méchant aime à changer sans cesse. — Fin de la théorie du plaisir.

§ 1. En ce qui concerne les plaisirs du corps, il faut examiner ce qu'ils sont, pour répondre aux gens qui prétendent que certains plaisirs sont fort désirables, par exemple, les plaisirs honnêtes, mais que ce ne sont jamais les plaisirs du corps, ni en général ceux que recherche le débauché. § 2. Dès-lors, comment peut-on soutenir aussi que les douleurs, qui sont contraires à ces plaisirs, sont des maux? Le bien n'est-il plus le contraire du mal? Ou bien, faut-il se restreindre à dire que les plaisirs nécessaires sont bons, en ce sens seulement que ce qui n'est pas

*Ch. XIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 9; Morale à Eudème, livre VI, ch. 13.

§ 1. *Pour répondre aux gens.* On peut croire qu'il s'agit toujours du Philèbe de Platon.

§ 2. *Les douleurs... sont des maux.* Il est certain que, si l'on nie que le plaisir corporel soit un bien, il faudra soutenir aussi que la douleur corporelle n'est pas un mal. C'est cette conséquence paradoxale qu'Aristote veut faire ressortir, et qu'il n'exprime peut-être pas assez nettement. — *Les plaisirs nécessaires.* Ceux qui accompagnent la satisfac-

mauvais est bon? Ou encore faut-il penser qu'ils ne sont bons que jusqu'à un certain point? En effet, dans toutes les dispositions morales, dans tous les mouvements, où il ne peut pas y avoir excès du bien, l'excès du plaisir est également possible. Or, l'excès est possible dans les biens corporels ; et le vice sous ce rapport consiste précisément à rechercher l'excès, et non pas à ne rechercher que les plaisirs absolument nécessaires. Tous les hommes sans exception trouvent une certaine jouissance à manger les aliments, à boire les vins, à se livrer aux actes de l'amour : mais tous ne prennent pas ces plaisirs dans la mesure qu'il faut. Pour la douleur, c'est tout le contraire. On n'en fuit pas seulement l'excès ; on la fuit absolument ; car la douleur n'est pas le contraire de l'excès du plaisir, à moins que quelqu'un ne recherche les excès de douleur, comme d'autres recherchent les excès de plaisir.

§ 3. Mais il ne suffit pas de trouver le vrai ; il faut de plus expliquer la cause de l'erreur. C'est un moyen d'affermir encore la conviction qu'on a ; et quand on voit nettement pourquoi une chose a pu nous paraître vraie, sans l'être cependant, on s'attache avec d'autant plus de force à la vérité qu'on a découverte. C'est là ce qui doit nous engager à rechercher comment il se fait que les plaisirs du corps semblent plus désirables que tous les autres.

§ 4. Le premier motif, c'est que le propre du plaisir

tion des besoins naturels. — *Que jusqu'à un certain point.* C'est là le vrai. — *Comme d'autres recherchent...* Paraphrase du texte, qui est très-concis et très-obscur.

§ 3. *Il faut de plus expliquer la cause de l'erreur.* Principe très-utile, et qu'on pourrait très-souvent appliquer avec grand profit. La question que se pose Aristote est fort intéressante ; mais on peut trouver qu'elle n'est pas très-bien résolue.

§ 4. *Le premier motif.* Ce premier motif est très-clairement indiqué : on

c'est de bannir la douleur, et que souvent dans la douleur excessive on recherche, comme moyen de guérison, un plaisir non moins excessif, qui n'est en général que celui du corps. Mais ce sont là des remèdes violents, et ce qui fait qu'on les prend avec tant d'ardeur, c'est qu'ils semblent de nature à effacer les émotions contraires. Ce n'est pas pour cela que le plaisir corporel nous semble davantage être un bien; et l'on a toujours deux motifs de le condamner, ainsi qu'on l'a déjà dit. Le premier, c'est que les actes même du plaisir ainsi compris n'appartiennent qu'à une nature dégradée, soit qu'ils résultent du fait de l'organisation et de la naissance, comme les plaisirs de la brute, soit qu'ils résultent de l'habitude, comme les plaisirs des hommes corrompus. Le second motif, c'est que les remèdes annoncent toujours un besoin dont on souffre, et qu'il vaut toujours mieux être que de devenir. Or, ces plaisirs n'ont guère lieu que quand ceux qui les goûtent cherchent à recouvrer leur état naturel; et ainsi, ils ne sont bons qu'indirectement. § 5. En outre, ces plaisirs ne sont recherchés, à cause de leur vivacité même, que par

recherche les plaisirs du corps pour faire diversion à la douleur morale, au chagrin. — *Des remèdes violents.* Si la douleur est vive, il faut pour la chasser des plaisirs non moins vifs; et l'ébranlement qu'ils causent est toujours fâcheux. — *Ainsi qu'on l'a déjà dit.* Voir plus haut, ch. II, § 4, où du reste cette pensée est plutôt impliquée qu'elle n'est formellement exprimée. — *Le premier... Le second.* Digression où se perd la pensée primitive. — *A recouvrer leur état naturel.* C'est-à-dire, à dissiper le mal qui les agite et à retrouver le calme qu'ils ont perdu. — *Ils ne sont bons qu'indirectement.* Parce qu'ils n'ont pour objet que de guérir la douleur.

§ 5. *En outre.* Aristote revient à son sujet; mais ce second argument est assez obscur; et au fond il ne semble qu'une répétition. Si l'on croit que les plaisirs du corps sont les plus désirables de tous, c'est qu'on est incapable d'en apprécier

ceux qui ne sauraient en apprécier d'autres; et c'est, on peut dire, se préparer à l'avance des soifs insatiables. Quand ces plaisirs n'ont pas des conséquences fâcheuses, on n'est pas blâmable de les prendre ; mais s'ils deviennent nuisibles, c'est un tort de les pousser aussi loin ; et ce qui l'explique, c'est que ceux qui s'y abandonnent n'ont point d'autres jouissances à se donner. Quant à cet état neutre qui n'est ni le plaisir ni la peine, il devient naturellement bientôt pour la plupart des hommes un état réel de souffrance ; car l'être animé se fatigue sans cesse, comme le prouve de reste l'étude de la nature, et l'on y démontre que même la simple sensation de voir et d'entendre est une fatigue, que l'habitude seule, comme on l'a dit, nous rend supportable. § 6. Le développement et la croissance du corps durant la jeunesse nous mettent dans un état assez voisin de celui où sont les gens ivres ; et la jeunesse pourtant est pleine de bonheur et de plaisir. Mais les hommes qui sont d'une nature mélancolique, ont toujours, par leur organisation même, besoin de remèdes qui les guérissent. Leur corps est continuellement rongé par l'âcreté de leur constitution ; ils sont toujours dans la plus violente excitation : et pour eux, le plaisir chasse la douleur, qu'il y

d'autres que ceux-là — *Des soifs insatiables.* J'ai ajouté ce dernier mot qui complète la pensée. Aristote veut dire que les plaisirs du corps ne peuvent jamais satisfaire pleinement ceux qui les goûtent. — *Comme on l'a dit.* Il serait difficile de dire précisément à qui s'adresse cette vague indication.

§ 6. *Durant la jeunesse.* Autre motif qui fait qu'on prend si vivement les plaisirs du corps ; mais ce nouvel argument n'est pas non plus assez développé. — *Mais les hommes.* Digression qui ne laisse pas achever la pensée. — *Chasse la douleur.* Ceci semble une répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, au début de cette discussion. Cette observation est d'ailleurs profondément vraie.

soit directement contraire, ou que ce soit un plaisir quelconque, pourvu seulement que ce soit un plaisir violent. C'est là ce qui fait que les hommes de ce tempérament deviennent souvent débauchés et vicieux.

§ 7. Au contraire, les plaisirs qui ne sont pas accompagnés de quelque douleur, ne sont jamais excessifs. Ce sont des plaisirs qui sont vraiment agréables par leur nature même, et non pas accidentellement. J'entends par plaisirs accidentels ceux qu'on prend comme remèdes à certains maux; et c'est uniquement parce qu'ils nous guérissent, en donnant une certaine activité à la partie restée saine de notre organisation, qu'ils nous paraissent agréables. Mais les choses réellement agréables par leur propre nature sont celles qui produisent en nous l'activité d'une nature demeurée complétement saine.

§ 8. Si d'ailleurs il n'y a rien au monde qui puisse toujours également nous plaire, c'est que notre nature n'est pas simple, et qu'il y a de plus en elle quelqu'autre élément, qui nous rend sans cesse périssables. Aussi, quand l'une des deux parties de notre être fait un acte quelconque, on dirait que pour l'autre nature qui est en nous, cet acte est contre nature; et quand il y a égalité entre les deux, l'acte accompli ne nous paraît ni pénible ni agréable. § 9. S'il y avait un être dont la nature fût par-

§ 7. *Au contraire, les plaisirs....* Aristote abandonne le sujet qu'il se proposait d'éclaircir et passe à un autre. — *Ne sont jamais excessifs.* Les plaisirs du corps, tout mélangés qu'ils sont, peuvent aussi être modérés. — *Leur propre nature... D'une nature.* Cette répétition est dans le texte.

§ 8. *Si d'ailleurs.* Pensée profonde, et qui est une conséquence des doctrines platoniciennes sur la nature de l'homme et sa dualité.

§ 9. *S'il y avait un être.* Voir le

faitement simple, le même acte serait toujours pour lui la source du plaisir le plus parfait. Voilà comment Dieu jouit éternellement d'un plaisir unique et absolu, parce que l'acte n'est pas seulement dans le mouvement; il est aussi dans l'immobilité et dans l'inertie ; et le plaisir est plus aussi dans le repos que dans le mouvement. Si le changement, comme le dit le poète, a pour l'homme des charmes incomparables, ce n'est que l'effet d'une imperfection en nous. De même que l'homme, le méchant aime à changer sans cesse ; et notre nature a besoin de changement, parce qu'elle n'est ni simple ni pure.

§ 10. Je finis ici ce que nous avions à dire de la tempérance et de l'intempérance, du plaisir et de la douleur. Après avoir expliqué la nature de chacune de ces affections, et fait voir comment les unes sont des biens, et les autres, des maux, il ne nous reste plus qu'à parler aussi de l'amitié.

douzième livre de la Métaphysique, ch. 7, p. 200 de la traduction de M. Cousin, 2e édition. — *Comme dit le poète.* Euripide, Oreste vers 234, édit. de Firmin Didot. Cette sentence d'Euripide est répétée dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 1, § 9. — *Le méchant aime à changer sans cesse.* Observation très-juste ; c'est que le méchant n'est jamais dans le bien, et qu'il s'agite sans cesse dans le mal.

§ 10. *Je finis ici... Du plaisir.* Aristote consacre cependant encore de longues discussions à la théorie du plaisir. Le dixième livre en est presque rempli. Voir le début de ce dernier livre; voir aussi la Dissertation préliminaire.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME.

# LIVRE VIII.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

## CHAPITRE PREMIER.

De l'amitié. Ses caractères généraux; elle est nécessaire à la vie de l'homme; son importance individuelle ; son importance politique. — L'amitié est aussi honorable que nécessaire. — Théories diverses sur l'amitié et l'amour. Explications physiques: Euripide, Héraclite, Empédocle. Il ne faut étudier l'amitié et l'amour que dans l'homme.

§ 1. La suite de tout ce qui précède, c'est une théorie de l'amitié, parce que l'amitié est une sorte de vertu, ou du moins, qu'elle est toujours escortée de la vertu. Elle est en outre un des besoins les plus nécessaires de la vie ;

*Ch. I.* Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 1.

§ 1. *L'amitié est une sorte de vertu.* Il est impossible de se faire de l'amitié une idée plus élevée ni plus juste à la fois; et c'est à ce noble titre qu'Aristote admet une théorie de l'amitié dans un ouvrage sur la morale. — *Escortée de la vertu.* On verra plus loin que, pour Aristote, l'amitié véritable est fondée sur la vertu uniquement. — *Un des besoins les plus nécessaires de la vie.* C'est que dans la langue grecque, le mot d'amitié a un sens beaucoup plus étendu que dans la nôtre, et qu'il embrasse, comme la suite le prouvera, tout le cercle des affections humaines, depuis les relations sociales les plus éloignées jusqu'à l'amour. Il faut lire dans Herder une très-belle page sur la *Philia* des Grecs, Idées sur la philosophie de l'histoire, tome II, p. 466 de la traduction française de M. E. Quinet.

personne n'accepterait de vivre sans amis, eût-il d'ailleurs tous les autres biens. Plus on est riche et plus on possède de pouvoir et d'autorité, plus on éprouve, ce semble, le besoin d'avoir des amis autour de soi. A quoi bon en effet toute cette prospérité, si l'on ne peut y joindre la bienfaisance, qui s'exerce surtout et d'une si louable manière à l'égard de ceux qu'on aime? Puis, comment entretenir, comment conserver tant de biens sans amis qui vous y aident? Plus la fortune est considérable, plus elle est exposée. § 2. Les amis, tout le monde en convient, sont le seul asyle où nous puissions nous réfugier dans la misère et dans les revers de tous genres. Quand nous sommes jeunes, nous demandons à l'amitié de nous éviter des fautes par ses conseils ; quand nous sommes devenus vieux, nous lui demandons ses soins et son secours pour suppléer à notre activité, où la faiblesse de l'âge amène tant de défaillances ; enfin, quand nous sommes dans toute notre force, nous recourons à elle pour accomplir des actions d'éclat.

« Deux braves compagnons, quand ils marchent ensemble, »

sont bien autrement capables de penser et d'agir.

§ 3. J'ajoute, que par une loi de la nature, l'amour paraît être un sentiment inné dans le cœur de l'être qui engendre à l'égard de l'être qu'il a engendré ; et ce sentiment existe non-seulement parmi les hommes : il existe aussi dans les oiseaux et dans la plupart des animaux, qui s'aiment mutuellement, quand ils sont de même espèce.

§ 2. *Deux braves compagnons.* C'est le langage de Diomède parlant de lui et d'Ulysse, Iliade, chant X, vers 224.

Mais il se manifeste principalement entre les hommes, et nous accordons nos louanges à ceux qu'on appelle philanthropes, ou amis des hommes. Quiconque a fait de grands voyages a pu voir combien l'homme est partout à l'homme un être sympathique et ami. § 4. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et que les législateurs s'en occupent avec plus de sollicitude encore que de la justice. La concorde des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié; et c'est la concorde avant tout que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité. Quand les hommes s'aiment entr'eux, il n'est plus besoin de justice. Mais ils ont beau être justes, ils ont encore besoin de l'amitié; et ce qu'il y a sans contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui s'inspire de la bienveillance et de l'affection. § 5. Non-seulement l'amitié est nécessaire; mais de plus elle est belle et honorable. Nous louons ceux qui aiment leurs amis, parce que l'affection qu'on rend à ses amis nous paraît un des plus nobles sentiments que notre cœur puisse

§ 3. *Philanthropes, ou amis des hommes.* J'ai paraphrasé le mot grec, tout connu qu'il est, pour faire saisir la ressemblance étymologique. — *Quiconque a fait de grands voyages.* Il faut se rappeler qu'au temps d'Aristote, les longs voyages étaient aussi rares qu'ils étaient difficiles.

§ 4. *Le lien des États.* Ceci est tout à fait d'accord avec ce grand principe si souvent exprimé dans la Politique, que l'homme est un être essentiellement sociable. Mais quand Aristote parle ici d'amitié, il faut entendre qu'il s'agit de l'affection et de l'union des citoyens entr'eux. — *La concorde des citoyens.* Est une sorte d'amitié sociale. — *Quand les hommes s'aiment entr'eux.* Admirables doctrines, qui semblent devancer déjà le christianisme, et qu'Aristote emprunte aux enseignements de son maître. Voir la Politique, livre II, ch. 1, § 16, p. 58 de ma traduction. 2e édition, et ch. 2, § 8, p. 63. ibid. Voir aussi le Banquet de Platon,

ressentir. Il y a même bien des gens qui pensent qu'on peut confondre le titre d'homme vertueux avec le titre d'homme aimant.

§ 6. On a élevé bien des questions sur l'amitié. Les uns ont prétendu qu'elle consiste en une certaine ressemblance, et que les êtres qui se ressemblent sont amis, et de là sont venus ces proverbes : « Le semblable cherche le semblable. Le geai cherche les geais ; » et tant d'autres qui ont le même sens. Dans une opinion tout opposée, on soutient au contraire que les gens qui se ressemblent sont opposés entr'eux, comme de vrais potiers, qui se détestent toujours mutuellement. Il y a même des théories qui veulent donner à l'amitié une origine plus haute et plus rapprochée des phénomènes naturels. Ainsi, Euripide nous dit que « la terre desséchée aime la pluie, et » que le ciel éclatant aime, quand il est plein de pluie, à se » précipiter sur la terre. » De son côté, Héraclite prétend que « le rebelle, l'opposé est seul utile, que la plus belle » harmonie ne sort que des contrastes et des différences, » et que tout dans l'univers est né de la discorde. » Il en est d'autres, parmi lesquels on peut citer Empédocle, qui

p. 288, traduction de M. Cousin, et la République, livre III, p. 187, ibid.

§ 5. *Il y a même bien des gens.* Je ne sais à quel philosophe précisément Aristote veut faire allusion. L'idée d'ailleurs n'est pas très-juste.

§ 6. *Les uns ont prétendu.* Il est probable que cette indication s'adresse à Platon, qui a cité plusieurs fois ce proverbe : dans le Banquet, p. 283, traduction de M. Cousin; dans les Lois, livre IV, p. 234 ; dans le Lysis, p. 58, ibid. — *Comme de vrais potiers.* Allusion au vers d'Hésiode si souvent cité, les Œuvres et les Jours, vers 25, édition de Firmin Didot. — *Ainsi Euripide.* On ne sait à quelle pièce d'Euripide appartiennent ces fragments. Voir l'édition de Firmin Didot, p. 826, frag. 839. — *Héraclite.* Le témoignage d'Aristote est le plus ancien sur cette doctrine d'Héraclite. — *Empédocle.*

se placent à un point de vue tout contraire, et qui soutiennent, comme nous le disions tout à l'heure, que le semblable recherche le semblable.

§ 7. Laissons de côté, parmi ces diverses questions, celles qui sont toutes physiques; car elles sont étrangères au sujet que nous étudions ici. Mais examinons toutes celles qui se rapportent directement à l'homme, et qui tendent à rendre compte de son moral et de ses passions. Voici, par exemple, des questions que nous pourrons discuter : l'amitié peut-elle exister chez tous les hommes sans exception? Ou bien, quand les hommes sont vicieux, ne sont-ils pas incapables de pratiquer l'amitié? N'y a-t-il qu'une seule espèce d'amitié? En peut-on distinguer plusieurs? A notre avis, quand on soutient qu'il n'y en a qu'une seule, qui varie simplement du plus au moins, on ne s'appuie pas sur une preuve très-solide, puisque même les choses qui sont d'un genre différent, sont susceptibles aussi de plus et de moins. Mais c'est là un sujet dont nous avons antérieurement traité.

Héraclite et Euripide sont cités, comme ici, dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, et dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 1.

§ 7. *Elles sont étrangères.* Et elles appartiennent à la Physique ou à la Métaphysique. — *Directement à l'homme.* On se rappelle que dès le début de son ouvrage, Aristote a voulu lui donner une direction toute pratique. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 7. — *Antérieurement traité.* Voir livre II, ch. 6, § 5. Le commentateur grec, Eustrate, ou Aspasius, croit qu'Aristote veut parler ici de discussions antérieures qu'on ne retrouve plus dans la Morale à Nicomaque; mais il n'indique pas précisément ces discussions. Il est possible certainement que cette citation d'Aristote se rapporte à d'autres ouvrages que la Morale.

## CHAPITRE II.

De l'objet de l'amitié. Le bien, le plaisir et l'intérêt, sont les trois seules causes qui peuvent provoquer l'amitié.—Du goût que l'on éprouve pour les choses inanimées. — Bienveillance réciproque mais ignorée. Pour être vraiment amis, il faut se connaître et savoir directement le bien qu'on se veut l'un à l'autre.

§ 1. Toutes les questions que nous venons de poser seront bien vite éclaircies pour nous, du moment que nous connaîtrons ce qu'est l'objet propre de l'amitié, l'objet digne d'être aimé. Évidemment tout ne peut pas être aimé; on n'aime que l'objet aimable, c'est-à-dire, ou le bien, ou l'agréable, ou l'utile. Mais comme l'utile n'est guère que ce qui procure ou un bien ou un plaisir, il en résulte que le bon et l'agréable, en tant que buts derniers que l'on se propose en aimant, peuvent passer pour les deux seules choses auxquelles s'adresse l'amour. § 2. Mais ici se présente une question : est-ce le bien absolu, le vrai bien qu'aiment les hommes? Ou aiment-ils seule-

*Ch. II.* Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Le bien, ou l'agréable, ou l'utile.* Voir plus haut, livre II, ch. 3, § 7, cette distinction déjà posée. — *Le bon et l'agréable.* En d'autres termes, le bien et le plaisir. Cette élimination de l'utile ou de l'intérêt n'est peut-être pas très-juste; et dans toute sa théorie de l'amitié, Aristote admettra toujours les trois termes au lieu de les réduire à deux.

§ 2. *Ces deux choses en effet.* C'est qu'alors on confond le bon pour nous avec l'intérêt. Le bien ne change pas; il est bon d'une manière absolue et bon aussi pour l'individu.

ment ce qui est bien pour eux? Ces deux choses en effet peuvent n'être pas toujours d'accord. Même question aussi pour l'agréable, pour le plaisir. De plus, chacun de nous semble aimer ce qui est bien pour lui; et l'on pourrait dire d'une manière absolue, à ce qu'il semble, que le bien étant l'objet aimable, l'objet qui est aimé, chacun n'aime que ce qui est bon pour chacun. J'ajoute que l'homme n'aime pas même ce qui est réellement bon pour lui, mais ce qui lui paraît être bon. Ceci du reste ne ferait aucune différence sérieuse; et nous dirions volontiers que l'objet aimable est celui qui nous paraît être bon pour nous.

§ 3. Il y a donc trois causes qui font qu'on aime. Mais on n'appliquera jamais le nom d'amitié à l'amour ou au goût qu'on a parfois pour les choses inanimées; car il est trop clair qu'il ne peut y avoir en elles un retour d'affection, pas plus qu'on ne peut leur vouloir du bien. Quelle plaisanterie, par exemple, que de vouloir du bien à du vin qu'on boit! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on souhaite que le vin se conserve, afin qu'on puisse le boire quand on veut. Pour un ami au contraire, on dit qu'il faut lui vouloir du bien uniquement pour lui-même; et l'on appelle bienveillants les cœurs qui veulent ainsi le bien d'un autre, quand même ils ne seraient pas payés de retour par celui qu'ils aiment. La bienveillance, quand elle est réciproque,

— *Le bien est l'objet aimable.* Ceci semblerait résulter du principe posé au début de cet ouvrage, que l'homme n'agit jamais qu'en vue du bien. Voir plus haut, livre I, ch. 1. — *Aucune différence sérieuse.* Aristote a raison; et même en parlant du bien absolu, on peut toujours dire que l'homme ne poursuit que ce qui lui paraît bon.

§ 3. *Il y a donc trois causes.* Bien que tout à l'heure Aristote les ait réduites à deux. — *A l'amour ou au goût.* J'ai ajouté ces derniers mots comme explication et paraphrase. — *La bienveillance quand elle est réci-*

doit être regardée comme de l'amitié. § 4. Mais ne faut-il pas ajouter que, pour être vraiment de l'amitié, cette bienveillance ne doit pas rester ignorée de ceux qui en sont l'objet? Ainsi, il arrive souvent qu'on est bienveillant pour des gens qu'on n'a jamais vus ; mais on suppose qu'ils sont honnêtes, ou qu'ils peuvent nous être utiles ; et alors le sentiment est à peu près le même que si déjà un de ces inconnus vous rendait l'affection que vous éprouvez pour lui. Voilà donc des gens qui certainement sont bienveillants les uns envers les autres. Mais comment pourrait-on donner le titre d'amis à des gens qui ne connaissent pas leurs dispositions réciproques? Il faut donc, pour que ce soient de véritables amis, qu'ils aient les uns pour les autres des sentiments de bienveillance, qu'ils se veuillent du bien, et qu'ils n'ignorent pas le bien qu'ils se veulent mutuellement, à l'un des titres dont nous venons de parler.

*proque.* C'est une condition indispensable pour qu'il y ait réelle amitié.

§ 4. *Ne doit pas rester ignorée.* Autre condition aussi nécessaire.

## CHAPITRE III.

L'amitié revêt la nuance des motifs qui l'inspirent ; elle est comme eux de trois espèces : d'intérêt, de plaisir et de vertu. — Fragilité des deux premières espèces d'amitié ; les vieillards n'aiment guère que par intérêt ; et les jeunes gens, par plaisir. Amitiés passagères de la jeunesse. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus solide. Mais elle est la plus rare ; elle ne se forme qu'avec le temps, et elle doit être égale de part et d'autre.

§ 1. Les motifs d'affection sont de différentes espèces, je le répète ; et par conséquent, les amours et les amitiés qu'ils causent doivent différer également. Ainsi, il y a trois espèces d'amitié qui répondent en nombre égal aux trois motifs d'affection ; et pour chacune d'elles, il doit y avoir réciprocité d'un amour qui ne reste caché ni à l'un ni à l'autre de ceux qui l'éprouvent. Les gens qui s'aiment se veulent mutuellement du bien, dans le sens même du motif par lequel ils s'aiment. Par exemple, les gens qui s'aiment pour l'intérêt, pour l'utilité dont ils sont l'un à l'autre, s'aiment non pas précisément pour eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils tirent quelque bien et quelque profit de leurs rapports mutuels. Il en est de même encore de ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir.

*Ch. III.* Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3.

§ 1. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour indiquer qu'en effet ceci est une répétition, dont Aristote du reste ne paraît pas s'occuper. — *Réciprocité d'un amour.* Comme il a

S'ils aiment les gens de mœurs aussi faciles, ce n'est pas à cause du caractère même de ces gens; mais c'est uniquement à cause des plaisirs que ces personnes leur procurent. § 2. Par conséquent, quand on aime par intérêt, et pour l'utilité, on ne recherche au fond que son bien personnel. Quand on aime par le motif du plaisir, on ne recherche réellement que ce plaisir même. Des deux sens, on n'aime pas celui qu'on aime pour ce qu'il est réellement; on l'aime simplement en tant qu'il est utile et agréable. Ces amitiés-là ne sont donc que des amitiés indirectes et accidentelles ; car ce n'est pas parce que l'homme aimé est doué de telles qualités qu'on l'aime, quelles que soient d'ailleurs ces qualités ; on ne l'aime que pour le profit qu'il procure, ici, de quelque bien que l'on convoite, et là, du plaisir qu'on veut goûter.

§ 3. Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément, parce que ces amis prétendus ne demeurent pas longtemps semblables à eux-mêmes. Du moment que ces amis là ne sont plus ni utiles ni agréables, on cesse bien vite de les aimer. L'utile, l'intérêt n'a rien de fixe ; et il varie d'un moment à l'autre de la façon la plus complète. Le motif qui les rendait amis venant à disparaître, l'amitié disparaît aussi rapidement, avec la seule cause qui l'avait formée.

été dit dans le chapitre précédent.

§ 2. *Indirectes et accidentelles.* Le texte n'a qu'un seul mot au lieu de deux.

§ 3. *Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément.* Ce sont les plus ordinaires. Mais au fond ce ne sont pas de véritables amitiés; ce sont plutôt des liaisons. — *L'intérêt n'a rien de fixe.* Observation pleine de justesse, dont on a fait depuis Aristote bien souvent usage pour réfuter la morale de l'intérêt. On voit qu'il la répudie énergiquement.

§ 4. L'amitié ainsi entendue semble se rencontrer surtout dans les gens âgés ; la vieillesse ne recherche plus ce qui est agréable, elle recherche exclusivement ce qui est utile. C'est là aussi le défaut de ces hommes dans toute la force de l'âge, et de ces jeunes gens qui ne poursuivent déjà que leur intérêt personnel. Les amis de cette sorte ne sont pas du tout d'humeur à vivre habituellement ensemble. Loin de là, ils ne se sont même pas toujours agréables l'un à l'autre, et ils n'éprouvent aucun besoin de commerce hors des instants où ils doivent réciproquement satisfaire leur intérêt. Ils ne se plaisent que tout juste autant qu'ils ont l'espérance de tirer mutuellement l'un de l'autre quelque avantage. C'est dans cette classe de liaison qu'on peut ranger aussi l'hospitalité. § 5. Le plaisir seul semble inspirer les amitiés des jeunes gens ; ils ne vivent que dans la passion, et ils poursuivent surtout le plaisir, et même le plaisir du moment. Avec le progrès des années, les plaisirs changent et deviennent tout autres. Aussi, les jeunes gens forment-ils très-vite et cessent-ils non moins vite leurs liaisons. L'amitié tombe avec le plaisir qui l'avait fait naître ; et le changement de ce plaisir est bien rapide. Les jeunes gens sont portés à l'amour ; et l'amour le plus souvent ne se produit que

§ 4. *La vieillesse ne recherche plus.* Il faut rapprocher ce qu'Aristote dit ici de la vieillesse et de la jeunesse, sous le rapport des liaisons d'amitié, du portrait qu'il a fait de ces deux âges dans la Rhétorique, livre II, ch. 12 et 13. M. Villemain a traduit admirablement ces morceaux dans ses Souvenirs contemporains d'Histoire et de Littérature, p. 393. Voir la Revue des deux Mondes, livraison du 15 janvier 1853. — *C'est dans cette classe de liaisons.* Je crains que ceci ne soit une glose de commentateur peu intelligent, qui se sera glissée dans le texte. L'hospitalité n'a rien à faire ici.

§ 5. *Ils ne vivent que dans la*

sous l'empire de la passion et du plaisir. Voilà pourquoi ils aiment si vite, et cessent également si vite d'aimer; ils changent vingt fois de goûts dans un même jour. Mais ils n'en veulent pas moins passer tous les jours et vivre à jamais avec ce qu'ils aiment ; car c'est ainsi que se produit et se comprend l'amitié dans la jeunesse.

§ 6. L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux, et qui se ressemblent par leur vertu ; car ceux-là se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils sont bons; et j'ajoute qu'ils sont bons par eux-mêmes. Ceux qui ne veulent du bien à leurs amis que pour ces nobles motifs sont les amis par excellence. C'est par eux-mêmes, par leur propre nature, et non pas accidentellement, qu'ils sont dans cette heureuse disposition. De là vient que l'amitié de ces cœurs généreux subsiste aussi longtemps qu'ils restent bons et vertueux eux-mêmes ; or, la vertu est une chose solide et durable. Chacun des deux amis est bon absolument en soi, et il est bon également pour son ami; car les bons sont à la fois et absolument bons et utiles en outre les uns aux autres. On peut ajouter de même qu'ils se sont mutuellement agréables, et cela se comprend sans peine. Si les bons sont agréables absolument, et s'ils sont agréables aussi les uns aux autres, c'est que les actes qui nous sont propres, ainsi que les actes qui ressemblent

*passion*. Voir la Rhétorique, livre II, ch. 12, p. 1389, a, 3, édition de Berlin.

§ 6. *L'amitié parfaite*. C'est dire au fond la seule amitié digne de ce nom. — *Bons par eux-mêmes*. Et non pas seulement par le profit ou le plaisir qu'ils procurent. — *Et non pas accidentellement*. Même remarque. — *Ils se sont mutuellement agréables*. Voilà pourquoi une longue amitié entre deux hommes est toujours le signe d'un véritable mérite de part et d'autre.

aux nôtres, nous causent toujours du plaisir, et que les actions des gens vertueux ou sont vertueuses aussi, ou du moins sont pareilles entr'elles. § 7. Une amitié de cet ordre est durable, comme on peut aisément le concevoir, puisqu'elle réunit toutes les conditions qui doivent se trouver entre les vrais amis. Ainsi, toute amitié se forme en vue de quelque avantage ou en vue du plaisir, soit absolument, soit du moins pour celui qui aime ; et de plus, elle ne se forme qu'à la condition d'une certaine ressemblance. Or, toutes ces circonstances se rencontrent essentiellement pour le cas que nous indiquons ici : dans cette amitié là, il y a la ressemblance en même temps que le reste, c'est-à-dire que, de part et d'autre, on est absolument bon et de plus absolument agréable. Il n'est donc rien au monde de plus aimable ; et c'est dans les personnes de ce mérite que se trouve le plus souvent l'amitié, et qu'elle y est la plus parfaite. § 8. Il est tout simple d'ailleurs que des amitiés aussi nobles soient fort rares, parce qu'il y a bien peu de gens de ce caractère. Pour former ces liens, il faut de plus du temps et de l'habitude. Le proverbe a raison, et l'on ne peut guère se connaître mutuellement, « avant d'avoir mangé ensemble les bois-» seaux de sel » dont il parle. On ne peut non plus s'accepter, on ne peut être amis, avant de s'être montrés dignes d'affection l'un à l'autre, et avant qu'une confiance réciproque ne se soit établie. § 9. Quand on se fait mutuellement de si rapides amitiés, on veut bien sans doute

§ 7. *Le plus souvent l'amitié.* Entendue dans son vrai sens.

§ 8. *Soient fort rares.* Comme la vertu elle-même. — *Du temps et de l'habitude.* Observation très-pratique, et qu'on oublie trop souvent dans la vie, où les liaisons sont en général rapides et légères.

être amis ; mais on ne l'est pas, et on ne le devient véritablement qu'à la condition d'être dignes d'amitié et de le bien savoir de part et d'autre. La volonté d'être amis peut être rapide ; mais l'amitié ne l'est point. Quant à elle, elle n'est complète que par le concours du temps et de toutes les autres circonstances que nous avons indiquées ; et c'est aussi grâce à tous ces rapports qu'elle devient égale et semblable des deux parts, condition qui doit encore se rencontrer entre de vrais amis.

## CHAPITRE IV.

Comparaison des trois espèces d'amitiés — Les amitiés par intérêt ne durent qu'autant que l'intérêt lui-même ; les amitiés par plaisir passent en général avec l'âge ; l'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié ; elle seule résiste à la calomnie. — Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celle-là sous certains rapports.

§ 1. L'amitié qui se forme par le plaisir a quelque chose qui ressemble à l'amitié parfaite ; car les bons se plaisent aussi les uns aux autres. On peut dire même que celle qui se forme par une vue d'intérêt et d'utilité, n'est pas sans rapport avec l'amitié par vertu, puisque les bons

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Se plaisent les uns aux autres.* Par leur vertu même et par l'estime mutuelle qu'ils s'inspirent, tandis que, dans les liaisons de plaisir dont parle Aristote un peu plus

se sont mutuellement utiles. Ce qui peut surtout faire durer les amitiés fondées sur le plaisir et l'intérêt, c'est quand une égalité complète s'établit de l'un à l'autre des amis, par exemple, pour le plaisir. Mais la liaison ne s'affermit pas seulement par ce motif ; elle peut s'affermir encore parce que les deux personnes puisent cette égalité qui les rapproche à la même source, comme cela se passe entre gens qui sont tous deux de bonne société, et non comme entre l'amant et celui qu'il aime. Car ceux qui s'aiment à ce dernier titre n'ont pas tous les deux les mêmes plaisirs ; l'un se plaisant à aimer, l'autre, à recevoir les soins de son amant. Quand l'âge de la beauté vient à passer, parfois l'amitié passe ; celui-ci n'a plus de plaisir à voir son ancien ami ; celui-là n'en a plus à recevoir ses soins. Beaucoup cependant restent liés encore, quand les habitudes se conviennent, s'ils ont contracté dans ce long commerce une affection mutuelle pour leurs caractères. § 2. Quant à ceux qui ne cherchent pas un échange de plaisirs dans leurs liaisons amoureuses, mais qui n'y voient que l'intérêt, ils sont à la fois moins amis et le restent moins longtemps. Les gens qui ne sont amis que par pur intérêt, cessent de l'être avec l'intérêt même qui les avait rapprochés ; ils n'étaient pas véritablement

bas, les amis ne se plaisent que par leurs vices. — *De bonne société.* Et l'on pourrait ajouter « de bonnes mœurs », comme la suite le prouve. — *Entre l'amant et celui qu'il aime.* Ces liaisons repoussantes ne devraient pas figurer dans une théorie de l'amitié ; mais Aristote se conforme aux opinions de son temps, tout en blâmant ces infamies. — *Quand l'âge de la beauté...* Il faut faut voir dans le Phèdre de Platon, p. 71 de la traduction de M. Cousin, des détails tout à fait analogues ; je crois qu'Aristote se les rappelait en écrivant ce passage.

amis l'un de l'autre ; ils ne l'étaient que du profit qu'ils pouvaient faire.

§ 3. Ainsi donc, le plaisir et l'intérêt peuvent faire que des méchants soient amis les uns des autres ; ils peuvent faire aussi que des gens honnêtes soient amis de gens vicieux, et que des hommes qui ne sont ni l'un ni l'autre, deviennent les amis des uns ou des autres indifféremment. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les bons sont les seuls qui deviennent amis pour leurs amis eux-mêmes ; car les méchants ne s'aiment pas entr'eux, à moins qu'ils n'y trouvent quelque profit.

§ 4. Il y a plus ; l'amitié seule des bons est inaccessible à la calomnie, parce qu'on ne peut aisément en croire les assertions de personne contre un homme qu'on a pendant longtemps éprouvé. Ces cœurs-là se fient pleinement l'un à l'autre ; ils n'ont jamais songé à se faire le moindre tort, et ils ont toutes les autres qualités profondément estimables qui se trouvent dans la véritable amitié, tandis que rien n'empêche que les amitiés d'une autre espèce ne reçoivent ces fâcheuses atteintes.

§ 5. Puisque dans le langage ordinaire, on appelle amis

§ 3. *Que des méchants soient amis.* Avec les restrictions qu'Aristote vient de dire, au fond, ce ne sont pas là des amis ; ils sont simplement rapprochés par une liaison plus ou moins durable. Voir un peu plus bas. — *Qui ne sont ni l'un ni l'autre.* C'est-à-dire, qui ne sont ni précisément honnêtes ni précisément vicieux, et qui sont dans cet état trop ordinaire d'une moralité équivoque.

§ 4. *Inaccessible à la calomnie.* C'est un des caractères essentiels de la véritable amitié, tandis que les autres se laissent si aisément troubler par les faux rapports et les accusations mensongères.

§ 5. *Puisque dans le langage ordinaire.* On voit qu'Aristote, tout en acceptant le langage reçu, le juge néanmoins ; et qu'il ne s'y méprend pas. Il n'y a pour lui, comme pour la

ceux mêmes qui ne le sont que par intérêt, comme les États, dont les alliances militaires ne sont jamais faites qu'en vue de l'utilité des contractants ; puisqu'on appelle encore amis ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir, comme s'aiment les enfants, peut-être faut-il que nous aussi nous appellions du nom d'amis ceux qui ne s'aiment que par ces motifs. Mais alors nous aurons le soin de distinguer plusieurs espèces d'amitié. La première et la véritable amitié sera pour nous celle des gens vertueux et bons, qui s'aiment en tant qu'ils sont bons et vertueux. Les autres amitiés ne sont des amitiés que par leur ressemblance avec celle-là. Les gens qui sont amis par ces motifs inférieurs, le deviennent toujours sous l'influence de quelque chose de bon aussi et de quelque chose de semblable entr'eux qui les rapproche ; car le plaisir est un bien aux yeux de ceux qui aiment à le rechercher. § 6. Mais si ces amitiés par intérêt et par plaisir ne lient pas très-étroitement les cœurs, il est rare également qu'elles se rencontrent ensemble dans les mêmes individus, parce qu'en effet, les choses de hasard et d'accident ne se réunissent jamais entr'elles que très-imparfaitement.

§ 7. L'amitié étant donc divisée dans les espèces que nous avons indiquées, il reste que les méchants de-

raisou, qu'une seule espèce d'amitié, celle qui se fonde sur l'estime et la vertu. — *Nous aurons le soin de distinguer.* C'est ce qu'Aristote a déjà fait plus haut, et il parle comme si ces distinctions n'avaient pas été faites. Il y a donc une sorte de désordre et de confusion dans le texte. Il semble que ce passage devrait être reporté plus haut, vers le début de ce chapitre.

§ 6. *Que très-imparfaitement.* Parce que le plaisir et l'intérêt sont aussi changeants et aussi mobiles l'un que l'autre. Voir la même idée, plus haut, ch. 3, § 2.

viennent amis par intérêt ou par plaisir, parce qu'ils n'ont entr'eux que ces points de ressemblance. Les bons au contraire deviennent amis pour eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons. Ceux-là seuls sont donc amis absolument parlant; les autres ne le sont qu'indirectement, et parce qu'ils ressemblent à certains égards aux véritables amis.

## CHAPITRE V.

Il faut pour l'amitié, comme pour la vertu, distinguer la disposition morale, et l'acte lui-même. On peut être très-sincèrement amis sans faire acte d'amitié: effets de l'absence. — Les vieillards et les gens d'un caractère rude et austère sont peu portés à l'amitié. — La vie commune est surtout le but et le signe de la véritable amitié. Eloignement des vieillards et des humoristes pour la vie commune; leur affection peut n'en être pas moins réelle.

§ 1. De même que sous le rapport de la vertu, il faut faire des distinctions, et de même que les uns sont appelés vertueux simplement à cause de la disposition morale où ils sont, et les autres parce qu'ils sont vertueux en acte et en fait, de même aussi pour l'amitié. Les uns

§ 7. *Amis par intérêt ou par plaisir.* C'est là ce qui a fait dire que les méchants ne peuvent être amis, et qu'il n'y a d'amitié réelle que parmi les bons : « Nulla nisi inter bonos amicitia. »

*Ch.* V. Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 1. *Sous le rapport de la vertu.* Voir plus haut, livre II, ch. 1, § 1. — *Vertueux en acte et en fait.* En

jouissent actuellement du plaisir de vivre avec leurs amis et de leur faire du bien; les autres, séparés d'eux soit par un accident, comme les en sépare le sommeil, soit par l'éloignement des lieux, n'agissent pas pour le moment en tant qu'amis; mais ils sont en disposition cependant d'agir avec la plus sincère amitié. C'est qu'en effet la distance des lieux ne détruit pas absolument l'amitié; elle en détruit seulement l'acte, le fait actuel. Il est vrai toutefois que si l'absence est de trop longue durée, elle semble aussi de nature à faire oublier l'amitié. Et de là le proverbe :

« Souvent un long silence a détruit l'amitié. »

§ 2. En général, les vieillards et les gens humoristes semblent médiocrement portés à l'amitié, parce que le sentiment du plaisir a peu de prise sur eux. Or, personne ne va passer ses jours avec quelqu'un qui lui est désagréable, ou qui ne lui fait pas plaisir; et la nature de l'homme, c'est surtout de fuir ce qui lui est pénible et de rechercher ce qui lui plaît. § 3. Quant aux gens qui se font mutuellement un bon accueil, mais qui ne vivent pas habituellement ensemble, on peut les classer plutôt parmi les hommes unis d'une bienveillance réciproque que dans les amis proprement dits. Ce qui caractérise davantage des amis, c'est la vie commune. Quand on est dans le besoin, on désire cette communauté pour l'utilité qu'on y

accomplissant des actes de vertu. — *Souvent un long silence...* Ce vers est peut être emprunté à quelque poète tragique; mais on ne sait pas son nom.

§ 2. *Les gens humoristes.* Peut-être faut-il entendre aussi : « les gens d'un caractère austère. »

§ 3. *C'est la vie commune.* L'une des conditions, si ce n'est de la véri-

trouve; et quand on est dans l'aisance, on la désire pour le bonheur de passer ses jours avec ceux qu'on aime. Il n'est rien qui convienne moins à des amis que l'isolement. Mais on ne saurait vivre ensemble qu'à la condition de se plaire, et d'avoir à peu près les mêmes goûts, accord qui se produit d'ordinaire entre les vrais camarades.

§ 4. L'amitié par excellence est donc celle des gens vertueux. Ne craignons pas de le redire souvent, c'est le bien absolu, c'est le plaisir absolu qui sont vraiment dignes d'être aimés et d'être recherchés par nous. Mais comme pour chacun, c'est ce qu'il possède lui-même qui lui semble mériter son amour, l'homme de bien est tout ensemble pour l'homme de bien aussi agréable qu'il lui est bon. § 5. L'affection ou le goût semble être plutôt un sentiment passager; et l'amitié est une manière d'être constante. L'affection ou le goût peut se prendre tout aussi bien aux choses inanimées. Mais la réciprocité d'amitié n'est jamais que le résultat d'une préférence volontaire, et la préférence tient toujours à une certaine manière d'être morale. Si l'on veut du bien à ceux qu'on aime, c'est uniquement pour eux, c'est-à-dire non point par un sentiment passager, mais par une manière d'être morale que l'on conserve à leur égard. En aimant son ami, on aime son propre bien à soi-même; car l'homme bon et vertueux,

table amitié, au moins de l'amitié complète. — *Entre les vrais camarades.* Il faut entendre surtout : « camarades d'enfance, de plaisirs, de jeux, de devoirs. »

§ 4. *Ne craignons pas de le redire souvent.* Aristote l'a déjà répété en effet plus d'une fois; mais ce principe est assez important pour qu'on puisse aisément excuser ces redites.

§ 5. *L'affection ou le goût.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû mettre le second à cause de ce qui suit sur les choses inanimées. —

quand il est devenu l'ami de quelqu'un, devient un bien pour celui qu'il aime. Ainsi de part et d'autre, on aime son bien personnel; et cependant on fait réciproquement un échange qui est parfaitement égal, soit dans l'intention des deux amis, soit dans l'espèce des services échangés; car l'égalité s'appelle aussi de l'amitié; et toutes ces conditions se rencontrent surtout dans l'amitié des gens de bien. § 6. Si l'amitié se produit moins souvent dans les gens moroses, et dans les vieillards, c'est qu'ils sont d'une humeur plus difficile, et qu'ils trouvent moins de plaisir dans les relations d'un commerce réciproque, qui sont cependant tout à la fois et le résultat et la cause principale de l'amitié. C'est là ce qui fait que les jeunes gens deviennent si promptement amis, tandis que les vieillards ne le deviennent pas. On ne peut pas devenir l'ami de gens qui ne vous plaisent point. On peut faire la même observation pour les humoristes. Mais il est possible que ces gens-là n'aient pas moins de bienveillance les uns pour les autres; ils se veulent réciproquement du bien, et ils se retrouvent toujours, quand il s'agit de services à se rendre. Mais ils ne sont pas précisément amis, parce qu'ils ne vivent pas ensemble et qu'ils ne se plaisent pas entr'eux, conditions qui semblent être surtout indispensables à l'amitié.

*La réciprocité d'amitié.* Il a été établi plus haut, ch. 2, § 4, que la véritable amitié suppose toujours une affection réciproque, connue de part et d'autre par ceux qui l'éprouvent. — *On aime son bien personnel.* Sans mettre d'ailleurs dans sa liaison le moindre égoïsme.

§ 6. *Si l'amitié... Les gens moroses... Les vieillards.* Question indiquée au début du chapitre. — *Ils trouvent moins de plaisir.* Répétition de ce qui a été dit plus haut. — *Il est possible que ces gens-là.* Ils peuvent avoir une affection aussi sincère et aussi vive; seulement, ils la montrent moins, par suite de la sécheresse habituelle de leur cœur.

## CHAPITRE VI.

La véritable amitié ne s'adresse guère qu'à une seule personne. Les liaisons très-nombreuses n'ont rien de profond. — L'amitié par plaisir se rapproche plus de la véritable que l'amitié par intérêt. — Amitiés des gens riches : leurs amis sont très-divers; la véritable amitié est très-rare pour eux. — Résumé sur les deux espèces inférieures d'amitié.

§ 1. Il n'est pas possible qu'on soit aimé de beaucoup de gens d'une amitié parfaite, pas plus qu'il n'est possible d'aimer beaucoup de gens à la fois. La véritable amitié est une sorte d'excès en son genre. C'est une affection qui l'emporte sur toutes les autres, et ne s'adresse par sa nature même qu'à un seul individu; or, il n'est pas très-facile que plusieurs personnes plaisent à la fois si vivement à la même, pas plus peut-être que ce n'est bon. § 2. Il faut aussi s'être éprouvé mutuellement et avoir un parfait accord de caractère, ce qui est toujours fort difficile. Mais on peut bien plaire à une foule de personnes, quand il ne s'agit que d'intérêt ou de plaisir ; car il y a toujours

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 2. — La question du nombre des amis n'est traitée qu'ici; dans les deux autres ouvrages, elle n'est que très-vaguement indiquée.

§ 1. *Il n'est pas possible.* La limitation du nombre des amis résulte nécessairement de la nature même des choses. — *Pas plus peut-être que ce n'est bon.* Une affection ainsi dispersée court trop grand risque de devenir superficielle.

§ 2. *Il faut aussi.* Les arguments que présente Aristote sont fort solides; et ils résultent d'une longue observation. — *Que d'intérêt ou de plaisir.* On peut plaire aussi à beau-

beaucoup de gens disposés à ces liaisons, et les services qu'on échange ainsi peuvent ne durer qu'un instant. § 3. De ces deux espèces d'amitié, celle qui se produit par le plaisir ressemble davantage à l'amitié véritable, quand les conditions qui la font naître sont les mêmes de part et d'autre, et que les deux amis se plaisent l'un à l'autre ou se plaisent aux mêmes amusements. C'est là ce qui forme les amitiés des jeunes gens; car c'est surtout dans celles-là qu'il y a de la libéralité et de la générosité de cœur. Au contraire, l'amitié par intérêt n'est guère digne que de l'âme des marchands.

§ 4. Les gens fortunés n'ont pas besoin de relations utiles; mais il leur faut des relations agréables; et c'est là ce qui fait qu'ils veulent vivre habituellement avec quelques personnes. Comme on ne supporte l'ennui que le moins qu'on peut, et que personne en effet ne supporterait continuellement même le bien, si le bien lui était pénible, les gens riches recherchent des amis agréables. Peut-être pour eux-mêmes vaudrait-il mieux encore qu'ils recherchassent dans leurs amis la vertu à côté de l'agrément; car alors ils réuniraient tout ce qu'il faut à de véritables amis. § 5. Mais quand on est dans une haute position, on a d'ordinaire les amis les plus divers. Les uns sont des amis utiles; les autres, des amis agréables; et comme il est

coup de gens par sa vertu et son mérite, sans qu'on soit d'ailleurs l'ami de tout ce monde.

§ 3. *De ces deux espèces d'amitié.* Digression peu utile, et qui ne fait que répéter ce qui a déjà été dit antérieurement. — *De l'âme des marchands.* Parce que cette amitié n'est en effet qu'une sorte de commerce où chacun cherche de son côté à gagner le plus possible.

§ 4. *Si le bien lui était pénible.* Le bien cesserait alors d'être le bien.

§ 5. *Les amis les plus divers.*

fort rare que les mêmes personnes aient les deux avantages à la fois, les gens opulents ne recherchent guère des amis agréables qui soient en même temps doués de vertu, ni des amis utiles pour faire uniquement de grandes et belles choses. En songeant à leur plaisir, ils ne veulent que des gens aimables et faciles, ou bien des gens habiles toujours prêts à exécuter ce qu'on leur commande.

§ 6. Mais ces qualités d'agrément et de vertu ne se réunissent pas fréquemment dans le même individu. On a bien dit, il est vrai, que l'homme vertueux est à la fois agréable et utile. Mais jamais un si parfait ami ne se lie avec un homme qui le surpasse par sa position, à moins qu'il ne surpasse aussi en vertu cet homme opulent. Autrement, il ne rachète pas son infériorité par une égalité proportionnelle. Mais il n'y a pas souvent d'hommes qui deviennent amis dans ces conditions.

§ 7. Les amitiés dont nous venons de parler sont donc fondées aussi sur l'égalité. Les deux amis se rendent les

Observation très-juste, et qu'il est facile de vérifier dans le cours habituel des choses.

§ 6. *Mais ces qualités.* Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes auparavant. — *A moins qu'il ne surpasse.* Il semble que cette inégalité peut éloigner l'homme riche à son tour au lieu de le rapprocher ; mais si le cœur n'a pas été gâté par la richesse, il est possible que la vertu de l'un compense la fortune de l'autre; et l'amitié, contractée malgré ces obstacles, n'en mérite que plus d'estime des deux côtés, comme Aristote semble le penser, en remarquant combien ces amitiés-là sont rares.

§ 7. *Les amitiés dont nous venons de parler.* C'est-à-dire les deux espèces inférieures d'amitié, par plaisir et par intérêt. Aristote revient ici sans transition à ce sujet qu'il semblait avoir quitté. Il y a probablement quelque désordre dans le texte. Toute la fin de ce chapitre doit d'autant plus paraître déplacée, qu'Aristote reprend dans le chapitre suivant le fil des idées qu'il vient de rompre si brusquement. Voir la Dissertation préliminaire.

mêmes services, et ils sont l'un envers l'autre animés des mêmes intentions; ou du moins, ils échangent entr'eux un avantage contre un autre, et, par exemple, le plaisir pour l'utilité. Mais nous avons dû remarquer aussi que ces amitiés-là sont moins réelles et moins durables. Comme elles ont de la ressemblance et de la dissemblance tout à la fois avec une seule et même chose, c'est-à-dire avec l'amitié par vertu, elles paraissent tour à tour être et ne pas être des amitiés. Par leur ressemblance avec l'amitié de vertu, elles semblent être des amitiés véritables ; l'une a l'agréable, l'autre a l'utile, double avantage qui se trouve aussi dans l'amitié vertueuse. Mais d'autre part, comme celle-ci est inébranlable à la calomnie et durable, tandis que ces deux amitiés inférieures passent vite et qu'elles diffèrent encore sur bien d'autres points, on peut trouver que ce ne sont plus des amitiés, tant elles ont de dissemblance avec l'amitié véritable.

## CHAPITRE VII.

Des amitiés ou affections qui s'attachent à des supérieurs : le père et le fils; le mari et la femme; le magistrat et les citoyens. — Pour que l'amitié naisse et subsiste, il faut que la distance entre les personnes ne soit pas trop grande; rapport des hommes aux Dieux. — Question subtile que cette considération fait soulever.

§ 1. Il y a encore une autre espèce d'amitié qui tient à la supériorité même de l'une des deux personnes qu'elle unit : par exemple, l'amitié du père pour le fils, et en général du plus âgé pour le plus jeune ; du mari pour la femme, et d'un chef quelconque pour un subordonné. Toutes ces affections présentent des différences entr'elles: et ce n'est pas une même affection, par exemple, que celle des parents pour leurs enfants, et celle des chefs pour les sujets. Ce n'est pas même une affection identique que celle du père pour le fils et celle du fils pour le père, ni celle du mari pour la femme et celle de la femme pour le mari. Chacun de ces êtres a sa vertu propre et sa fonction ; et comme les motifs qui excitent leur amour sont différents, leurs affections et leurs amitiés ne sont pas moins diverses. § 2. Ce ne sont donc pas des senti-

*Ch. VII.* Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3 et 4.

§ 1. *L'amitié du père pour le fils.* J'ai conservé le mot d'amitié pour bien marquer la trace des idées grecques sur la Philia ; mais c'est bien plutôt l'amour ou l'affection

ments identiques qui se produisent de part et d'autre ; et il ne faudrait même point chercher à les produire. Quand les enfants rendent à leurs parents ce qu'on doit à ceux qui nous ont donné le jour, et que les parents rendent à leurs fils ce qu'on doit à des enfants, l'affection, l'amitié est entr'eux parfaitement solide ; et elle est tout ce qu'elle doit être. Dans toutes ces affections où existe de l'une des deux parts une certaine supériorité, il faut aussi que le sentiment d'amour soit proportionnel à la position de celui qui l'éprouve. Ainsi par exemple, le supérieur doit être aimé plus vivement qu'il n'aime. Et de même pour l'être qui est le plus utile, ainsi que pour tous ceux qui ont quelque prééminence ; car si l'affection est en rapport avec le mérite de chacun des individus, elle devient une sorte d'égalité, condition essentielle de l'amitié.

§ 3. C'est que l'égalité n'est pas du tout la même chose dans l'ordre de la justice et en amitié. L'égalité qui tient la première place en fait de justice, est celle qui est en rapport avec le mérite des individus ; la seconde est l'égalité qui est en rapport avec la quantité. Dans l'amitié tout au contraire, c'est la quantité qui doit tenir la première place, et le mérite ne vient qu'à la seconde. § 4. C'est ce qu'on peut remarquer sans peine, dans les cas où il existe une très-grande distance de vertu, de vice, de

qu'il faudrait dire. J'ai d'ailleurs employé plus d'une fois le mot propre « d'affection ».

§ 2. *A ceux qui nous ont donné le jour.* On peut voir par ce passage, et par une foule d'autres dans Platon, que les sentiments de la famille n'ont pas été aussi ignorés dans l'antiquité qu'on a bien voulu le dire.

§ 3. *Dans l'ordre de la justice.* Voir plus haut, livre V, ch. 3, § 1. — *C'est la quantité.* D'affection sans doute, ou peut-être ce mot de quantité doit-il être pris dans toute son

richesse ou de telle autre chose, entre les individus; alors ils cessent d'être amis, et ils ne se croient même plus capables de l'être. Ceci est très-particulièrement manifeste en ce qui concerne les Dieux, puisqu'ils ont une supériorité infinie en toute espèce de biens. On peut même voir encore quelque chose de tout pareil pour les rois. On est tellement au-dessous d'eux en fait de richesse qu'on ne peut pas même vouloir être leur ami, pas plus que les gens qui n'ont aucun mérite ne pensent à pouvoir être les amis des hommes les plus éminents et les plus sages.

§ 5. On ne pourrait pas poser une limite très-précise dans tous ces cas, ni dire exactement le point où l'on peut encore être amis. Certainement, il est possible de retrancher beaucoup aux conditions qui font l'amitié, et qu'elle subsiste encore; mais quand la distance est par trop grande, comme celle des Dieux à l'homme, l'amitié ne peut plus subsister. § 6. Voilà comment on a pu se poser cette question de savoir si les amis souhaitent bien réellement à leurs amis les plus grands biens, par exemple, de devenir des Dieux; car alors ils cesseraient de les avoir pour amis; ni même s'ils peuvent leur souhaiter du tout des biens, quoique les amis désirent le bien de ceux

extension, quel que soit l'objet auquel il s'applique, richesse, pouvoir, talent, etc.

§ 4. *Pour les rois.* Il faut se rappeler qu'Aristote a vécu longtemps dans l'intimité de Philippe et d'Alexandre.

§ 5. *Comme celle des Dieux à l'homme.* Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut.

§ 6. *Se poser cette question.* Assez subtile, comme on peut le voir, et qui ne contribue guère à compléter la théorie de l'amitié. Ce n'est pas du reste Aristote lui-même qui la pose, et il ne fait que la rappeler.

qu'ils aiment. Mais si l'on a eu raison de dire que l'ami veut le bien de son ami pour cet ami lui-même, il faut ajouter que cet ami doit demeurer dans l'état où il est ; car c'est en tant qu'homme qu'on lui souhaitera les plus grands biens. Et encore, ne pourra-t-on pas les lui souhaiter tous sans exception, puisqu'en général c'est avant tout à soi-même que chacun de nous veut du bien.

## CHAPITRE VIII.

En général, on préfère être aimé plutôt que d'aimer soi-même : rôle du flatteur. — De la cause qui fait qu'on recherche la considération des gens qui ont une haute position. — Exemple de l'amour maternel. — La réciprocité d'affection est surtout solide quand elle est fondée sur le mérite spécial de chacun des amis ; liaison entre gens inégaux. — Ridicule des amants. Rapports des contraires ; ils ne tendent pas l'un vers l'autre ; ils tendent au juste milieu.

§ 1. La plupart des hommes, mûs par une sorte d'ambition, semblent préférer qu'on les aime plutôt qu'aimer eux-mêmes. Voilà pourquoi aussi les hommes en général aiment les flatteurs ; le flatteur est un ami auquel on est supérieur, ou du moins qui feint d'être à votre égard dans

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3 et 4.

§ 1. *Mûs par une sorte d'ambition.* Le mot est peut-être un peu fort pour la chose, bien qu'au fond l'idée soit très-juste. Cette ambition n'est réellement que de l'amour-propre.

un état d'infériorité, et qui affecte plutôt d'aimer que d'être aimé. § 2. Mais quand on est aimé, on paraît bien près d'être estimé ; et l'estime est ce que désirent la plupart des hommes. Si du reste on recherche tant l'estime, ce n'est pas pour elle-même ; c'est surtout pour ses conséquences indirectes. Le vulgaire ne se plaît tant à être considéré par les gens qui sont dans une haute position, que pour les espérances que cette considération lui donne. On pense qu'on obtiendra tout ce qu'on veut de ces personnages, dès qu'on en aura quelque besoin; on se réjouit des marques de considération qu'ils vous accordent, comme d'un signe de leur future bienveillance. § 3. Mais quand on désire l'estime des gens honnêtes et clairvoyants, on veut affermir en eux l'opinion qu'on leur a donnée de soi. Nous sommes flattés alors qu'on reconnaisse notre vertu, parce que nous avons foi à la parole de ceux qui expriment ce jugement sur notre compte. Nous sommes flattés aussi d'être aimés d'eux pour cet amour en lui-même ; et l'on dirait que nous allons jusqu'à préférer l'affection à l'estime, et que l'amitié nous devient alors désirable uniquement pour elle toute seule.

§ 2. *L'estime est ce que désirent la plupart des hommes.* Le désir d'estime est en lui-même très-légitime et très-louable; mais à la manière dont l'entend ici Aristote, c'est un calcul; et dès lors ce sentiment est beaucoup moins noble. — *Pour les espérances.* C'est là ce qui explique les prévenances dont on entoure ordinairement les gens riches, sans se rendre compte à soi-même des motifs qui font agir dans ce cas.

§ 3. *L'estime des gens honnêtes.* Cette pensée est un peu obscure et embarrassée dans la forme. Aristote veut dire que, quand on a su mériter l'estime des honnêtes gens, on en vient à préférer encore leur affection à leur estime même. Cette distinction est peut-être un peu subtile ; car entre honnêtes gens, l'affection ne se sépare guère de l'estime ; et si l'on vient à se faire mépriser, on est bien près de n'être plus aimé, quelque

§ 4. L'amitié du reste semble consister bien plutôt à aimer qu'à être aimé. Ce qui le prouve, c'est le plaisir que ressentent les mères à prodiguer leur amour. On en a vu plusieurs qui, ayant dû abandonner leurs enfants, se complaisaient à les aimer encore par cela seul qu'elles savaient qu'ils étaient d'elles ; ne cherchant même pas à obtenir quelque retour d'affection, parce que cet échange de sentiments réciproques ne pouvait plus avoir lieu ; ne demandant pour leur part rien que de voir leurs enfants bien venir ; et ne les en aimant pas moins avec passion, quoique ces enfants dans leur ignorance ne pussent jamais rien leur rendre de ce qu'on doit à une mère. § 5. L'amitié consistant donc bien plus à aimer qu'à être aimé, et les gens qui aiment leurs amis étant à nos yeux dignes de louanges, il semble qu'aimer doit être la grande vertu des amis. Par conséquent, toutes les fois que l'affection reposera sur le mérite de chacun des deux amis, les amis seront constants, et leur liaison sera solide et durable. § 6. C'est ainsi que même les gens d'ailleurs les plus inégaux peuvent être amis ; leur estime mutuelle les rend égaux. Or, l'égalité et la ressemblance sont l'amitié ; surtout, quand cette ressemblance est celle de la vertu ; car alors les deux amis étant constants, comme ils le sont déjà par

tendre qu'on suppose la liaison antérieure.

§ 4. *L'amitié.* Il faut se rappeler ce qui a été dit plus haut sur le sens très-large dans lequel on doit prendre le mot d'amitié. Il aurait peut-être mieux valu dans ce passage traduire : « l'amour ». — *Ayant dû abandonner leurs enfants.* On peut voir tous les jours la confirmation de ce que dit ici Aristote.

§ 5. *Il semble qu'aimer.* Et non pas être aimé. — *Par conséquent.* L'idée est fort juste ; mais on peut trouver que logiquement la conséquence n'est pas très-rigoureuse.

§ 6. *Leur estime mutuelle les rend égaux.* Pensée très-délicate et très-

eux-mêmes, le sont également l'un pour l'autre. Ils n'ont jamais besoin de honteux services, et n'en rendent pas non plus. On pourrait dire que même ils les empêchent ; car c'est le propre des hommes vertueux de se préserver eux-mêmes des fautes, et de savoir aussi au besoin arrêter celles de leurs amis. Quant aux méchants, ils n'ont rien de cette constance. Ne demeurant pas un seul instant semblables à eux-mêmes, ils ne deviennent amis que pour un moment ; et ils ne se plaisent à associer que leur mutuelle perversité. § 7. Les amis qui se sont liés par intérêt ou par plaisir, le demeurent un peu plus longtemps : c'est-à-dire, tant qu'ils peuvent tirer l'un de l'autre plaisir ou profit. L'amitié par intérêt semble naître surtout du contraste : par exemple, entre le pauvre et le riche, l'ignorant et le savant. Comme on manque d'une certaine chose que l'on désire, on est prêt pour l'obtenir à donner quelqu'autre chose en retour. On pourrait bien encore ranger dans cette classe l'amant et l'objet aimé, le beau et le laid qui se lient ensemble. Voilà ce qui rend parfois les amants si ridicules, de croire qu'ils doivent être aimés comme ils aiment eux-mêmes. Sans doute, s'il sont également aimables, ils ont raison d'exiger ce retour. Mais s'ils n'ont rien qui mérite vraiment l'affection, leur exigence ne peut qu'être ridicule. § 8. D'ailleurs, il se peut que le contraire

vraie, mais à la condition que l'affection sera très-vive de part et d'autre ; car autrement, l'inégalité se ferait sentir bien vite. — *Comme ils le sont déjà.* Dans leur vertu et par leur vertu.

§ 7. *Les amis qui se sont liés.* Répétition de ce qui a été dit déjà plusieurs fois. — *Naître surtout du contraste.* Observation très-juste, et que justifient les exemples que cite Aristote. — *L'amant et l'objet aimé.* Il est bien étrange qu'on parle de ces abominables liaisons avec autant de

ne désire pas précisément son contraire, en lui-même, et qu'il ne le désire qu'indirectement. En réalité, le désir tend uniquement au moyen terme, au milieu; car c'est là vraiment le bien; et par exemple, dans un autre ordre d'idées, le sec ne tend pas à devenir humide: il tend à un état intermédiaire; et de même pour le chaud, et pour tout le reste. Mais n'entamons pas ce sujet, qui est trop étranger à celui que nous voulons traiter ici.

## CHAPITRE IX.

Rapports de la justice et de l'amitié sous toutes ses formes. — Lois générales des associations quelles qu'elles soient. Toutes les associations particulières ne sont que des parties de la grande association politique. Chacun dans l'État concourt à l'intérêt commun, qui est le but de l'association générale. — Fêtes solennelles; sacrifices; banquets; origine des fêtes sacrées.

§ 1. Il semble, comme on l'a dit au début, que l'amitié et la justice concernent les mêmes objets et s'appliquent aux mêmes êtres. Dans toute association, quelle qu'elle

facilité qu'on vient de parler des liaisons fondées sur la vertu et sur le mérite.

§ 8. *Ce sujet qui est trop étranger.* Cette discussion en effet appartiendrait bien plutôt à la physique. La théorie des contraires a été traitée aussi par Aristote dans la Logique et dans la Métaphysique. Elle est de peu d'importance dans la Morale.

*Ch. IX.* Gr. Morale, livre I, ch. 34, et livre II, ch. 13; Morale à Eudème, livre VII, ch. 9.

§ 1. *Comme on l'a dit au début,* de ce livre. Voir plus haut, ch. 1, § 4. — *Dans toute association.* Aristote

soit, on trouve à la fois la justice et l'amitié dans un certain degré. Ainsi, l'on traite comme des amis ceux qui naviguent avec vous, ceux qui combattent près de vous à la guerre, en un mot, tous ceux qui sont avec vous dans des associations d'un genre quelconque. Aussi loin que s'étend l'association, aussi loin s'étend la mesure de l'amitié, parce que ce sont là aussi les limites de la justice elle-même. Le proverbe : « Tout est commun entre amis » est bien vrai, puisque l'amitié consiste surtout dans l'association et la communauté. § 2. Tout est commun également entre frères, et même entre camarades. Dans les autres relations, la propriété de chacun est séparée, et elle se restreint d'ailleurs un peu plus pour ceux-ci, un peu moins pour ceux-là : car les amitiés sont, elles aussi, plus ou moins vives. § 3. Les rapports de justice et les droits ne diffèrent pas moins non plus ; et ces rapports ne sont pas les mêmes des parents aux enfants, et des frères les uns envers les autres, ni des camarades à leurs compagnons, ni des citoyens à leurs concitoyens. Et l'on peut appliquer aussi bien ces réflexions à toutes les autres espèces d'amitiés. § 4. Les injustices sont également dif-

commence sa Politique en posant ce principe, que tout État n'est qu'une association. — *Quelle qu'elle soit.* Aristote en cite plusieurs exemples, avant de parler de l'association politique, la plus importante et la plus vaste de toutes. — *Tout est commun entre amis.* Proverbe dont on attribue la première invention aux Pythagoriciens.

§ 2. *Et elle se restreint.* Observation dont chacun de nous peut vérifier la justesse dans ses relations personnelles.

§ 3. *Et les droits.* J'ai ajouté ceci pour compléter et éclaircir la pensée.

§ 4. *Les injustices.* Le rapport si délicat et si vrai de la justice à l'amitié, éclate encore davantage dans les contraires ; et les injustices qu'on fait à ceux qu'on devrait

férentes envers chacun d'eux, et elles prennent d'autant plus d'importance qu'elles s'adressent à des amis plus intimes. Par exemple, il est plus grave de dépouiller un camarade de sa fortune qu'un simple concitoyen ; il est plus grave d'abandonner un frère qu'un étranger, et de frapper son père que toute autre personne. Le devoir de la justice s'accroît naturellement avec l'amitié, parce que l'une et l'autre s'appliquent aux mêmes êtres et tendent à être égales.

§ 5. Du reste, toutes les associations particulières ne semblent que des portions de la grande association politique. On se réunit toujours pour satisfaire quelque intérêt général, et chacun tire de la communauté une partie de ce qui est utile à sa propre existence. L'association politique n'a évidemment en vue que l'intérêt commun, soit à son principe en se formant, soit en se maintenant plus tard. C'est là uniquement ce que recherchent les législateurs ; et le juste, selon eux, est ce qui est conforme à l'utilité générale. § 6. Les autres associations ne tendent à satisfaire que des parties de cet intérêt total. Ainsi, les matelots le servent en ce qui concerne la navigation, soit

aimer, sont plus révoltantes que ne sont louables les services qu'on leur rend.

§ 5. *Des portions de la grande association politique.* C'est là un principe qui doit servir à limiter et à régler au besoin les associations particulières ; elles ne doivent rien entreprendre contre la grande association dont elles ne sont que des membres. — *L'intérêt commun.* Voilà maintenant la règle de l'association générale ; elle ne doit tourner qu'au profit des particuliers, non pas de quelques-uns, mais de tous. Ce sont là du reste des principes qu'Aristote a développés tout au long dans la Politique, et qui en forment comme le solide fondement. On peut les retrouver aussi dans Platon.

§ 6. *Que des parties de cet intérêt total.* Il est impossible de montrer

pour la production des richesses, soit sous tel autre rapport. Les soldats le servent en ce qui se rapporte à la guerre, poussés soit par le désir de l'argent, soit par le désir de la victoire, ou par leur dévouement à l'État. On pourrait en dire autant des gens qui sont associés dans la même tribu, dans le même canton. § 7. Quelques-unes de ces associations semblent n'avoir pour but que le plaisir, par exemple, celles des banquets solennels, et celles des repas où chacun fournit son écot. Elles se forment pour offrir un sacrifice en commun, ou pour le simple agrément de se trouver ensemble. Mais toutes ces associations sont comprises, à ce qu'il semble, sous l'association politique, puisque cette dernière association ne recherche pas simplement l'utilité actuelle, mais l'utilité de la vie tout entière des citoyens. En faisant des sacrifices, on rend hommage aux Dieux dans ces réunions solennelles; et en même temps, on se donne à soi-même un repos que l'on goûte avec plaisir. Anciennement, les sacrifices et les réunions sacrées se faisaient après la récolte des fruits, et c'étaient comme des prémices offertes au ciel, parce que c'étaient les époques de l'année où l'on avait le plus de loisir.

§ 8. Ainsi donc, je le répète, toutes les associations

plus nettement les éléments divers de la société. — *Par le désir de l'argent.* Il y avait déjà longtemps que l'on connaissait les soldats mercénaires au temps d'Aristote; mais peut-être veut-il parler seulement de la cupidité que le soldat assouvit par le butin.

§ 7. *Semblent n'avoir pour but.* Elles ont en effet un but plus élevé que le plaisir ; elles servaient à entretenir certains sentiments politiques et religieux dans l'âme des citoyens, et à réveiller en eux par le contact des pensées d'union et de concorde. — *Sous l'association politique.* Sans laquelle elles ne pourraient véritablement avoir lieu.

spéciales ne paraissent être que des parties de l'association politique ; et par suite, toutes les liaisons et les amitiés revêtent le caractère de ces différentes associations.

## CHAPITRE X.

Considérations générales sur les diverses formes de gouvernements : royauté, aristocratie, timocratie ou république. Déviationde ces trois formes : la tyrannie, l'oligarchie, la démagogie. — Succession des diverses formes politiques. — Comparaison des gouvernements différents avec les diverses associations que présente la famille. — Rapports du père aux enfants ; pouvoir paternel chez les Perses ; rapports du mari à la femme ; rapports des frères entr'eux.

§ 1. Il y a trois espèces de constitutions, et autant de déviations, qui sont comme les corruptions de chacune d'elles. Les deux premières sont la royauté et l'aristocratie ; et la troisième, c'est la constitution qui, fondée sur un cens plus ou moins élevé, pourrait à cause de cette circonstance même être appelée timocratie, et qu'on appelle le plus habituellement république. § 2. Le meilleur de ces gouvernements, c'est la royauté ; le plus mauvais, la timo-

*Ch. X.* Gr. Morale, livre I, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 9 et 10.

§ 1. *Il y a trois espèces de constitutions.* On peut retrouver les mêmes principes dans la Politique, livre III, ch. 4 et 5, p. 141 et suiv. de ma traduction, 2e édition.

§ 2. *Le plus mauvais.* Un peu plus bas, Aristote mettra la tyrannie en-

cratie. La déviation de la royauté, c'est la tyrannie. Toutes les deux, tyrannie et royauté, sont des monarchies. Mais elles n'en sont pas moins fort différentes. Le tyran n'a jamais en vue que son intérêt personnel; le roi ne pense qu'à celui de ses sujets. On n'est pas vraiment roi, si l'on n'est point parfaitement indépendant, et supérieur au reste des citoyens, en toute espèce de biens et d'avantages. Or, un homme placé dans ces hautes conditions, n'a pas besoin de quoi que ce soit; il ne peut donc jamais songer à son utilité particulière; il ne songe qu'à celle des sujets qu'il gouverne. Un roi qui n'aurait pas cette vertu, ne serait qu'un roi de circonstance, fait par le choix des citoyens. La tyrannie est surtout le contraire de cette royauté véritable. Le tyran ne poursuit que son intérêt personnel, et ce qui suffit pour montrer aussi évidemment que possible que ce gouvernement est le pire de tous, c'est que l'opposé du meilleur en tout genre est le pire.

§ 3. La royauté en se corrompant passe à la tyrannie; car la tyrannie n'est que la perversion de la royauté, et le mauvais roi devient un tyran. Souvent aussi, le gouvernement dérive de l'aristocratie à l'oligarchie, par la corruption des chefs, qui se partagent entr'eux la fortune publique contre toute justice; conservent pour eux seuls, ou

core au-dessous de la timocratie; et c'est l'opinion à laquelle il s'est arrêté dans la Politique. — *Le tyran n'a jamais en vue.* Voir le portrait du tyran et ses rapports avec le roi, dans la Politique, livre VIII, ch. 9, p. 464 de ma traduction, 2e édition. — *Le choix des citoyens.* Qui n'ont pas su distinguer le vrai mérite, ni discerner leur véritable intérêt.

§ 3. *La royauté en se corrompant.* On peut trouver que ces détails se prolongent beaucoup. Ils ne tiennent plus du tout à la question qu'Aristote discute en ce moment, puisqu'il s'agit simplement de rechercher

la totalité, ou du moins la plus grande partie des biens sociaux; maintiennent toujours les pouvoirs dans les mêmes mains, et mettent la richesse au-dessus de tout le reste. A la place des citoyens les plus dignes et les plus honnêtes, ce sont alors quelques gens aussi peu nombreux que méchants qui gouvernent. Enfin, la constitution dévie de la timocratie à la démocratie, deux formes politiques qui se touchent et sont limitrophes. La timocratie s'accommode assez bien de la foule; et tous ceux qui sont compris dans le cens fixé, deviennent par cela seul égaux. La démocratie est d'ailleurs la moins mauvaise de ces déviations constitutionnelles, parce qu'elle ne s'éloigne que très-peu de la forme de la république.

Telles sont les lois des changements que subissent le plus souvent les États; et c'est en éprouvant des modifications successives, qu'ils dévient le moins possible et le plus aisément de leur principe.

§ 4. On pourrait trouver des ressemblances, et comme des modèles de ces gouvernements divers, dans la famille elle-même. L'association du père avec ses fils a la forme de la royauté; car le père prend soin de ses enfants; et voilà comment Homère a pu appeler Jupiter : « Le père des hommes et des Dieux. » Ainsi, la royauté tend à être un

quelles sont les formes diverses que prend l'amitié sous les divers gouvernements. — *Les lois des changements.* Il faut voir tout ceci développé plus complétement dans la théorie des révolutions, au huitième et dernier livre de la Politique.

§ 4. *Dans la famille elle-même.* Cette idée appartient tout entière à Aristote. Platon, au contraire, trouve les modèles des diverses formes de gouvernements dans les caractères différents des individus. — *Homère.* Cette épithète est donnée très-fréquemment à Jupiter dans l'Iliade et dans l'Odyssée. Aristote fait la même remarque, et cite également Homère dans la Politique, livre I,

pouvoir paternel. Chez les Perses au contraire, le pouvoir du père sur sa famille est un pouvoir tyrannique. Leurs enfants sont pour eux des esclaves, et le pouvoir du maître sur ses esclaves est tyrannique nécessairement; dans cette association, l'intérêt seul du maître est en jeu. Du reste, cette autorité me paraît légitime et bonne; mais l'autorité paternelle, comme la pratiquent les Perses, est complétement fausse; car le pouvoir doit varier quand les individus varient. § 5. L'association du mari et de la femme constitue une forme de gouvernement aristocratique. L'homme y commande conformément à son droit, et seulement dans les choses où il faut que ce soit l'homme qui commande; il abandonne à la femme tout ce qui ne convient qu'à son sexe. Mais quand l'homme prétend décider souverainement de tout sans exception, il passe à l'oligarchie; il agit alors contre le droit. Il méconnaît son rôle, et il ne commande plus au nom de sa supériorité naturelle. Quelquefois, ce sont les femmes qui commandent,

ch. 5, § 2, p. 43, de ma traduction, 2e édition. — *Chez les Perses au contraire.* — Ce n'est pas l'idée que nous donne Xénophon dans la Cyropédie. — *Le pouvoir du maître sur ses esclaves.* Voir la Politique, livre I, ch. 2, § 26, p. 22 de ma traduction, 2e édition.

§ 5. *L'association du mari et de la femme.* Voir la Politique, livre I, ch. 5. — *Une forme de gouvernement aristocratique.* Dans la Politique, Aristote assimile l'association conjugale au gouvernement républicain. — *Et seulement dans les choses.* On ne saurait mieux comprendre l'association conjugale. Chacun des conjoints a son domaine propre, et ce n'est qu'au détriment de la communauté que l'un empiète sur l'autre. — *Il méconnaît son rôle.* Critique très-juste et très-profonde. Quand les conjoints sont sensés l'un et l'autre, ils appliquent spontanément les règles que leur trace ici la philosophie, et qui résulte de la nature même des choses. Je recommande ces quelques lignes admirables à la méditation des esprits sérieux.

quand elles apportent de grands héritages. Mais ces dominations étranges ne viennent pas du mérite; elles ne sont que le résultat de la richesse, et de la force qu'elle donne, tout comme il arrive dans les oligarchies. § 6. L'association des frères représente le gouvernement timocratique; car ils sont égaux, si ce n'est toutefois quand une trop grande différence d'âge ne permet plus entr'eux d'amitié vraiment fraternelle. Quant à la démocratie, elle se retrouve surtout dans les familles et les maisons qui ne sont pas gouvernées par un maître; car alors tous sont égaux; et aussi, dans celles où le chef est trop faible et laisse à chacun la puissance de faire tout ce qu'il veut.

§ 6. *Le gouvernement timocratique.* Qu'Aristote a confondu un peu plus haut avec le gouvernement républicain. — *Quant à la démocratie.* Ou mieux peut-être : « la démagogie. » Voir une note dans ma traduction de la Politique, p. 148, 2e édition, livre III, ch. 5, § 4. — *La puissance de faire tout ce qu'il veut.* C'est une sorte de licence démagogique. Aristote revient sur ces idées dans le chapitre suivant.

## CHAPITRE XI.

Sous toutes les formes de gouvernements, les sentiments d'amitié et de justice sont toujours en rapport les uns avec les autres. — Les rois, pasteurs des peuples. — Bienfaits de l'association paternelle. — L'affection du mari pour la femme est aristocratique ; celle des frères entr'eux est timocratique. — La tyrannie est la forme politique où il y a le moins d'affection et de justice ; la démocratie est celle où il y en a le plus.

§ 1. L'amitié, dans chacun de ces États ou gouvernements, règne dans la même mesure que la justice. Ainsi, le roi aime ses sujets à cause de sa supériorité, qui lui permet tant de bienfaisance envers eux ; car il fait le bonheur des hommes sur lesquels il règne, puisque grâce aux vertus qui le distinguent, il s'occupe de les rendre heureux avec autant de soin qu'un berger s'occupe de son troupeau. Et c'est en ce sens qu'Homère appelle Agamemnon : « Le pasteur des peuples. » § 2. Tel est aussi le pouvoir paternel; et la seule différence c'est que ses bienfaits sont plus grands encore. C'est le père qui est l'auteur de la vie, c'est-à-dire, de ce qu'on regarde comme le plus grand des biens. C'est le père qui donne la nourriture à ses enfants et l'éducation, soins que l'on peut attribuer aussi à des ascen-

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre I, ch. 31 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 9 et 10.

§ 1. *L'amitié dans chacun de ces États.* Voilà ce qui explique et justifie en partie la longue digression qui précède. — *Homère appelle Agamemnon.* Epithète appliquée souvent à d'autres rois encore qu'Agamemnon.

§ 2. *Ses bienfaits sont plus grands*

dants plus âgés que le père. Car la nature veut que le père commande à ses fils, les ascendants aux descendants, et le roi à ses sujets. Ces sentiments d'affection et d'amitié tiennent à la supériorité de l'une des parties; et c'est là ce qui nous porte à honorer nos parents. La justice non plus que l'affection n'est pas égale dans tous ces rapports; mais elle se proportionne au mérite de chacun, absolument comme le fait aussi l'affection. § 3. Ainsi, l'amour du mari pour sa femme est un sentiment tout pareil à celui qui règne dans l'aristocratie. Dans cette union, les principaux avantages sont attribués au mérite et reviennent au plus digne; et chacun y obtient ce qui lui convient. Telle est encore dans ces rapports, la répartition de la justice. § 4. L'amitié des frères ressemble à celle des camarades: ils sont égaux et à peu près de même âge; et dès-lors, ils ont d'ordinaire et la même éducation et les mêmes mœurs. Dans le gouvernement timocratique, l'affection des citoyens entr'eux ne ressemble pas mal à l'affection qui existe entre les frères; les citoyens y tendent à être tous égaux et honnêtes. Le commandement y est alternatif et parfaitement égal; et telle est aussi l'affection des citoyens entr'eux. § 5. Mais dans les formes dégénérées de ces gouvernements, comme la justice décroît par degrés,

*encore.* Admirable éloge de la paternité. — *C'est là ce qui nous porte à honorer nos parents.* L'honneur qu'on porte à ses parents peut être tout à fait indépendant de l'affection qu'on ressent pour eux. Il tient à la cause qu'indique Aristote, à leur supériorité ou présente ou passée.

§ 3. *L'amour du mari pour sa femme.* Voir le chapitre précédent, § 5.

§ 4. *L'amitié des frères...* Même remarque. — *Alternatif et parfaitement égal.* C'est là le caractère que donne toujours Aristote au gouvernement républicain, qu'il appelle ici timocratique.

§ 5. *Comme la justice décroît par*

l'affection, l'amitié y subissent aussi les mêmes phases; et où elle se retrouve le moins, c'est dans la plus mauvaise de toutes ces formes politiques. Ainsi dans la tyrannie, il n'y a plus, ou du moins il y a bien peu d'amitié; car là où il n'y a rien de commun entre le chef et les subordonnés, il n'y a pas d'affection possible, non plus que de justice. Il ne reste plus entr'eux que le rapport de l'artisan à l'outil, de l'âme au corps, du maître à l'esclave. Toutes ces choses sont fort utiles sans doute pour ceux qui s'en servent. Mais il n'y a point d'amitié possible envers les choses inanimées, pas plus qu'il n'y a de justice envers elles, pas plus qu'il n'y en a de l'homme au cheval ou au bœuf, ou même du maître à l'esclave en tant qu'esclave. C'est qu'il n'y a rien de commun entre ces êtres; l'esclave n'est qu'un instrument animé, de même que l'instrument est un esclave inanimé. § 6. En tant qu'esclave, il ne peut pas exister d'amitié envers lui; il n'y en a qu'en tant qu'il est homme. C'est qu'en effet il s'établit des rapports de justice de la part de tout homme à celui qui peut prendre part avec lui à une loi et à une convention communes. Mais il ne s'établit des rapports d'amitié qu'en tant qu'il est homme. § 7. C'est dans les tyrannies que les senti-

*degrés.* On remarquera cette pensée profonde, dont la justesse peut se vérifier sur tous les gouvernements de nos jours, comme elle se vérifiait sur les gouvernements grecs. — *Du maître à l'esclave.* Dans la Politique, livre I, ch. 2, § 4, p. 13 de ma traduction, 2e édition, l'esclave est appelé « un instrument animé, » comme plus bas, et « une propriété vivante. » — *En tant qu'esclave.* Aristote semble donc faire une réserve, et penser que l'amitié est possible entre le maître et l'esclave, en tant qu'homme, ainsi qu'il le dit un peu plus loin. Si l'on en juge par son testament, que nous a conservé Diogène de Laërte, Aristote avait dû être très-humain, et très-généreux envers ses esclaves.

§ 7. *C'est dans les tyrannies.* Ré-

ments d'amitié et de justice sont les moins étendus. C'est au contraire dans la démocratie qu'ils sont poussés le plus loin, parce qu'une foule de choses y sont communes entre des citoyens qui sont tous égaux.

## CHAPITRE XII.

Des affections de famille. — De la tendresse des parents pour leurs enfants, et des enfants pour leurs parents; la première est en général plus vive que l'autre. — Affection des frères entr'eux : motifs sur lesquels elle s'appuie. — Affection conjugale : les enfants sont un lien de plus entre les époux. — Rapports généraux de justice entre les hommes.

§ 1. Toute amitié repose donc sur une association, ainsi que je l'ai déjà dit. Mais peut-être pourrait-on distinguer de toutes les autres affections celle qui naît de la parenté, et celle qui vient d'un rapprochement volontaire entre des camarades. Quant au lien qui unit les citoyens entr'eux, ou qui s'établit entre les membres d'une même tribu ou les passagers dans un voyage de mer, et quant à toutes les liaisons analogues, ce sont des rapports de simple association plutôt que tout autre chose. Elles ne semblent que la suite d'un certain contrat ; et l'on pour-

pétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 5. — *Les démocraties.* Voir aussi plus haut, ibid.

*Ch. XII.* Morale à Eudème, livre VII, ch. 7, 9 et 10.

§ 1. *Ainsi que je l'ai dit.* Il l'a plutôt fait entendre qu'il ne l'a dit explicitement dans ce qui précède — *La suite d'un certain contrat.* C'est peut-être la première fois qu'il

rait encore ranger dans la même classe les liaisons qui résultent de l'hospitalité.

§ 2. L'amitié, l'affection qui naît de la parenté semble avoir également plusieurs espèces. Mais toutes les affections de ce genre paraissent dériver de l'affection paternelle. Les parents aiment leurs enfants, comme étant une partie d'eux-mêmes; et les enfants aiment leurs parents comme tenant d'eux tout ce qu'ils sont. Mais les parents savent que les enfants sont sortis d'eux, bien mieux que les êtres qu'ils ont produits ne savent qu'ils viennent de leurs parents. L'être de qui procède la vie est bien plus intimement lié à celui qu'il a engendré, que celui qui a reçu la vie n'est lié à celui qui l'a fait. L'être sorti d'un autre être appartient à celui d'où il naît, comme nous appartient une partie de notre corps, une dent, un cheveu, et, d'une façon générale, comme une chose quelconque appartient à celui qui la possède. Mais l'être qui a donné l'existence, n'appartient pas du tout à aucun des êtres qui viennent de lui; ou du moins il leur appartient moins étroitement. Ce n'est d'ailleurs qu'après un temps bien long qu'il peut leur appartenir. Loin de là; les parents aiment sur le champ leurs enfants, et dès le premier moment de leur naissance, tandis que les enfants n'aiment leurs parents qu'après bien des progrès, bien du temps et quand ils ont acquis intelligence et sensibilité. Et voilà bien encore ce qui explique pourquoi les mères aiment

a été question d'un contrat pour expliquer la formation des sociétés.

§ 2. *Plusieurs espèces.* Il les a déjà indiquées dans le précédent chapitre. — *Dériver de l'affection paternelle.* En ce sens que c'est le père qui est l'auteur de la famille. — *Les parents aiment leurs enfants.* Je ne

avec plus de tendresse. § 3. Ainsi, les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes. Les êtres qui sortent d'eux sont en quelque sorte d'autres eux-mêmes, dont l'existence est détachée de la leur. Mais les enfants n'aiment leurs parents que comme étant issus d'eux.

Les frères s'aiment entr'eux, parce que la nature les a fait naître des mêmes parents. Leur parité relativement aux parents de qui ils tiennent le jour, est cause de la parité d'affection qui se manifeste entr'eux. Aussi dit-on qu'ils sont le même sang, la même souche, et autres expressions analogues; et, de fait, ils sont en quelque sorte la même et identique substance, bien que dans des êtres séparés. § 4. Du reste, la communauté d'éducation et la conformité de l'âge contribuent beaucoup à développer l'amitié qui les unit.

« On se plait aisément, quand on est du même âge. »

Et quand on a les mêmes penchants, on n'a pas de peine à devenir camarades. Voilà pourquoi l'amitié fraternelle res-

vois pas qu'on ait jamais expliqué d'une manière plus solide les affections de famille.

§ 3. *Les enfants n'aiment leurs parents.* On a dit mille fois et avec toute raison que l'affection descend bien plutôt qu'elle ne remonte; c'est une loi de la nature ou plutôt de la providence. — *La parité d'affection.* Le texte est un peu moins précis. — *La même et identique substance.* Il y avait bien peu à faire pour étendre ces idées, et pour les transporter de la famille à l'humanité. Il eût été digne d'Aristote d'établir ce grand principe que tous les hommes sont « la même et identique substance », et qu'ils sont tous frères. Cette noble croyance était réservée au Stoïcisme et à la religion du Christ.

§ 4. *La communauté d'éducation.* Ce lien est beaucoup plus puissant que le lien du sang proprement dit. — *On se plait aisément...* Voir la même sentence à peu près dans les mêmes termes, Morale à Eudème, livre VII, ch. 2, § 53.

semble beaucoup à celle que des camarades forment entr'eux. Les cousins et les parents à d'autres degrés n'ont d'attachement réciproque que grâce à cette souche commune d'où ils sortent, c'est-à-dire qui leur donne les mêmes parents. Ceux-ci deviennent plus intimes, ceux-là plus étrangers, selon que le chef de la famille est pour chacun d'eux plus proche ou plus éloigné.

§ 5. L'amour des enfants envers les parents, et des hommes envers les Dieux, est comme l'accomplissement d'un devoir envers un être bienfaisant et supérieur. Les parents et les Dieux nous ont donné les plus grands de tous les bienfaits; ce sont eux qui sont les auteurs de notre être ; ils nous élèvent, et après notre naissance, ils nous assurent l'éducation. § 6. Si d'ailleurs cette affection des membres de la famille leur procure en général plus de jouissance et d'utilité que les affections étrangères, c'est que la vie est plus commune entr'eux. On retrouve dans l'affection fraternelle tout ce qui peut se trouver dans l'affection qui lie des camarades ; et j'ajoute qu'elle est d'autant plus vive, que les cœurs sont plus honnêtes, et en général se ressemblent davantage. On s'aime d'autant mieux l'un l'autre, qu'on est habitué à vivre intimement ensemble dès la plus tendre enfance, qu'étant

§ 5. *L'amour des hommes envers les Dieux.* On peut trouver que cette théodicée qui se rapproche beaucoup de la théodicée Platonicienne, est fort au-dessus des théories du XII^e^ livre de la Métaphysique. Il est difficile de parler en termes plus grands de la bonté de Dieu, que ceux qu'emploie ici Aristote. Voir aussi un peu plus loin, ch. 14. Ces belles idées sont reproduites dans la Morale à Eudème.

§ 6. *Cette affection des membres de la famille.* On ne peut expliquer avec plus de délicatesse et de solidité le sentiment de la famille.

né des mêmes parents, on a les mêmes mœurs, qu'on a été nourri et instruit de la même manière, et que l'épreuve qu'on fait si longtemps l'un de l'autre est venue rendre les liens aussi nombreux que solides. § 7. Les sentiments d'affection sont proportionnés dans les autres degrés de parenté. L'affection entre mari et femme est évidemment un effet direct de la nature. L'homme est, par sa nature, plus porté encore à s'unir deux à deux qu'à s'unir à ses semblables par l'association politique. La famille est antérieure à l'État, et elle est encore plus nécessaire que lui, parce que la procréation est un fait plus commun que l'association chez les animaux. Dans tous les autres animaux, le rapprochement des sexes n'a que cet objet et cette étendue. Au contraire, l'espèce humaine cohabite non pas seulement pour procréer des enfants, mais aussi pour entretenir tous les autres rapports de la vie. Bientôt les fonctions se partagent ; celle de l'homme et de la femme sont très-différentes. Mais les époux se complètent mutuellement, en mettant en commun leurs qualités propres. C'est là ce qui fait précisément qu'on trouve tout à la fois l'agréable et l'utile dans cette affection. Cette amitié peut même être celle de la vertu, si les époux sont honnêtes l'un et l'autre ; car chacun d'eux a sa vertu spéciale, et c'est par là qu'ils peuvent mutuellement se plaire. Les

§ 7. *La famille est encore plus nécessaire que l'État.* Principes admirables, que Platon a parfois méconnus, et qui, de nos jours, ont été tant de fois obscurcis ou niés audacieusement. — *L'association chez les animaux.* Il faut se rappeler que c'est un grand naturaliste qui parle. — *Tous les autres rapports de la vie.* Aristote paraît mieux comprendre les relations de l'homme à la femme, qu'on ne les comprend vulgairement, même encore aujourd'hui, au milieu de la civilisation chrétienne. — *Peut*

enfants deviennent en général un lien de plus entre les conjoints ; et c'est là ce qui explique pourquoi l'on se sépare plus aisément quand on n'a pas d'enfants ; car les enfants sont un bien commun aux deux époux ; et tout ce qui est commun est un nouveau gage d'union.

§ 8. Mais rechercher comment il faut que le mari vive avec la femme, et en général l'ami avec son ami, c'est absolument la même chose que de rechercher comment ils doivent observer entr'eux la justice. D'ailleurs évidemment ce ne sont pas les mêmes règles de conduite qu'on doit garder avec un ami, ou envers un étranger, envers un camarade ou envers un simple compagnon, dont le hasard ne vous rapproche que pour un temps.

*même être celle de la vertu.* Voilà l'idéal du mariage.—*Les enfants deviennent en général.* Sentiments d'une vérité et d'une délicatesse admirables, fort communs aujourd'hui, mais qui, dans l'antiquité, devaient être beaucoup plus rares.

§ 8. *Observer entr'eux la justice.* Mot profond, qui règle suivant la droite raison tous les rapports des époux. Il n'a jamais été rien dit de mieux sur ce grand sujet.

## CHAPITRE XIII.

Les plaintes et les réclamations ne sont pas à craindre dans les amitiés par vertu ; elles sont plus fréquentes dans les amitiés par plaisir; elles se produisent surtout dans les liaisons par intérêt. — Deux espèces de liaisons d'intéret : l'une purement morale, l'autre légale. — Des règles à suivre dans la juste reconnaissance et l'acquittement des dettes ou des obligations qu'on a contractées. — L'étendue d'un service doit-elle se mesurer sur l'utilité de celui qui en a profité ou sur la générosité de celui qui l'a rendu ? — Sentiments différents de l'obligé et du bienfaiteur. — Supériorité des amitiés par vertu.

§ 1. Les amitiés sont donc de trois espèces, ainsi qu'on l'a dit au début ; et dans chacune d'elles, les amis peuvent être ou dans une égalité complète, ou dans un rapport de supériorité de l'un sur l'autre. Ainsi, ceux qui sont également bons peuvent être amis. Mais le meilleur peut aussi devenir l'ami d'un homme moins bon que lui. De même encore pour ceux qui se lient par plaisir, et de même enfin pour ceux qui se lient par intérêt, et dont les services peuvent être égaux ou différents en importance. Quand les deux amis sont des égaux, il faut qu'en vertu de cette égalité même ils soient égaux dans l'affection qu'ils se portent, ainsi que dans tout le reste. Mais quand les amis

*Ch. XIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 19 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3.

§ 1. *Ainsi qu'on l'a dit au début.* Voir plus haut, ch. 2, § 1. — *Quand les deux amis sont des égaux.* C'est le cas de la véritable amitié, qui est aussi la seule durable.

sont inégaux, ils ne restent amis que par une affection qui doit être proportionnée à la supériorité de l'un des deux.

§ 2. Les plaintes, les récriminations, ne se produisent que dans l'amitié par intérêt toute seule, ou du moins c'est dans celle-là qu'elles se produisent le plus fréquemment. On le conçoit sans peine. Ceux qui sont amis par vertu, cherchent uniquement à se faire un bien réciproque; car c'est là le propre de la vertu et de l'amitié. Quand on n'a pour se diviser que cette noble lutte, on n'a point de plaintes ni de combats à redouter entre soi. Personne ne se fâche qu'on l'aime, et qu'on lui fasse du bien; et si l'on a soi-même quelque bon goût, on se défend en rendant les services qu'on reçoit. Celui même qui a le dessus, obtenant au fond ce qu'il désire, ne pourrait faire des reproches à son ami, puisque l'un et l'autre désirent uniquement le bien. § 3. Il n'y a pas davantage lieu à discussions dans les amitiés par plaisir; car tous deux ont également ce qu'ils désirent, s'ils ne veulent que le plaisir de vivre ensemble; et l'on serait parfaitement ridicule de reprocher à son ami de ne pas se plaire dans ce commerce, parce qu'on peut toujours fort bien ne plus vivre avec lui.

§ 4. Mais l'amitié par intérêt est fort exposée, je le répète, aux plaintes et aux reproches. Comme on ne se lie

§ 2. *Les plaintes, les récriminations....* Sujet nouveau, qui n'est amené par aucune transition, et qui ne tient pas assez à ce qui précède, bien que ce soit une partie considérable de la théorie de l'amitié.

§ 3. *Et l'on serait parfaitement ridicule.* Sans doute; mais avant de prendre le parti de se séparer de son ami, on peut se plaindre et à bon droit de sa froideur.

§ 4. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour que la répétition fût un peu moins choquante.

de part et d'autres qu'en vue d'un profit, on a toujours besoin de beaucoup plus qu'on n'a; et l'on s'imagine recevoir moins qu'il ne convient. On se plaint alors de ne point trouver tout ce qu'on désire, et tout ce qu'on croyait mériter à si juste titre; tandis que de leur côté ceux qui donnent, sont dans l'impuissance d'égaler jamais leurs dons aux besoins illimités de ceux qui les reçoivent. § 5. Si l'on peut, dans le juste, distinguer un double caractère, le juste qui n'est pas écrit et le juste légal, on peut de même distinguer dans l'amitié ou liaison par intérêt, soit le lien purement moral, soit le lien légal. Les récriminations et les reproches s'élèvent principalement, quand on a contracté la liaison, et qu'on la cesse, sous l'influence d'une amitié que l'on ne comprenait pas des deux côtés de la même manière. § 6. La liaison légale, celle qui se fonde sur des stipulations expresses, est tantôt toute mercantile; et, comme l'on dit, le marché a lieu de la main à la main; tantôt elle est un peu plus libérale, et elle se fait à temps. Mais des deux parts, il y a toujours une convention de se donner plus tard telle chose pour telle autre chose. La dette dans ce cas est parfaitement claire et ne peut donner lieu à la moindre contestation. Mais le délai qu'on accorde montre l'affection et la confiance que l'on a pour celui avec qui l'on traite. Voilà pourquoi chez quelques peuples, il n'y a pas d'action judiciaire ouverte pour ces sortes de marchés, attendu que l'on suppose toujours

§ 5. *Si l'on peut dans le juste....* Voir plus haut, livre V, ch. 7, § 1.— *Ou liaison par intérêt.* Les détails qui vont suivre prouvent qu'il ne s'agit plus ici d'amitié, mais de simples transactions.

§ 6. *La liaison légale.* Il n'y a plus dans cette liaison aucune amitié. Il

que ceux qui contractent ainsi de confiance, doivent avoir une affection réciproque.

§ 7. Quant à la liaison morale en ce genre, elle ne repose pas sur des conventions positives. On a l'air de faire un don comme si l'on s'adressait à un ami, ou du moins on a quelque sentiment analogue; mais au fond on s'attend bien à recevoir l'équivalent de ce qu'on a donné ou peut-être même davantage; parce qu'on n'a pas fait un pur don et qu'on a plutôt fait un prêt. § 8. Lorsque la convention ne se résout pas dans les mêmes termes où l'on avait cru primitivement la passer, on élève des plaintes; et si les réclamations sont aussi fréquentes dans la vie, cela vient de ce qu'ordinairement tous les hommes ou du moins la plupart des hommes, ont bien l'intention de faire une belle chose, mais, en fait, ils choisissent la chose utile. Or, s'il est beau de faire du bien sans songer à rien recevoir, en retour il est utile de recevoir un service.

§ 9. Quand on le peut, il faut toujours rendre, selon le cas, tout ce qu'on a reçu ; et il faut le rendre de bonne grâce. On ne doit pas se faire un ami de quelqu'un, malgré lui; et si l'on rendait à contre-cœur, on aurait l'air de

n'y a que les règles communes de la justice, sans la moindre affection.

§ 7. *Quant à la liaison morale en ce genre.* Le texte est un peu moins précis. Cette liaison morale n'est pas autre chose qu'un service rendu et accepté de part et d'autre, sous le sceau de la bonne foi et de la bienveillance.

§ 8. *La convention.* Tacite, puisqu'il n'y a pas eu de stipulations expresses. L'explication est d'ailleurs pleine de finesse et de vérité. C'est une des méprises les plus fréquentes et les plus involontaires du cœur humain.

§ 9. *Et si l'on rendait à contre cœur.* J'ai dû ajouter ces mots pour éclaircir tout à fait la pensée, qui sans eux serait assez obscure. Aristote veut dire que la bonne grâce avec laquelle on s'acquitte de sa dette, a ce grand avantage, qu'elle fait croire à celui qui vous a prêté

s'être trompé au début, et d'avoir reçu un service d'une personne de qui il ne fallait pas l'accepter. On ne semblerait plus dès-lors l'avoir reçu d'un ami et d'une personne qui vous aurait servi pour la simple satisfaction de vous servir. Il faut donc toujours se dégager des obligations qu'on a reçues, comme s'il y avait eu des conventions expresses. Il faut dire qu'on n'aurait point hésité à rendre le même service, si l'on avait été dans le cas de le faire, et qu'on est persuadé que, si l'on était actuellement hors d'état de rendre, celui qui a prêté n'hésiterait pas à ne point exiger sa dette. Mais dès qu'on le peut, je le répète, il faut s'acquitter; et c'est dans le principe qu'il convient d'examiner de qui l'on reçoit un service, et à quelles conditions on le reçoit, afin de bien savoir si l'on veut ou non les accepter et les subir.

§ 10. Mais un doute s'élève ici : Faut-il mesurer le service rendu par l'utilité seule qu'en tire celui qui le reçoit, et le rendre à son tour dans cette proportion précisément? Ou bien ne faut-il se régler que sur la bienfaisance de celui qui oblige? Les obligés sont en général assez portés à prétendre que ce qu'ils reçoivent de leurs bienfaiteurs est pour ceux-ci sans importance, et que bien d'autres

qu'au moment où il vous obligeait, vous le regardiez comme un véritable ami. Au contraire, la mauvaise grâce à rendre ferait supposer que, même au moment où on lui empruntait, on ne le considérait pas comme un ami réel, et qu'on lui faisait en quelque sorte violence en le forçant de vous obliger. La pensée est peut-être un peu subtile; mais elle est délicate et vraie. — *Actuellement..... je le répète.* J'ai ajouté ces mots.

§ 10. *Ne se régler que sur la bienfaisance.* Pour les cœurs qui ont le sentiment de la reconnaissance, il ne peut y avoir de doute; et c'est la seconde solution qui est la seule vraie. Les observations qui suivent sont du reste très-justes, si d'ailleurs elles sont assez tristes.

encore auraient pu tout aussi bien le leur donner. Ils déprécient et rapetissent le service qu'on leur a rendu. Les bienfaiteurs, au contraire, prétendent que ce qu'ils ont donné avait pour eux la plus haute importance, que d'autres qu'eux n'auraient jamais pu l'accorder, surtout dans les circonstances périlleuses et dans les embarras insurmontables où l'on se trouvait. § 11. Entre ces contradictions, faut-il donc reconnaître que, quand la liaison n'est fondée que sur l'intérêt, le profit de celui qui reçoit le service est la vraie mesure de ce qu'il doit rendre? C'est lui qui a demandé le service; et en le lui rendant, on avait la conviction qu'on recevrait plus tard de lui un juste équivalent. Ainsi, l'aide qu'on lui a donnée est précisément aussi grande que le profit qu'il en a fait; et il doit rendre autant qu'il en a tiré, et même davantage, ce qui serait encore plus beau. § 12. Mais dans les amitiés qui ne sont formées que par vertu, il n'y a pas à redouter des récriminations et des plaintes. L'intention de celui qui oblige est ici la seule mesure, puisqu'en fait de vertu et de choses de cœur, c'est l'intention qui est toujours le principal.

§ 11. *N'est fondée que sur l'intérêt.* Mais il peut y avoir aussi lieu à ces méprises dont Aristote parlait un peu plus haut; et l'on peut croire à de l'affection, quand de fait il n'y avait que du calcul. — *La vraie mesure.* Avec la restriction qu'a posée Aristote, cette mesure est la vraie.

§ 12. *Qui ne sont formées que par vertu.* Ceci est vrai si, de part et d'autre, les deux amis restent également vertueux. Mais les plaintes peuvent aussi s'élever dans ces amitiés, quand l'un des deux se corrompt, et vient à commettre des fautes. Aristote touchera ceci un peu plus loin.

## CHAPITRE XIV.

Des dissentiments dans les liaisons où l'un des deux est supérieur à l'autre. Chacun tire de l'amitié ce qu'il doit en retirer; l'un, l'honneur; l'autre, le profit. — Des honneurs publics. — Des rapports dans lesquels ils est impossible à l'homme de s'acquitter pleinement. — Vénération envers les Dieux et envers les parents. — Relation du père et du fils.

§ 1. Il peut donc encore s'élever des dissentiments dans les liaisons où l'un des deux est supérieur à l'autre. Chacun de son côté peut croire qu'il mérite plus qu'on ne lui donne; et quand cette dissidence se produit, l'amitié se rompt bientôt. Celui qui est vraiment au-dessus de l'autre, croit qu'il lui appartient d'avoir davantage, puisqu'il faut que la part la plus forte aille toujours au mérite et à la vertu. De son côté, celui qui est le plus utile des deux fait la même réflexion; car on soutient avec raison que l'homme qui ne rend aucun service utile, ne peut obtenir une part égale. C'est alors une charge et une servitude; ce n'est plus une réelle amitié, quand les avantages qui viennent de cette amitié, ne sont pas proportionnés à la valeur des services rendus. De même que dans une association de capitaux, ceux qui apportent davantage doivent avoir aussi une plus forte part dans les bénéfices; de

*Ch. XIV.* Gr. Morale, livre II, ch. 19; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3, 4 et 10.

§ 1. *Est supérieur à l'autre.* Par la position sociale plus encore que par la vertu. — *Le beau profit*,

même, à ce qu'ils supposent, il doit en être ainsi dans l'amitié. Mais celui qui est dans le besoin et la gêne et qui est inférieur, fait un raisonnement contraire : à ses yeux, rendre service à qui se trouve dans le besoin, c'est le devoir d'un bon et véritable ami. Le beau profit, disent-ils, d'être l'ami d'un homme vertueux et puissant, si l'on n'en doit rien retirer ! § 2. L'un et l'autre, chacun de leur côté, semblent avoir raison ; et il faut en effet que chacun d'eux tire de sa liaison une part plus forte. Seulement, ce n'est point une part de la même chose ; le supérieur aura plus d'honneur ; celui qui est dans le besoin aura plus de profit ; car l'honneur est le prix de la vertu et de la bienfaisance ; et le profit est le secours qu'on donne au besoin.

§ 3. C'est là aussi ce qu'on peut remarquer dans l'administration des États. Il n'y a point d'honneur pour celui qui ne rend aucun service au public. Le bien du public n'est accordé qu'à l'homme de qui le public a reçu des services ; et ici le bien du public, c'est l'honneur, la considération. On ne peut tout à la fois tirer profit et honneur de la chose publique ; personne ne supporte longtemps d'avoir moins qu'il ne lui revient sous tous les rapports. Mais on donne honneur et respect à celui qui ne peut rece-

*disent-ils.* Ce sont en effet des raisonnements trop communs, et trop puissants sur les cœurs vulgaires.

§ 2. *Aura plus d'honneur.* Sera plus honoré par son obligé qu'il ne l'honorera ; et l'inférieur paiera en déférence et en respect ce qu'il recevra de plus en profit. Mais ce n'est plus là de l'amitié.

§ 3. *Dans l'administration des États.* En politique, il est bien moins encore question d'amitié ; et ceci prouve de nouveau que le mot de Philia, dans la langue grecque, a une acception beaucoup plus étendue que le mot d'amitié dans la nôtre. — *Le bien du public, c'est l'honneur.* Ou la gloire. Cette pensée est superbe,

voir d'argent, et qui, à cet égard, est toujours moins bien traité que les autres. On donne de l'argent au contraire à celui qui peut recevoir de tels présents; car c'est en traitant toujours chacun en proportion de son mérite que l'on égalise et qu'on entretient l'amitié, ainsi que je l'ai déjà dit. § 4. Tels sont aussi les rapports qui doivent exister entre des gens inégaux : on rend en respect et en déférence les services d'argent et de vertu qu'on a reçus; et l'on s'acquitte quand on le peut, parce que l'amitié demande encore plus ce qu'on peut que ce qu'elle mérite. § 5. Il y a bien des cas, en effet, où il est impossible de s'acquitter pleinement de ce qu'on doit : par exemple, dans la vénération que nous devons avoir envers les Dieux et envers nos parents. Or, personne ne peut jamais leur donner tout ce qui leur est dû ; mais celui qui les adore et les vénère autant qu'il le peut, a rempli tout son devoir. Aussi, semble-t-il qu'il n'est pas permis à un fils de renier son père, tandis qu'un père peut renier son fils. Quand on doit, il faut s'acquitter; mais comme un fils n'a jamais pu rien faire d'équivalent à ce qu'il a reçu, il reste toujours le débiteur de son père. Ceux, au contraire, à qui l'on doit, sont toujours maîtres de libérer leur débiteur; et c'est là le droit dont use le père à l'égard de son fils. D'ailleurs, il n'est pas un père qui de son côté voulût se séparer de son fils, si ce n'est quand ce fils est d'une incurable perversité; car, outre l'affection naturelle qu'un

ainsi que l'expression. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Dans la théorie de la justice, livre V, ch. 5, § 4.

§ 4. *L'amitié demande encore plus ce qu'on peut.* Pensée très-délicate.

§ 5. *Envers les Dieux et envers nos parents.* Voir un peu plus haut, ch. 12, § 5. Les considérations qu'Aristote présente ici ne sont pas moins grandes.

père a toujours pour son enfant, il n'est pas dans le cœur humain de repousser l'appui dont on peut avoir besoin. Quant au fils, il faut qu'il soit bien corrompu pour s'affranchir du soin de soutenir son père, ou pour ne le soutenir qu'avec une insuffisante sollicitude. C'est que la plupart des hommes ne demandent pas mieux que de recevoir du bien. Mais en faire à d'autres leur semble une chose à fuir comme trop peu profitable.

Je ne veux pas du reste pousser plus loin ce que j'avais à dire sur ce point.

FIN DU LIVRE HUITIÈME.

# LIVRE IX.

THÉORIE DE L'AMITIÉ. — SUITE.

## CHAPITRE PREMIER.

Des causes de mésintelligences dans les liaisons où les amis ne sont pas égaux. Des mécomptes réciproques. — Est-ce celui qui a rendu service le premier, qui doit fixer le taux de la rémunération? Procédé de Protagore et des Sophistes. — Vénération profonde qu'on doit avoir pour les maîtres qui vous ont enseigné la philosophie. — Lois de quelques Etats où les transactions volontaires ne peuvent donner ouverture à une action judiciaire.

§ 1. Dans toutes les amitiés où les deux amis ne sont pas semblables, c'est la proportion qui égalise et qui conserve l'amitié, ainsi que je l'ai déjà dit. Il en est ici absolument comme dans l'association civile. Un échange suivant la valeur a lieu, par exemple, entre le cordonnier pour les chaussures qu'il fabrique et le tisserand pour sa toile. Mêmes échanges entre tous les autres membres de l'association. § 2. Mais là, du moins, il y a une mesure commune, qui est la monnaie consacrée par la loi. C'est à elle qu'on rapporte tout le reste ; et c'est par elle qu'on

*Ch. I.* Gr. Morale, livre II, ch. 13 et suiv. ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 3 et 10.

§ 1. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 7, § 3.

§ 2. *La monnaie.* Voir plus haut

peut tout mesurer. Comme il n'y a rien de pareil dans les rapports d'affection, celui qui aime se plaint quelquefois qu'on ne répond pas à l'excès de sa tendresse, bien qu'il n'ait lui-même rien du tout d'aimable, cas qui peut fort bien se rencontrer : et souvent aussi, celui qui est aimé peut se plaindre que son ami, après lui avoir jadis tout promis, ne tient plus rien de tant de promesses magnifiques. § 3. Si ces plaintes réciproques se produisent, c'est que, l'un n'aimant qu'en vue du plaisir celui qu'il aime, et celui-ci n'aimant l'autre que par intérêt, tous les deux se trouvent déçus dans leur attente. Leur amitié ne s'étant formée que par ces motifs, la rupture a lieu, parce qu'on n'a point obtenu de part ni d'autre ce qui avait fait naître la liaison. Ils ne s'aimaient pas pour eux-mêmes ; ils n'aimaient en eux que des avantages qui ne sont pas durables ; et les amitiés que ces avantages provoquent ne le sont pas plus qu'eux. La seule amitié qui dure, je le répète, c'est celle qui, ne tirant rien que d'elle-même, subsiste par la conformité des caractères et de la vertu.

§ 4. Une autre cause de mésintelligence, c'est quand, au lieu de trouver ce qu'on désirait, on rencontre quelque chose de tout différent ; car alors c'est bien à peu près ne rien avoir que de n'avoir point ce qu'on désire. C'est l'histoire de ce personnage qui avait fait de belles promesses à un chanteur, et qui lui avait dit, que mieux il chanterait, plus il lui donnerait. Quand, le matin, le virtuose vint réclamer l'exécution des promesses, l'autre lui répondit qu'il lui avait rendu plaisir pour plaisir. Si l'un

la théorie de la monnaie, livre V, ch. 5, § 8.

§ 4. *Rendu plaisir pour plaisir.* Il avait fait plaisir au chanteur en lui

et l'autre n'avaient voulu que cela, c'eût été fort bien. Mais si l'un voulait de l'amusement, et l'autre du profit, et que l'un eût ce qu'il voulait et que l'autre ne l'eût pas, l'objet de l'association n'avait pas été bien rempli. Car du moment qu'on a besoin d'une chose, on s'y attache avec passion; et l'on serait prêt à donner tout le reste pour celle-là. § 5. Mais ici à qui des deux appartient de fixer le prix du service? Est-ce à celui qui a commencé par le rendre, ou à celui qui a commencé par le recevoir? Celui qui l'a rendu le premier, semble s'en être rapporté avec confiance à la générosité de l'autre. C'est ainsi que faisait, dit-on, Protagore, quand il avait préalablement enseigné quelque chose. Il disait au disciple d'estimer lui-même le prix de ce qu'il savait, et Protagore recevait le prix fixé par son élève. § 6. Dans les cas de ce genre, on s'en tient bien souvent au proverbe :

« Fixez à vos amis un profit équitable. »

Ceux qui d'abord se font donner de l'argent, et qui plus tard, à cause de l'exagération même de leurs promesses,

donnant de belles espérances par ces magnifiques promesses. Le même trait est raconté dans la Morale à Eudème, loc. laud.; et la pensée y est plus nette qu'ici. On a cru qu'Aristote voulait désigner Alexandre; mais cette misérable supercherie ne s'accorde guère avec la générosité bien connue du héros. Plutarque dans la vie d'Alexandre attribue avec plus de vraisemblance cette méchanceté à Denys. — *L'objet de l'association.* Le mot d'association est peut-être un peu fort pour une relation aussi passagère; il est juste cependant; et du moment qu'il y a convention ou expresse ou tacite, on peut dire qu'il y a comme une association.

§ 5. *Protagore.* Ce sophiste passe pour être le premier qui ait exigé une rétribution de ses élèves.

§ 6. *Au proverbe.* Ce proverbe est emprunté à Hésiode, les Œuvres et les Jours, vers 370. Il est d'ailleurs d'une application vraie.

ne tiennent rien de ce qu'ils ont dit, s'exposent à des reproches légitimes; car ils ne remplissent pas leurs engagements. § 7. C'est là une précaution que peut-être les Sophistes sont forcés de prendre, parce qu'ils ne trouveraient personne qui donnât de l'argent pour la science qu'ils prétendent enseigner; et comme après avoir reçu leur argent, ils ne faisaient rien pour le gagner, on avait toute raison de se plaindre d'eux. § 8. Mais dans tous les cas où il n'y a pas de convention préalable pour le service qu'on rend, ceux qui l'offrent spontanément et d'eux-mêmes, ne peuvent jamais être exposés à des reproches, ainsi qu'on l'a déjà dit. Il n'y a pas lieu à ces récriminations dans l'amitié fondée sur la vertu. C'est donc sur l'intention seule qu'on doit ici se régler pour payer de retour; car c'est elle qui constitue, à proprement parler, l'amitié et la vertu. C'est là aussi le sentiment réciproque qui doit inspirer ceux qui ont étudié ensemble les enseignements de la philosophie. L'argent ne saurait mesurer la valeur de ce service; la vénération qu'on témoigne même à son maître ne saurait jamais être un complet équivalent; et il faut se borner, comme pour les Dieux et les parents, à faire tout ce qu'on peut.

§ 7. *Les Sophistes.* Il semble qu'Aristote veut parler des Sophistes de son temps; mais alors les Sophistes avaient à peu près complétement disparu. Peut-être veut-il désigner les Sophistes qui vivaient au temps de Socrate et de Platon.

§ 8. *Exposés à des reproches.* De la part de ceux qu'ils ont obligés; car il est possible dans certaines circonstances qu'on ait tort d'offrir un service spontané, et qu'il nuise à celui à qui on l'offre, loin de lui être utile. — *Ceux qui ont étudié ensemble.* La suite prouve qu'il s'agit ici des rapports de maître à disciple; mais l'expression du texte a l'équivoque que j'ai dû conserver dans ma traduction. — *Comme pour les Dieux et les parents.* Voir plus haut, livre

§ 9. Mais quand le service n'est pas aussi désintéressé et qu'il a été rendu en vue de quelque profit, il faut que le service qu'on rend en échange, paraisse aux deux parties également digne et convenable. Dans le cas où l'on n'est pas satisfait, il serait non seulement nécessaire, mais parfaitement juste, que celui qui a pris les devants fixât lui-même la rémunération ; car si ce qu'il reçoit équivaut à l'utilité qu'a gagnée l'autre, ou au plaisir que l'autre a goûté, la rémunération reçue de ce dernier sera tout ce qu'elle doit être. C'est du reste ainsi que se passent les choses dans les marchés de toute espèce. § 10. Il y a des États où les lois interdisent de porter en justice la discussion des contrats volontaires, sur ce principe sans doute, que le plaideur doit s'arranger avec celui en qui il a eu confiance, sur le même pied qu'il a d'abord contracté avec lui. Celui en effet qui a obtenu cette marque spontanée de confiance, paraît plus capable de trancher justement le litige que celui même qui s'était confié à lui. C'est que le plus souvent ceux qui possèdent les choses, et ceux qui veulent les acquérir, ne les apprécient pas du tout à un taux égal. Ce que l'on a en propre et ce que l'on donne aux autres paraît toujours du plus grand prix ; et cependant, l'échange se fait aux conditions même de valeur que

VIII, ch. 14, § 5. Cette vénération profonde de l'élève pour son maître est une idée qui est plutôt indienne que grecque. Dans l'Inde le Gourou, c'est-à-dire le précepteur du Brahmane, est assimilé complétement aux parents, et les fautes commises envers lui sont punies des mêmes peines que celles que l'on commet contre eux.

§ 10. *Il y a des États.* Voir plus haut la même remarque, livre VIII, ch. 13, § 6. On ne comprend pas bien comment cette répétition est amenée ici. Il est évident que dans les discussions dont parle Aristote, il

détermine celui qui reçoit. Peut-être que la vraie mesure des choses, c'est de les estimer non point aussi haut que le fait celui qui les possède, mais aussi haut qu'il les estimait lui-même avant de les posséder.

## CHAPITRE II.

Distinctions et limites des devoirs et des égards selon les personnes. Délicatesse de ces questions. — Règles générales; exceptions; cas particuliers. — Devoirs envers les parents, les frères, les amis, les concitoyens; devoirs envers l'âge. — Nuances à observer dans toute la conduite.

§ 1. Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore : Faut-il tout accorder à son père? Faut-il lui obéir en tout? Ou bien quand on est malade, par exemple, ne doit-on pas plutôt obéir au médecin? Ne faut-il pas plutôt élire pour général l'homme de guerre? Autres questions analogues : Faut-il servir son ami plutôt que l'homme vertueux? Faut-il payer sa dette envers un bienfaiteur plutôt que de faire un cadeau à un camarade, dans le cas où l'on ne peut faire à la fois l'un et l'autre? § 2. Mais ne sont-ce pas là toutes questions qu'il est trop difficile de ré-

ne peut pas être question d'en appeler aux tribunaux.

*Ch. II.* Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 10.

§ 1. *Voici d'autres questions.* Il est probable qu'il y a quelque lacune dans le texte; car la transition manque complétement. Toutes ces questions sont plus subtiles que vraiment importantes.

§ 2. *Qu'il est trop difficile de*

soudre d'une manière bien précise, tant ces cas divers présentent de différences de grandeur et de petitesse, de mérite moral et de nécessité ?

§ 3. Ce qu'on voit sans la moindre peine, c'est qu'il n'est pas possible de tout accorder au même individu. D'un autre côté, il vaut mieux, en général, savoir reconnaître les services qu'on a reçus plutôt que de complaire à ses camarades ; et il faut s'en acquitter comme d'une dette envers celui à qui l'on doit, plutôt que de faire un présent à quelqu'un qu'on affectionne. § 4. Mais peut-être cette règle même n'est-elle pas toujours applicable ; et, par exemple, un homme qui a été racheté des mains des voleurs, doit-il à son tour racheter son libérateur quel qu'il soit? Ou même en admettant que ce libérateur ne soit pas lui-même prisonnier, mais qu'il redemande le prix de la rançon payée par lui, faut-il le lui rendre plutôt que de délivrer son propre père? Car il semble que l'on doit donner la préférence à son père, non pas seulement sur un étranger, mais sur soi-même. § 5. Je me borne donc à répéter ce que j'ai dit : il faut en général payer sa dette.

*résoudre.* Il paraît au contraire que la solution n'a rien de difficile, et que le simple bon sens suffit pour les trancher de la manière la plus précise.

§ 3. *Sans la moindre peine.* Ceci semble contredire un peu ce qui précède sur la difficulté de ces questions.

§ 4. *Mais peut-être...* Le cas que cite Aristote est en effet assez embarrassant ; et cette hypothèse qui n'a rien d'impossible, mériterait d'être discutée. Les circonstances particulières sont toujours d'un poids décisif ; et les solutions qu'on pourrait donner à ces thèses de pure invention, ne seraient peut-être pas celles qu'on adopterait en réalité dans sa conduite. Aristote le dira lui-même un peu plus bas.

§ 5. *Il faut en général.* Le plus sûr en effet, dans ces matières très-délicates, est de s'en tenir à des géné-

Mais si, en donnant à un autre, on peut faire une action plus belle ou plus nécessaire, c'est de ce côté, sans hésiter, qu'il faut incliner. Car il se peut quelquefois qu'il n'y ait pas une égalité véritable à payer de retour l'initiative de services qu'un autre a prise envers vous. Par exemple, cet autre savait bien qu'il avait affaire à un honnête homme, tandis qu'on rendrait le bienfait à un homme qu'on connaît pour pervers. Il est même des cas où il ne faut pas en effet prêter réciproquement à qui nous a prêté d'abord. L'un en effet a prêté à l'autre, parce qu'il le savait honnête et qu'il était sûr qu'on lui rendrait; mais l'autre ne peut compter être remboursé par un fripon. Si donc il en est bien ainsi en réalité, l'estime ne peut plus être égale de part et d'autre; et s'il n'en est pas réellement ainsi, il suffit qu'on le pense pour ne pas sembler avoir tort d'agir comme on le fait. § 6. Du reste, ainsi que je l'ai déjà dit bien souvent, toutes ces théories sur les sentiments et les actions des hommes se modifient précisément comme les cas mêmes auxquels elles s'appliquent. Ainsi, qu'il ne faille pas avoir la même générosité envers tout le monde, qu'il ne faille pas accorder

ralités. Il est impossible de rien préciser à l'avance. — *Plus belle ou plus nécessaire.* On ne peut se décider qu'en présence même des choses; et c'est alors à la justesse de l'esprit de montrer le parti qu'on doit prendre. — *Qu'on connaît pour pervers.* Peut-être alors eût-on mieux fait de ne rien accepter de lui. — — *Remboursé par un fripon.* Cette considération peut être des plus vraies; mais alors il ne fallait pas emprunter à ce fripon, parce qu'ainsi on lui donne une supériorité sur soi. Il vous a obligé; et vous ne l'obligez pas.

§ 6. *Je l'ai déjà dit bien souvent.* Aristote a dit bien souvent en effet qu'en morale il ne fallait pas se borner à de simples théories, et qu'il fallait s'attacher surtout à la pratique. Voir spécialement plus haut,

tout à son père, de même qu'on ne sacrifie pas toutes les victimes à Jupiter, c'est ce qui est par trop évident. § 7. Comme on a des devoirs très-dissemblables envers des parents, des frères, des amis, des bienfaiteurs, il faut avec discernement rendre à chacun ce qui lui appartient et ce qui lui est dû. Il est vrai que c'est en général aussi ce qu'on semble faire. Ainsi, l'on convie ses parents à sa noce, parce qu'en effet la famille leur est commune, et que tous les actes qui l'intéressent doivent leur être également communs. C'est le même motif qui fait qu'on regarde comme le devoir le plus étroit pour des parents de figurer aux funérailles. § 8. Il semble aussi que les enfants doivent avant toute chose assurer la subsistance à leurs parents; c'est une dette qu'ils acquittent; et l'on trouve qu'il vaut mieux encore pourvoir aux besoins de ceux à qui on doit l'être, que de pourvoir aux siens propres. Quant au respect, on le doit à ses parents tout aussi bien qu'aux Dieux. Mais on ne leur doit pas toute espèce de respect; et, par exemple, on n'a pas le même respect pour son père, et sa mère; pas plus qu'on ne respecte son père au même titre qu'un savant ou un général. Mais on a pour son père la vénération qui est due à un père, et pour sa mère celle qui est due à une mère.

livre I, ch. 3, § 14. — *Toutes les victimes à Jupiter.* Comparaison employée aussi dans la Morale à Eudème, loc. laud.

§ 7. *Avec discernement.* C'est une affaire de tact et de bon sens. — *A sa noce.... aux funérailles.* Sentiments purement humains, qui étaient aussi développés, à ce qu'il semble, dans l'antiquité qu'ils pourraient l'être chez les nations modernes.

§ 8. *La subsistance à leurs parents.* Même observation. — *Pour son père et pour sa mère.* Aristote veut dire sans doute qu'on a plus de tendresse pour une mère.

§ 9. En toute occasion, il faut montrer pour les gens plus vieux que vous le respect qui s'adresse à l'âge. On doit se lever en leur présence, céder la place et avoir pour eux tous les autres égards du même genre. Avec des camarades, au contraire, et pour des frères, il ne faut que de la franchise, et un dévouement qui leur fait part de tout ce que nous possédons. En un mot, il faut envers des parents, des compagnons de tribu, des concitoyens, et dans toutes les autres relations, s'efforcer toujours de rendre à chacun la juste mesure d'égards qui leur appartient, et de discerner ce qu'on doit leur donner précisément, selon le degré de parenté, de mérite ou d'intimité. § 10. Ces distinctions sont plus aisées à faire quand il s'agit de personnes qui sont de la même classe que nous. Elles sont plus délicates entre des personnes de classes différentes. Mais ce n'est pas du tout une raison pour s'en abstenir, et l'on doit tâcher d'observer toutes ces nuances autant qu'il est possible de le faire.

§ 9. *Le respect qui s'adresse à l'âge.* Excellents conseils, qui rappellent aussitôt le souvenir de Lacédémone. Tous les conseils qui suivent sont également délicats et justes.

§ 10. *De la même classe.... de classes différentes.* Toutes ces nuances se retrouvent dans notre société, comme elles existaient déjà dans la société Athénienne.

## CHAPITRE III.

Rupture des amitiés. Causes diverses qui peuvent l'amener. On ne peut se plaindre que si l'on a été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux; il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des amis devient plus vertueux; il ne doit pas rompre absolument, et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé.

§ 1. Une autre question assez épineuse, c'est de savoir si les liaisons d'amitié doivent être rompues ou conservées quand les gens ne restent pas ce qu'ils étaient les uns envers les autres. Ou bien n'y a-t-il rien de mal dans une rupture, du moment que des gens qui ne s'étaient aimés que par intérêt ou plaisir, n'ont plus rien à se donner? Comme c'était là l'objet unique de leur amitié, quand cet objet disparaît, il est tout simple qu'on cesse de s'aimer. Tout ce dont on pourrait se plaindre, c'est que quelqu'un qui n'aimait que par intérêt ou par plaisir, ait feint pourtant d'aimer de cœur. En effet, comme nous l'avons dit au début, la cause la plus ordinaire de désunion entre les amis, c'est qu'ils ne se lient pas dans les mêmes intentions, et qu'ils ne sont pas amis les uns des autres au

*Ch. III.* Gr. Morale, livre II, ch. 19; Morale à Eudème, livre VII, ch. 10.

§ 1. *Rompues ou conservées.* On peut voir par la pratique ordinaire de la vie que cette question est en effet très-difficile et d'une application assez fréquente. — *Nous l'avons dit au début.* Voir plus haut, ch. 1 de ce livre, § 3.

même titre. § 2. Quand donc l'un des deux s'est trompé et qu'il suppose être aimé de cœur, tandis que l'autre n'a rien fait pour le lui donner à penser, il ne doit s'en prendre qu'à lui seul. Mais s'il a été dupe de la dissimulation de son ami prétendu, il a tout droit de se plaindre du trompeur; et il peut le faire avec plus de justice encore qu'on ne blâme ceux qui font de la fausse monnaie, parce qu'ici le délit s'adresse à quelque chose de bien autrement précieux.

§ 3. Mais supposons le cas où l'on s'est lié avec un homme parce qu'on le croyait honnête, et qu'ensuite il devienne vicieux, ou même paraisse seulement le devenir; peut-on continuer à l'aimer? Ou bien, n'est-il plus possible de l'aimer encore, puisque l'on n'aime pas tout indifféremment, mais qu'on aime exclusivement ce qui est bon? Car ce n'est pas un méchant qu'on voulait aimer, ni que l'on doit aimer. Il ne faut pas plus aimer les méchants qu'il ne faut leur ressembler; et l'on sait de reste que ce qui se ressemble s'assemble. Voici donc la question : Faut-il rompre sur-le-champ? Ou bien doit-on distinguer, et rompre non pas avec tous, mais seulement avec ceux dont la perversité est désormais incurable? Tant qu'il y a chance de les corriger, il faut les aider à sauver leur vertu avec

§ 2. *S'en prendre qu'à lui seul.* Si l'on était toujours juste envers soi-même, c'est ce qu'on aurait à faire dans la plupart des cas. Le plus souvent, on s'est trompé bien plutôt qu'on n'a été trompé. Mais il est plus facile d'être sévère pour les autres que pour soi. — *De son ami prétendu.* J'ai ajouté ce dernier mot. — *De la fausse monnaie.* Comparaison aussi ingénieuse qu'elle est juste.

§ 3. *Supposez le cas.* Il n'y a rien en ceci d'imaginaire, et c'est une question que chacun de nous a pu avoir à se poser dans sa vie. — *Tant qu'il y a chance de les corriger.*

plus de soin encore qu'à réparer leur fortune, en proportion même que c'est un service à la fois plus noble et plus digne de la véritable amitié. Dans ce cas, on n'a pas tort de rompre; car ce n'était pas de cet homme qu'on s'était fait l'ami; et du moment qu'il est si complètement changé, et qu'on est hors d'état de le sauver en le ramenant, on n'a plus rien à faire qu'à s'éloigner de lui.

§ 4. Supposez encore un autre cas. L'un des deux amis demeure ce qu'il était, et l'autre, devenant plus distingué moralement, en arrive à l'emporter de beaucoup en vertu. Celui-ci doit-il continuer son amitié? Ou bien, est-ce une chose impossible? La difficulté devient parfaitement évidente, quand la distance entre les deux amis est fort grande, comme il arrive dans les amitiés contractées dès l'enfance. Si l'un demeure enfant par la raison, quand l'autre devient un homme plein de force et de capacité, comment pourraient-ils rester amis, puisqu'ils ne se plaisent plus aux mêmes objets, et qu'ils n'ont plus ni les mêmes joies ni les mêmes peines? Ils n'auront plus entr'eux cet échange de sentiments sans lesquels il n'y a pas d'amitié possible, puisqu'il n'y a plus moyen alors de vivre ensemble intimement, ainsi que nous l'avons déjà plus d'une fois expliqué. § 5. Mais ne serait-ce pas le traiter un peu trop rudement que d'être avec lui comme s'il n'avait jamais été

Distinction très-délicate et très-pratique. La difficulté, c'est de bien juger si l'amélioration morale est ou n'est pas devenue tout à fait impossible.

§ 4. *Supposez encore un autre cas.* Ce second cas est encore très-réel. — *Dans les amitiés contractées dès l'enfance.* C'est là, en effet, que le cours du temps amène peu à peu les changements les plus considérables. — *Nous l'avons déjà.... expliqué.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 5, § 6.

votre ami? Ou bien faut-il plutôt garder souvenir de l'amitié qu'on a jadis ressentie? De même qu'on croit devoir se montrer plus obligeant pour des amis que pour des étrangers, de même aussi il faut encore accorder quelque chose à ce passé qui a vu votre liaison, à moins toutefois que la rupture ne soit venue d'un excès d'impardonnable perversité.

## CHAPITRE IV.

L'amitié qu'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même. On ne peut s'aimer qu'autant qu'on est bon. — Portrait de l'honnête homme; il est en paix avec lui-même, parce qu'il fait le bien exclusivement en vue du bien. — La vie est pleine de douceur pour lui. — Rapports de l'amitié et de l'égoïsme. — Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; discordes de son âme; haine de la vie; horreur de soi-même. — Le suicide. — Avantages de la vertu.

§ 1. Les sentiments d'affection qu'on a pour ses amis et qui constituent les vraies amitiés, semblent tirer leur

§ 5. *Garder souvenir.* Voilà la vraie mesure; il ne faut pas traiter, par respect pour soi-même, un ancien ami comme un simple étranger, même quand on a cessé de l'estimer comme on faisait jadis. — *D'impardonnable perversité.* Ces règles si sages rappellent assez bien celles des Pythagoriciens. Quand un ami se montrait indigne d'affection et d'estime, on le bannissait de la société; on élevait un cénotaphe où l'on inscrivait son nom, qu'il était défendu de prononcer désormais. Aristote aurait dû ajouter que ces exécutions du cœur sont toujours bien douloureuses, et qu'elles affligent plus encore que la mort de l'ami.

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre II, ch. 15; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Semblent tirer leur origine.*

origine de ceux qu'on a pour soi-même. Ainsi, l'on regarde comme ami celui qui vous veut et qui vous fait du bien, apparent ou réel, uniquement pour vous-même; ou encore celui qui ne désire la vie et le bonheur de son ami qu'en vue de ce même ami. C'est là tout à fait l'affection désintéressée que les mères ressentent pour leurs enfants, et qu'éprouvent des amis qui se réconcilient après quelque brouille. On dit aussi quelquefois que l'ami est celui qui vit avec vous, qui a les mêmes goûts, qui se réjouit de vos joies, et qui s'afflige de vos chagrins, sympathie qui est encore surtout remarquable dans les mères. Voilà quelques-uns des caractères par lesquels on définit l'amitié véritable. § 2. Or, ce sont là précisément tous les sentiments que l'honnête homme éprouve pour lui-même, et qu'éprouvent aussi les autres hommes en tant qu'ils se croient honnêtes; car il semble, ainsi que je l'ai déjà dit, que la vertu et l'homme vertueux peuvent être pris pour mesure de tout le reste. Un tel homme est toujours d'accord avec lui-même, et il ne désire dans toutes les parties de son âme que les mêmes choses. Il ne voit, et il ne fait pour lui que le bien, ou ce qui lui paraît l'être. Et c'est le propre de l'honnête homme de faire le bien exclusive-

Ce qui ne veut pas dire que l'égoïsme soit le fondement de l'amitié. Loin de là; l'amitié aux yeux d'Aristote n'est réelle que quand elle est désintéressée. Il veut dire seulement qu'on a pour son ami les sentiments qu'on a pour soi-même. La comparaison d'ailleurs me semble un peu forcée, et les rapports que l'individu soutient envers un autre, ne peuvent jamais être ceux qu'il soutient envers lui-même. C'est là ce qui fait sans doute, qu'Aristote prend une forme dubitative pour exprimer sa pensée.

§ 2. *Que l'honnête homme éprouve pour lui-même.* Il est impossible d'affirmer plus nettement, quoique d'une manière indirecte, la dualité de l'homme. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Voir plus haut, livre III, ch. 5,

ment; il le fait pour lui-même; car il le fait pour la raison qui est en lui, et qui constitue l'essence même de l'homme en chacun de nous. Sans doute il veut vivre et se conserver lui-même; mais avant tout il veut faire vivre et sauver le principe par lequel il pense; car pour l'honnête homme la vie est un véritable bien. § 3. Ainsi, chacun de nous se veut du bien à lui-même. Mais si l'on devenait autre et qu'on changeât de nature, on ne désirerait plus alors à cette personne nouvelle tous les biens qu'on souhaitait à l'autre. Car si Dieu lui-même possède actuellement le bien, c'est en restant ce qu'il est par son essence; et c'est le principe intelligent qui, dans l'homme, est le fond même de l'individu, ou qui du moins paraît l'être plus que tout autre principe en nous. § 4. Quand donc l'homme est doué vraiment de vertu, il veut continuer de vivre avec lui-même; car il y trouve un réel plaisir. Les souvenirs de ses actions passées sont pleins de douceur, et ses espérances pour ses actions futures sont également honnêtes. Or, ce ne sont là que des sentiments agréables. Cette foule de pensées remplissent son esprit des plus nobles émotions; et il se plaît à sympathiser surtout avec lui-même, avec ses propres joies, avec ses propres douleurs; car pour lui le plaisir et la peine s'attachent toujours aux mêmes objets et ne varient

§ 5. — *Qui constitue l'essence même de l'homme.* Principes tout Platoniciens. — *Est un véritable bien.* Observation très-profonde, et qui, dans la pratique, peut faire juger de la vertu et du mérite des gens. Les âmes éclairées et bien faites ne médisent point de la vie, quelque douloureuses que soient les épreuves qu'elles y subissent.

§ 3. *Si l'on devenait autre.* C'est ce qui peut arriver, quand le vice corrompt le cœur et que l'âme se dégrade au lieu de s'améliorer.

§ 4. *Quand donc l'homme....* Admirable description des joies de la conscience; analyse aussi concise qu'exacte.

pas sans cesse d'un objet à un autre. Son cœur n'a jamais à se repentir, si l'on peut ainsi parler. Comme l'homme de bien est toujours envers lui-même dans ces dispositions, et qu'on est à l'égard d'un ami comme on est envers soi personnellement, l'ami étant un autre nous-mêmes, il s'en suit que l'amitié semble se rapprocher beaucoup de ce que nous venons de dire, et qu'on doit appeler amis ceux qui sont dans ces relations réciproques.

§ 5. Quant à la question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas réellement amour de soi envers soi-même, pour le moment nous la laisserons de côté. Nous nous bornerons à dire qu'il y a certainement amitié toutes les fois que se rencontrent deux ou plusieurs des conditions que nous avons indiquées; et que, quand l'amitié est extrême, elle ressemble beaucoup à l'affection qu'on éprouve pour soi-même.

§ 6. Ces conditions, du reste, peuvent se montrer chez le vulgaire des hommes, et même parmi les méchants. Mais n'est-ce pas qu'alors ils ne réunissent encore ces conditions qu'autant qu'ils se plaisent à eux-mêmes, et qu'ils se croient honnêtes? Car jamais ces affections ne se produisent et ne paraissent même se produire chez les gens absolument pervers et criminels. § 7. On peut

§ 5. *Amour de soi pour soi-même.* Ce phénomène psychologique est certainement fort étonnant; mais il n'en est pas moins réel ; et il est donné à l'homme de s'aimer lui-même dans une mesure plus ou moins forte, comme il lui est donné de se haïr, ainsi qu'Aristote le remarque un peu plus bas. Cette dernière considération aurait dû trancher pour lui le débat. — *Nous la laisserons de côté.* Je ne crois pas qu'Aristote soit jamais revenu sur cette question, du moins dans les ouvrages qui nous sont restés de lui. — *Que nous avons indiquées.* Au début même de ce chapitre.

§ 6. *Ces conditions.* Même remarque.

même dire qu'elles se rencontrent à peine chez les malhonnêtes gens. Ils sont toujours en querelle avec eux-mêmes ; ils désirent une chose, et ils en veulent une autre, absolument comme les libertins, qui ne se dominent pas. Au lieu des choses qui leur semblent à eux-mêmes être bonnes, ils s'en vont préférer des choses qui leur sont agréables, mais qui leur sont funestes. § 8. D'autres, au contraire, s'abstiennent de faire ce qui leur semble le meilleur dans leur propre intérêt, soit par lâcheté, soit par paresse. Il en est d'autres encore qui, après avoir commis une foule de méfaits, en viennent à se détester eux-mêmes à cause de leur propre corruption ; ils fuient la vie avec horreur, et finissent par le suicide. § 9. Les méchants peuvent bien rechercher des gens avec qui ils passent leurs journées; mais avant tout, ils se fuient eux-mêmes. Quand ils sont seuls, leur mémoire ne leur fournit que des souvenirs douloureux ; et pour l'avenir, ils rêvent des projets non moins blâmables, tandis qu'au contraire, dans la compagnie d'autrui, ils oublient ces odieuses idées. N'ayant donc en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent pour eux-mêmes aucun sentiment d'amour. De tels êtres ne peuvent sympathiser ni avec leurs propres plaisirs ni avec leurs propres peines. Leur âme est constamment en dis-

§ 7. *Chez les malhonnêtes gens.* Aristote fait une distinction entre les hommes qui ne sont que malhonnêtes, et ceux qui sont profondément pervers. Chez les premiers même, l'amitié n'est guère plus possible que chez les autres.

§ 8. *Et finissent par le suicide.* L'antiquité ne cite guère de suicides de ce genre ; mais il faut en croire le témoignage d'Aristote. Le remords aura poussé plus d'un criminel à s'arracher la vie.

§ 9. *Les méchants....* Cette peinture d'une conscience coupable, toute contraire à celle qui précède, n'est pas moins admirable. — *Mis en pièces.* Métaphore très-juste.

corde; et tandis que, par perversité, telle partie s'afflige des privations qu'elle est forcée d'endurer, telle autre se réjouit de les subir. L'un de ces sentiments tirant l'être d'un côté, et l'autre le tirant de l'autre, il en est, on peut dire, mis en pièces. § 10. Mais comme il n'est pas possible d'avoir tout à la fois et du plaisir et de la peine, on ne tarde guère à s'affliger de s'être réjouit; et l'on voudrait n'avoir pas goûté ces plaisirs; car les méchants sont toujours pleins de regrets de tout ce qu'ils font. Ainsi donc le méchant ne paraît jamais, je le répète, en disposition de s'aimer lui-même, parce qu'en effet il n'a rien non plus d'aimable en lui. Mais si cet état de l'âme est profondément triste et misérable, il faut fuir le vice de toutes ses forces, et s'appliquer avec ardeur à se rendre vertueux; car c'est seulement ainsi qu'on sera porté à s'aimer soi-même, et qu'on deviendra l'ami des autres.

§ 10. *On sera porté à s'aimer soi-même.* Tout ce chapitre est certainement un des plus beaux et des plus profonds qu'ait écrits Aristote. Giphanius, cité par M. Zell, a bien raison de l'appeler : « Aureum caput et ferè theologicum »; c'est un grand et très-juste éloge.

## CHAPITRE V.

De la bienveillance. Elle diffère de l'amitié et de l'inclination. — Elle peut s'adresser à des inconnus, et elle est très-superficielle. — Influence décisive de la vue sur l'amitié et l'amour. — Comment la bienveillance peut devenir de l'amitié. — Motif ordinaire de la bienveillance.

§1. La bienveillance ressemble à l'amitié; mais elle n'est pas précisément l'amitié. Elle peut s'adresser même à des inconnus, sans qu'ils sachent le sentiment qu'on éprouve pour eux. Il n'en est pas ainsi de l'amitié, comme je l'ai dit antérieurement. La bienveillance n'est pas non plus l'inclination à aimer; car elle n'a ni intensité, ni désir, symptômes qui d'ordinaire accompagnent l'inclination. § 2. Ainsi, l'inclination se forme par l'habitude. Mais la bienveillance peut être même toute fortuite, et par exemple s'attacher à des gens qui luttent; en les voyant combattre, les spectateurs deviennent bienveillants à leur égard et les aident de leurs vœux, sans d'ailleurs être du tout prêts à prendre fait et cause personnellement dans la querelle. Et alors, je le répète, cette bienveillance

*Ch. V.* Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

§ 1. *La bienveillance.* La nuance que distingue ici Aristote est très-délicate; mais elle est très-vraie. — *Antérieurement.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 2, § 3. — *L'inclination à aimer.* Nuance encore plus fine et qui n'est pas moins juste, comme la suite le démontre.

§ 2. *Prendre fait et cause.* Et par conséquent, à donner aux gens une preuve d'affection.

est toute de rencontre, et l'affection qu'elle excite n'est qu'à la surface. § 3. C'est que l'amitié, comme l'amour, commence, ce semble, par le plaisir de la vue; car si d'abord on n'a point été charmé de l'aspect de la personne, on ne peut pas aimer. Ceci ne veut pas dire que par cela seul qu'on a été séduit de la forme, on en soit déjà à l'amour; il n'y a de l'amour que quand on regrette l'absence d'une personne, et qu'on désire sa présence. § 4. Il est bien vrai qu'on ne peut être amis sans avoir éprouvé préalablement la bienveillance. Mais il ne suffit pas d'être bienveillant pour aimer. On se contente de souhaiter du bien à ceux pour qui l'on ressent de la bienveillance, sans d'ailleurs être disposé à rien faire avec eux, ni à se gêner pour eux en quoi que ce soit. Ce ne pourrait donc être que par métaphore qu'on dirait de la bienveillance qu'elle est de l'amitié. Mais on peut dire qu'en se prolongeant avec le temps, et en arrivant à être une habitude, la bienveillance devient une amitié véritable, qui n'est ni l'amitié par intérêt, ni l'amitié par plaisir; car la bienveillance ne s'inspire ni de l'un ni de l'autre de ces motifs. En effet, celui qui a reçu un service rend de la bienveillance en retour du bien qu'on lui a fait, et il remplit ainsi un devoir. Mais quand on souhaite le succès de quelqu'un, parce qu'on espère en retirer aussi quelque avantage, on semble être bienveil-

§ 3. *Par le plaisir de la vue.* Cette observation, qu'un examen superficiel peut faire contester, est très-profonde. Je ne crois pas qu'on puisse devenir l'ami de quelqu'un dont la personne physique déplairait.

§ 4. *A rien faire pour eux.* Ceci semble contredire ce qui vient d'être dit un peu plus haut, puisqu'Aristote supposait qu'on serait prêt, par bienveillance, à s'engager dans une lutte.

lant non pas pour cette personne, mais plutôt pour soi-même; pas plus qu'on n'est un ami, si l'on cultive quelqu'un en vue du profit qu'on en peut tirer.

§ 5. En général la bienveillance est excitée par la vertu, et par un mérite quelconque, toutes les fois qu'une personne donne de soi à une autre personne l'idée de l'honneur, du courage ou de telle autre qualité de ce genre, comme les combattants que nous citions tout à l'heure.

## CHAPITRE VI.

De la concorde. Elle se rapproche de l'amitié. — Il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions. — Admirables effets de la concorde dans les États; c'est l'amitié civile. — Effets désastreux des discordes. Etéocle et Polynice. — La concorde suppose toujours des gens de bien. Les méchants sont perpétuellement en désaccord, à cause de leur égoïsme sans frein.

§ 1. La concorde aussi paraît bien avoir quelque chose de l'amitié; et voilà pourquoi il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions; car cette conformité peut exister même entre des gens qui ne se connaissent pas du tout mutuellement. On ne peut pas dire, parce que des gens pensent de même sur un objet quelconque, qu'ils ont de la concorde: par exemple, si c'est sur l'astronomie.

§ 5. *Est excitée par la vertu.* Origine aussi vraie qu'elle est noble; on n'a jamais de bienveillance pour ceux qu'on méprise. — *Que nous citions.* Un peu plus haut, au début de ce chapitre.

*Ch. VI.* Gr. Morale, livre II, ch. 14; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

Être d'accord sur ces points-là n'implique pas la moindre affection. Au contraire, on dit que les États jouissent de la concorde, quand on s'y entend sur les intérêts généraux, qu'on y prend le même parti, et qu'on exécute de concert la résolution commune. § 2. La concorde s'applique donc toujours à des actes, et parmi ces actes, à ceux qui ont de l'importance et qui peuvent être également utiles aux deux partis, ou même à tous les citoyens, s'il s'agit d'un État: quand tout le monde unanimement y juge, par exemple, que tous les pouvoirs doivent être électifs; ou bien qu'il faut s'allier aux Lacédémoniens; ou encore que Pittacus doit concentrer dans ses mains toute l'autorité, que d'ailleurs lui-même accepte. Quand, au contraire, dans un État chacun des deux partis veut le pouvoir pour lui seul, il y a discorde comme entre les prétendants des Phéniciennes. Car il ne suffit pas, pour qu'il y ait concorde, que les deux partis pensent de la même manière sur un certain objet quel qu'il soit. Il faut en outre qu'ils aient le même sentiment dans les mêmes circonstances: et, par exemple, que le peuple et les hautes classes s'accordent à

§ 1. *N'implique pas la moindre affection.* La distinction est plus facile dans notre langue et en latin qu'elle ne l'est en grec, puisque le mot même de concorde indique que le cœur a part à cette affection. Dans la langue grecque au contraire, l'explication étymologique ramène à l'idée d'esprit et d'intelligence plutôt qu'à l'idée de cœur; et voilà comment l'équivoque y est possible.

§ 2. *Toujours à des actes.* Les mêmes principes sont développés dans la Grande Morale et dans la Morale à Eudème. — *Pittacus*, tyran de Mitylène. Voir la Politique, livre III, ch. 9, § 5, p. 177 de ma traduction, 2e édition. — *Les prétendants des Phéniciennes.* Étéocle et Polynice. On sait que le sujet des Phéniciennes est la haine et la lutte des deux fils d'Œdipe. Le titre vient de ce que ce sont des femmes Phéniciennes, en mission à Delphes, qui forment le chœur. Cette pièce est une des plus pathétiques d'Euripide.

donner le pouvoir aux plus éminents citoyens; car alors chacun obtient précisément ce qu'il désire. La concorde ainsi comprise devient en quelque sorte une amitié civile, ainsi que je l'ai dit; car elle s'adresse alors aux intérêts communs et à tous les besoins de la vie sociale.

§ 3. Mais cette concorde suppose toujours des cœurs honnêtes; en effet ces cœurs-là sont d'accord avec eux-mêmes d'abord, et ils y sont entr'eux réciproquement, parce qu'ils ne s'occupent, pour ainsi dire, que des mêmes choses. Les volontés de ces esprits bien faits demeurent inébranlables, et n'ont pas de flux et de reflux comme l'Euripe; ils ne veulent que des choses justes et utiles, et ils les désirent sincèrement dans l'intérêt commun. § 4. Loin de là, entre les méchants, la concorde n'est pas possible, si ce n'est pour de bien courts instants, pas plus qu'ils ne peuvent être longtemps amis, parce qu'ils désirent une part exagérée dans les profits, et qu'ils en prennent le moins qu'ils peuvent dans les fatigues et dans les dépenses communes. Chacun ne voulant que les avantages pour soi, épie et entrave son voisin; et comme l'intérêt commun n'est le souci de personne, il périt bientôt sacrifié. Alors, ils tombent dans la discorde en essayant de se forcer les uns les autres à observer la justice, sans que personne veuille s'astreindre à la pratiquer pour soi-même.

§ 3. *Comme l'Euripe.* On sait que le phénomène du flux et du reflux est très-marqué dans l'Euripe, entre l'Eubée et la Béotie, et que c'est à peu près le seul lieu de la Méditerranée où il soit aussi sensible.

§ 4. *Si ce n'est pour de bien courts instants.* Observation très-juste, malgré les apparences contraires. Aristote l'appuie d'excellentes raisons, que justifie pleinement l'expérience de la vie.

## CHAPITRE VII.

Des bienfaits. Le bienfaiteur aime en général plus que l'obligé. — Explications fausses de ce fait étrange. Mauvaise comparaison des dettes; Epicharme. Explication particulière d'Aristote. — Amour des artistes pour leurs œuvres; amour des poètes pour leurs vers. — L'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur. — Plaisir actif supérieur au plaisir passif. — On se plait au bien qu'on fait ; on aime davantage ce qui coûte de la peine. — Attachements plus vifs des mères pour les enfants.

§ 1. Les bienfaiteurs paraissent en général aimer ceux qu'ils obligent plus que ceux qui reçoivent le service n'aiment ceux qui le leur rendent; et comme cette différence paraît contraire à toute raison, on en cherche les motifs. L'opinion la plus répandue, c'est que les uns sont des débiteurs en quelque sorte, et que les autres sont des créanciers. De même donc que pour les dettes, ceux qui doivent souhaiteraient volontiers que ceux qui leur ont prêté ne fussent plus, et que les prêteurs au contraire vont jusqu'à s'occuper avec sollicitude de leurs débiteurs; de même aussi ceux qui ont rendu service, veulent que leurs obligés vivent pour reconnaître quelque jour les

*Ch. VII.* Grande Morale, livre II, ch. 13 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 8.

§ 1. *Paraissent en général.* Dans cette large mesure, la remarque d'Aristote est vraie; et la reconnaissance est une chose assez rare. — *Pour reconnaître quelque jour les services.* Ce motif n'est pas le bon ; et Aristote en donnera de meilleurs un peu plus

services qu'ils ont reçus, tandis que les autres s'occupent fort peu du retour qu'ils leur doivent. Epicharme ne manquerait pas de dire que ceux qui adoptent cette explication « prennent la chose du mauvais côté. » Mais elle est assez conforme à la faiblesse humaine; car les hommes ordinairement ont peu de mémoire des bienfaits, et ils préfèrent recevoir des services plutôt que d'en rendre.

§ 2. Quant à moi, la cause me paraît ici beaucoup plus naturelle ; et elle n'a pas le moindre rapport avec ce qui se passe en fait de dettes. D'abord, les créanciers n'ont pas la moindre affection pour leurs débiteurs; et s'ils désirent les voir se tirer d'affaire, c'est uniquement en vue de la restitution qu'ils en attendent. Mais ceux au contraire qui ont rendu service, aiment et chérissent leurs obligés, bien que ceux-ci ne leur soient point actuellement et ne puissent jamais leur être bons à rien. § 3. C'est tout à fait le même sentiment que les artistes éprouvent pour leurs œuvres; il n'y en a pas un qui n'aime son propre ouvrage beaucoup plus que son ouvrage ne l'aimerait, s'il venait par hasard à s'animer et à vivre. Cette observation est surtout frappante dans les poètes; ils aiment à la passion leurs propres ouvrages, et ils les chérissent, comme si

bas. Il est assez peu ordinaire qu'on rende service aux gens par un calcul personnel. Le plus souvent, on les oblige par bienveillance et par facilité de cœur. — *Épicharme.* On ne connaît pas autrement cette sentence d'Épicharme. Peut-être était-ce simplement une tournure de phrase familière à ce poète, et qu'Aristote veut critiquer.

§ 2. *Beaucoup plus naturelle.* Aristote a toute raison; on agit d'ordinaire dans ces cas par spontanéité de nature et sans réflexion.

§ 3. *Les artistes pour leurs œuvres.* Explication qui n'est pas seulement ingénieuse, et qui est au fond très-solide. — *Frappante dans les poètes.* Parce que leurs œuvres se formulent par la parole et les vers.

c'étaient leurs enfants. § 4. C'est là précisément aussi le cas des bienfaiteurs ; la personne qu'ils ont obligée est leur ouvrage, et ils l'aiment plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La cause en est bien simple ; c'est que la vie, l'être est pour tout ce qui en jouit quelque chose de préférable à tout le reste, quelque chose de profondément cher. Or, nous ne sommes que par l'acte, c'est-à-dire en tant que nous vivons et agissons. Celui qui crée une œuvre, est en quelque sorte par son acte même. Il aime donc son ouvrage parce qu'il aime aussi l'être, et c'est un sentiment fort naturel ; car ce qui n'est qu'en puissance, l'œuvre le révèle et le met en acte. § 5. Ajoutez en ce qui regarde l'action qu'il y a pour le bienfaiteur quelque chose de noble et de beau, de sorte qu'il en jouit dans l'objet de cette action. Mais en même temps, il n'y a rien de beau pour l'obligé dans ce qui lui rend service ; il n'y a tout au plus que de l'utile, ce qui est beaucoup moins agréable et moins digne d'être aimé. § 6. Dans le présent, c'est l'acte qui nous fait plaisir ; c'est l'espérance pour l'avenir ; c'est le souvenir pour le passé. Mais le plus vif plaisir sans contredit, c'est l'acte, l'actuel, qui, bien entendu, est digne également qu'on l'aime. Ainsi donc, l'œuvre reste pour celui qui l'a faite ; car le beau est durable, tandis que l'utile est bientôt passé pour celui qui a reçu le bienfait. Or, le souvenir des belles choses qu'on

§ 4. *Le cas des bienfaiteurs.* L'explication est peut-être un peu subtile ; mais elle est vraie. La vue ou le souvenir de l'obligé vous rappelle la bonne action que vous avez faite, et vous vous applaudissez en lui ; vous l'aimez en vous aimant.

§ 5. *Ajoutez.* Ce nouveau motif est encore plus concluant.

§ 6. *L'acte, l'actuel.* J'ai ajouté le second mot pour éclaircir le premier.

a faites a beaucoup d'agrément. Mais le souvenir des choses utiles dont on a profité, ou n'en a pas du tout, ou certainement en a moins. C'est précisément tout le contraire par l'attente et l'espérance des biens qu'on désire. Mais aimer c'est presque agir et produire ; être aimé ce n'est que souffrir et rester passif. Par conséquent, l'amour et toutes les conséquences qu'il engendre sont du côté de ceux chez qui l'action est plus puissante. § 7. Il faut remarquer en outre que l'on s'attache toujours davantage à ce qui a coûté de la peine ; et c'est ainsi, par exemple, que ceux qui ont acquis leur fortune eux-mêmes l'estiment bien plus que ceux qui l'ont reçue par héritage. Or, recevoir un bienfait est une chose évidemment qui ne demande point d'effort pénible, tandis qu'il en coûte souvent beaucoup pour obliger. Voilà aussi pourquoi les mères ont davantage d'amour pour leurs enfants : leur part dans la génération a été bien autrement pénible, et elles savent mieux qu'ils leur appartiennent. C'est là sans doute aussi le sentiment des bienfaiteurs à l'égard de leurs obligés.

§ 7. *Il faut remarquer en outre.* Ce dernier motif, quoique plus subtil encore que les précédents, n'en est pas moins très-réel. — *Les mères ont davantage d'amour.* Observation très-vraie, et qu'on peut vérifier dans les pertes cruelles que font trop souvent les familles. — *Elles savent mieux.* Ceci n'est qu'un cas exceptionnel. Le plus ordinairement la paternité n'est pas douteuse. Ce qui est vrai, c'est que les mères ont beaucoup plus souffert, soit pour la génération de l'enfant, soit après sa naissance. Les soins qu'elles donnent à nos premières années les attachent encore plus que l'enfantement lui-même.

## CHAPITRE VIII.

De l'égoïsme ou amour de soi. Le méchant ne pense qu'à lui-même ; l'homme de bien ne pense jamais qu'à bien faire, sans considérer son propre intérêt. — Sophisme pour justifier l'égoïsme. Il faut bien distinguer ce qu'on entend par ce mot. Égoïsme blâmable et vulgaire. L'égoïsme qui consiste à être plus vertueux et plus désintéressé que tout le monde, est fort louable. — Dévouement à ses amis, à sa patrie ; dédain des richesses ; passion excessive pour le bien et pour la gloire.

§ 1. On a élevé la question de savoir s'il convient de s'aimer soi-même de préférence à tout le reste, ou s'il ne vaut pas mieux aimer autrui ; car on blâme d'ordinaire ceux qui s'aiment excessivement eux-mêmes, et on les appelle des égoïstes, comme pour leur faire honte de cet excès. De fait, le méchant ne semble jamais agir qu'en vue de lui seul ; et plus il se déprave, plus ce vice augmente en lui. Aussi lui reproche-t-on de ne jamais faire quoi que ce soit en dehors de ce qui le touche personnellement. L'homme honnête au contraire n'agit que pour le bien ; et plus il est bon, plus il agit pour le bien exclusivement, et en vue de son ami, oublieux de son propre intérêt.

*Ch. VIII.* Gr. Morale, livre II, ch. 15 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *On a élevé la question.* Il n'y a point de transition entre ce nouveau sujet et ceux qui précèdent. — *S'il ne vaut pas mieux aimer autrui.* On voit que la philosophie avait senti dès longtemps l'amour du prochain. — *Le méchant.* Ainsi, l'égoïsme et le vice, c'est tout un. — *En vue de son ami.* C'est limiter un peu trop l'a-

§ 2. Mais on répond : les faits contredisent toutes ces théories sur l'égoïsme, et ce n'est pas difficile à comprendre. Ainsi, l'on accorde qu'on doit surtout aimer celui qui est votre meilleur ami, et que le meilleur ami est celui qui veut le plus sincèrement le bien de son ami pour cet ami même, quand d'ailleurs personne au monde ne devrait le savoir. Or, ce sont là très-particulièrement les conditions qu'on remplit vis-à-vis de soi-même, ainsi qu'on remplit aussi sous ce rapport toutes les autres conditions par lesquelles on définit habituellement le véritable ami. Car nous avons établi que tous les sentiments d'amitié partent d'abord de l'individu également pour se répandre de là sur les autres. Les proverbes mêmes sont tous ici d'accord avec nous. Je puis en citer de tels que ceux-ci : « Une seule âme ; — entre amis tout est commun; — l'amitié, c'est l'égalité; — le genou est plus près que la jambe. » Mais toutes ces expressions expriment surtout les rapports de l'individu à lui-même. Ainsi donc, l'individu est son propre ami plus étroitement que qui que ce soit; et c'est lui-même surtout qu'il devrait aimer.

De ces deux solutions diverses, on demande non sans

mour et la pratique du bien. Le principe que pose Aristote lui-même, va beaucoup plus loin.

§ 2. *Mais on répond.* Ce qui suit est une objection qu'Aristote réfutera un peu plus bas. J'ai cru devoir préciser la chose plus nettement que le texte ne le fait. — *Nous avons établi.* Voir dans le chapitre quatrième, § 1. — *Partent d'abord de l'individu.* En ce sens qu'il faut que l'individu puisse d'abord s'aimer et s'estimer lui-même, pour pouvoir aimer les autres. — *Les proverbes.* Aristote attache en général beaucoup d'importance aux proverbes; il se plaît à les prendre comme autorités; pour lui déjà, ils sont « la sagesse des nations ». — *De ces deux solutions.* Aristote adoptera la première, celle qui pousse au désintéressement. — *Égale confiance.* C'est trop dire : la

raison quelle est celle que l'on doit suivre, quand des deux parts il peut y avoir confiance égale.

§ 3. Peut-être suffit-il de diviser ces assertions, et de faire voir la part de vérité, et l'espèce de vérité, que chacune d'elles renferme. Si nous expliquons ce qu'on entend par égoïsme dans les deux sens où on prend tour à tour ce mot, nous verrons tout de suite très-clair dans cette question.

§ 4. D'un côté, en voulant faire de ce terme un terme de reproche et d'injure, on appelle égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes la meilleure part dans les richesses, dans les honneurs, dans les plaisirs corporels ; car le vulgaire a pour tout cela les plus vives convoitises ; et comme on se jette avec empressement sur ces biens qu'on croit les plus précieux de tous, ils sont extrêmement disputés. Or, les gens qui se les disputent si ardemment, ne songent qu'à satisfaire leurs désirs, leurs passions, et en général la partie déraisonnable de leur âme. C'est bien ainsi que se conduit le vulgaire des hommes ; et la dénomination d'égoïstes vient des mœurs du vulgaire, qui sont déplorables. C'est avec pleine raison que dans ce sens on blâme l'égoïsme.

§ 5. On ne peut nier que la plupart du temps on n'applique ce nom d'égoïstes aux gens qui se gorgent de

raison nous pousse à l'amour d'autrui plus encore qu'à l'amour de soi. Il faut s'aimer dans une certaine mesure. Mais c'est par des sophismes qu'on se persuade qu'il faut s'aimer uniquement, ou même plus que tout le reste.

§ 3. *La part de vérité et l'espèce de vérité.* Méthode très-sage, et dont Aristote a fait un fréquent emploi.

§ 4. *Le vulgaire... Les plus vives convoitises.* On voit que le philosophe tient assez peu de compte de tous ces biens inférieurs.

toutes ces basses jouissances, et ne songent qu'à eux seuls. Mais si un homme ne cherchait jamais qu'à suivre la justice plus exactement que qui que ce soit, à pratiquer la sagesse ou telle autre vertu en un degré supérieur, en un mot qu'il ne prétendît jamais revendiquer pour lui que de bien faire, il serait bien impossible de l'appeler égoïste et de le blâmer. § 6. Cependant, celui-là semblerait encore plus égoïste que les autres, puisqu'il s'adjuge les choses les plus belles et les meilleures, et qu'il ne jouit que de la partie la plus relevée de son être, en obéissant docilement à tous ses ordres. Or, de même que la partie la plus importante dans la cité paraît en politique être l'État même, ou qu'elle paraît, dans tout autre ordre de choses, constituer le système entier ; de même aussi pour l'homme; et celui-là surtout devrait passer pour égoïste qui aime en lui ce principe dominant, et ne cherche qu'à le satisfaire. Si l'on appelle tempérant l'homme qui se maîtrise, et intempérant celui qui ne se maîtrise pas, selon que la raison domine ou ne domine pas en eux, c'est que la raison apparemment est toujours identifiée avec l'individu lui-même. Et voilà aussi pourquoi les actes qui semblent les plus personnels et les plus volontaires, sont ceux qu'on accomplit sous la conduite de sa raison. Il est parfaitement clair que c'est ce principe souverain qui constitue essentiellement l'individu, et que l'homme hon-

§ 5. *Mais si un homme.* Distinction aussi profonde qu'elle est simple. L'égoïsme se caractérise surtout par le but que se propose l'individu. Si le but est élevé, s'il est noble et grand, l'égoïsme disparaît ; et l'amour de soi prend dès lors un autre nom.

§ 6. *Semblerait encore plus égoïste.* Ce serait répondre à une subtilité par une subtilité que d'appeler ces nobles cœurs des égoïstes. — *Qui constituc essentiellement l'indi-*

nête l'aime de préférence à tout. Il faudrait donc dire à ce compte qu'il est le plus égoïste des hommes. Mais c'est en un tout autre sens que celui qui rendrait ce nom injurieux. Ce noble égoïsme l'emporte sur l'égoïsme vulgaire, autant que vivre selon la raison l'emporte sur vivre suivant la passion ; autant que désirer le bien l'emporte sur désirer ce qui paraît utile.

§ 7. Ainsi donc, tout le monde accueille et loue ceux qui ne cherchent à s'élever au-dessus de leurs semblables que par la pratique du bien. Si tous les hommes en étaient à lutter uniquement de vertu et s'efforçaient de toujours faire ce qu'il y a de plus beau, la communauté tout entière verrait dans son ensemble tous ses besoins satisfaits ; et chaque individu en particulier posséderait le plus grand des biens, puisque la vertu est le plus précieux de tous. On arriverait donc à cette double conséquence : d'une part, que l'homme de bien doit être égoïste ; car en faisant bien, il aura tout à la fois un grand profit personnel, et il obligera en même temps les autres ; et d'autre part, que le méchant n'est pas égoïste;

*vidu.* — Voir plus haut, livre 1, ch. 4, § 4. — *Vivre selon la raison.* Principe Platonicien que répète Aristote, et dont le Stoïcisme a fait plus tard toute sa morale.

§ 7. *La communauté tout entière,* On la société ; j'ai préféré garder le mot même dont se sert Aristote. Il est évident d'ailleurs que le problème social serait parfaitement résolu, s'il l'était comme l'indique Aristote. L'honnêteté parfaite des individus rendrait le gouvernement à peu près infaillible. C'est là ce qui donne aussi tant d'importance à l'éducation, qui forme les individus et les futurs citoyens. Mais les sociétés modernes sont encore bien loin de cet idéal, si elles s'en rapprochent plus que les sociétés antiques. — *A cette double conséquence.* Quoique paradoxales, ces conséquences sont vraies, si l'on admet les principes que réfute Aristote.

car il ne fera que nuire à lui-même et au prochain, en suivant ses mauvaises passions. § 8. Par suite, il y a pour le méchant discorde profonde entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, tandis que l'homme vertueux ne fait que ce qu'il faut faire ; car toute intelligence choisit toujours ce qu'il y a de mieux pour elle-même ; et l'homme de bien n'obéit qu'à l'intelligence et à la raison.

§ 9. Il n'en est pas moins parfaitement vrai que l'homme vertueux fera beaucoup de choses pour ses amis et pour sa patrie, dût-il mourir en les servant. Il négligera les richesses, les honneurs, en un mot tous ces biens que la foule se dispute, ne se réservant pour son partage que l'honneur de bien faire. Il aime mieux de beaucoup une vive jouissance, ne durât-elle que quelques instants, plutôt qu'une froide jouissance qui durerait pendant un temps plus long. Il aime mieux vivre avec gloire une seule année que de vivre de nombreuses années obscurément ; il préfère une seule action belle et grande à une multitude d'actions vulgaires. C'est là sans doute ce qui pousse ces hommes généreux à faire, quand il le faut, le sacrifice de leur vie. Ils se réservent pour eux la belle et noble part ; et ils livrent volontiers leur fortune, si leur ruine peut enrichir des amis. L'ami a la richesse ; et soi, l'on a l'honneur, gardant ainsi pour soi-même un bien cent fois plus grand. § 10. A plus forte raison, en sera-t-il de même

§ 8. *Une discorde profonde.* Voir plus haut, ch. 4, § 9. — *Car toute intelligence.* Aristote, sans s'en apercevoir, semble donner ici raison à l'axiôme de Platon et de Socrate, que le vice est toujours causé par l'ignorance, et que par conséquent il est involontaire.

§ 9. *Il n'en est pas moins parfaitement vrai.* Noble peinture du héros. — *Vivre avec gloire une seule année.* C'est l'Achille d'Homère.

pour les distinctions et le pouvoir. L'homme de bien abandonnera tout cela à son ami ; car, à ses yeux, ce désintéressement est ce qui est beau et digne de louanges. De fait, on ne se trompe pas en regardant comme vertueux celui qui choisit l'honneur et le bien de préférence à tout le reste. L'homme de bien peut même aller encore jusqu'à laisser à son ami la gloire d'agir ; et il y a tel cas où il peut être plus beau de faire faire une chose à son ami que de la faire soi-même.

§ 11. Ainsi donc, dans toutes les louables actions, l'homme vertueux paraît toujours se faire la part la plus large du bien ; et c'est ainsi, je le répète, qu'il faut savoir être égoïste. Mais il ne faut pas l'être comme on l'est généralement.

Voir dans l'Iliade, chant IX, vers 410 et suiv., ce que le héros dit de lui-même et de sa mère.

§ 10. *A son ami.* Et même aux autres, puisque ce ne sont pas là les biens qu'il poursuit. — *Laisser à son ami la gloire d'agir.* Désintéressement bien délicat et bien rare. L'amitié ne saurait aller plus loin, quand la chose est vraiment importante.

§ 11. *Il faut savoir être égoïste.* Admirable précepte, mais que comprennent trop peu d'âmes.

## CHAPITRE IX.

A-t-on besoin d'amis quand on est dans le bonheur? Arguments en sens divers. — A-t-on plus besoin d'amis dans le malheur que dans le bonheur? — L'homme heureux ne peut être solitaire; il a besoin de faire du bien à ses amis, et de voir leurs actions vertueuses; Théognis cité. C'est encore agir vertueusement que de les contempler; se sentir agir et vivre dans ses amis est un très-vif plaisir; et on ne l'a que dans l'intimité. — L'homme heureux doit avoir des amis vertueux comme lui.

§ 1. On élève encore une autre question, et l'on demande si, quand on est heureux, on a besoin, ou si l'on n'a pas besoin d'amis. En effet, dit-on, les gens absolument fortunés et indépendants n'ont que faire de l'amitié, puisqu'ils ont tous les biens; et que, se suffisant comme ils font, ils n'ont plus de besoins à satisfaire, tandis que l'ami, qui est un autre nous mêmes, doit nous procurer ce que nous ne pourrions nous procurer à nous seuls. C'est ce que pensait le poète, quand il a dit:

Quand le ciel vous soutient, qu'a-t-on besoin d'amis?

D'autre part, quand on accorde tous les biens à l'homme

*Ch. IX.* Gr. Morale. livre II, ch. 17; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *On élève encore une autre question.* Sans être aussi subtile que quelques-unes des questions antérieures, celle-ci ne semble pas très-embarrassante; et le cœur y répond sur le champ, comme le fera le philosophe après une discussion assez longue. — *Le poète.* C'est Euripide dans la tragédie d'Oreste, v. 667,

heureux, il est absurde évidemment de ne pas lui accorder des amis ; car c'est, à ce qu'il semble, le plus précieux des biens extérieurs. J'ajoute que, si l'amitié consiste plutôt à rendre des services qu'à en recevoir ; que, si faire du bien autour de soi est le propre de la vertu et de l'homme vertueux, et qu'il vaille mieux obliger ses amis que des étrangers ; il s'en suit que l'homme de bien aura besoin de gens qui puissent recevoir ses bienfaits. Voilà comment on demande encore si c'est dans le malheur ou dans la fortune qu'on a le plus besoin d'amis, parce que si l'homme dans le malheur a besoin de gens qui le secourent, l'homme heureux n'a pas moins besoin de gens à qui il puisse faire du bien. § 2. Il est par trop absurde, à mon sens, de faire de l'homme heureux un solitaire séparé du reste des hommes. Qui voudrait posséder tous les biens du monde à la condition d'en user pour soi tout seul? L'homme est un être sociable ; la nature l'a fait pour vivre avec ses semblables ; et cette loi s'applique également à l'homme heureux. Car il a tous les biens que peut produire la nature ; et comme évidemment, il vaut mieux vivre avec des amis et des gens distingués, qu'avec des étrangers ou avec le vulgaire, l'homme heureux a nécessairement besoin d'amis.

§ 3. Que signifie donc la première opinion que nous

édition de Firmin Didot. — *De ne pas lui accorder des amis.* L'idée de bonheur comprend en effet nécessairement l'idée d'affection et d'amour ; autrement, les besoins les plus naturels et les plus légitimes du cœur ne seraient pas satisfaits. — *Voilà comment on demande encore.* Question plus importante que l'autre, sans l'être encore beaucoup.

§ 2. *L'homme est un être sociable.* Voir la Politique, livre I, ch. 1, § 9. Aristote est de tous les philosophes anciens celui qui a le plus insisté sur ce principe essentiel, qu'Hobbes devait contester plus tard, malgré les

avons indiquée? Et comment a-t-elle quelque chose de vrai? Est-ce parce qu'on pense vulgairement que les amis sont les gens qui sont utiles? Et que par suite l'homme heureux n'aura pas besoin de tous ces secours, puisqu'on suppose qu'il possède tous les biens? Il n'aura même que faire d'amis et de compagnons de plaisir; ou du moins, il n'en aura qu'un bien faible besoin, puisque sa vie, étant parfaitement agréable, peut se passer de tous les plaisirs que les autres nous apportent. Or, s'il n'a pas besoin d'amis de ce genre, c'est qu'il n'a vraiment besoin d'amis d'aucun genre. § 4. Mais ce raisonnement n'est peut-être pas très-juste. Au début de ce traité, on a dit que le bonheur est une espèce d'acte ; et l'on comprend sans peine que l'acte arrive et se produit successivement, mais qu'il n'existe pas à l'état, en quelque sorte, de propriété qu'on possède. Or, si le bonheur consiste à vivre et à agir, l'acte d'un homme de bien est bon et agréable en soi, ainsi que je l'ai fait voir précédemment. § 5. De plus, ce qui nous est propre et familier nous procure toujours les sentiments les plus doux ; et nous pouvons bien mieux voir les autres et observer leurs actions, que nous ne pouvons observer les nôtres et nous voir nous-mêmes. Par conséquent, les actions des hommes vertueux, quand ce sont des amis, doivent être vivement agréables aux cœurs

enseignements de la raison et ceux du christianisme.

§ 3. *Que nous avons indiquée.* Au début du chapitre.

§ 4. *Au début de ce traité.* Plus haut, livre I, ch. 6, § 8. — *Je l'ai fait voir précédemment.* Id., ibid. —

§ 5. *De plus, ce qui nous est propre.* Cette explication est vraie, quoiqu'un peu subtile. On sent assez vivement le bien qu'on fait soi-même, pour n'avoir pas besoin de le contempler, réfléchi en quelque sorte dans les autres. Ce qui est vrai,

honnêtes, puisqu'alors les deux amis goûtent la jouissance qui leur est la plus naturelle. Voilà donc les amis dont l'homme heureux aura besoin, puisqu'il désire contempler des actions belles, et familières à sa propre nature; et telles sont les actions de l'homme vertueux, quand il est notre ami.

§ 6. D'un autre côté, on admet que l'homme heureux doit vivre agréablement. Mais la vie est bien lourde pour un solitaire. Il n'est pas facile d'agir continuellement par soi seul; il est bien plus aisé d'agir avec d'autres et pour d'autres. L'action alors, qui est déjà si agréable par elle-même, sera plus continue, et c'est là ce que doit rechercher l'homme heureux. L'homme vertueux, en tant que vertueux, jouit des actions de vertu et s'indigne des fautes du vice, pareil au musicien qui se plaît aux belles mélodies et qui se dépite aux mauvaises. § 7. D'ailleurs, c'est bien aussi une manière de s'exercer à la vertu que de vivre avec des honnêtes gens, ainsi que l'a remarqué Théognis. Et à considérer la chose plus naturellement, il est clair que l'ami vertueux est le choix naturel que l'homme vertueux doit faire; car, je le répète, ce qui est bon par nature est en soi bon et agréable pour l'homme vertueux. Or, la vie se définit dans les animaux par la faculté ou puissance qu'ils ont de sentir. Dans l'homme.

c'est qu'on aime à voir ses amis faire le bien, et qu'on en jouit d'autant plus qu'on les estime davantage.

§ 6. *Bien lourde pour un solitaire.* Argument très-puissant. La solitude est contraire à la nature sociable de l'homme.

§ 7. *Théognis.* Voir les sentences de Théognis, v. 31, édit. de Brunck. — *Naturellement... naturelle.* Cette répétition est dans le texte. — *Je le répète.* Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 5; et dans le livre III, ch. 5, § 5. — *Par la faculté de*

elle se définit à la fois par la faculté de la sensation et par la faculté de la pensée. Mais la puissance vient toujours aboutir à l'acte ; et le principal est dans l'acte. Ainsi, il semble que vivre consiste principalement à sentir ou à penser ; et la vie est en soi une chose bonne et agréable ; car c'est quelque chose de limité et de défini ; et tout ce qui est défini est déjà de la nature du bien. De plus, ce qui est bon par sa nature l'est aussi pour l'homme vertueux ; et voilà pourquoi l'on peut dire que cela doit plaire également au reste des hommes. § 8. Mais il ne faut pas prendre ici pour exemple une vie mauvaise et corrompue, pas plus qu'une vie passée dans les douleurs ; car une telle vie est indéfinie, tout aussi bien que les éléments qui la composent ; et ceci se comprendra plus clairement dans ce que nous dirons plus tard sur la douleur. § 9. La vie à elle toute seule, encore une fois, est bonne et agréable ; et ce qui le prouve bien, c'est que tout le monde y trouve des charmes, et très-spécialement les gens vertueux et fortunés. Car la vie leur est la plus désirable, et leur existence est la plus heureuse sans contredit. Mais celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend sent qu'il entend ; celui qui marche sent qu'il marche, et de même pour tous les autres cas ; il y a quelque chose en

*sentir*. Voir le Traité de l'Ame, livre II, ch. 5 et suiv., p. 198 de ma traduction. — *Au reste des hommes*. Parce que la vertu et l'homme vertueux peuvent servir de mesure à tout le reste. Voir plus haut, livre III, ch. 5, § 5.

§ 8. *Est indéfinie*. Parce qu'il peut y avoir mille façons d'être malheureux, et qu'il n'y en a qu'une seule d'être heureux. — *Plus tard sur la douleur*. Voir plus loin, livre X.

§ 9. *La vie a elle toute seule*. Les mêmes idées sont exprimées dans la Politique, livre III, ch. 4, § 3, p. 143 de ma traduction, 2e édition.

nous qui sent notre propre action, de telle sorte que nous pouvons sentir que nous sentons, et penser que nous pensons. Mais sentir que nous sentons, ou sentir que nous pensons, c'est sentir que nous sommes, puisque nous avons vu qu'être c'est sentir ou penser. Or, sentir que l'on vit, c'est une de ces choses qui sont agréables en soi; car la vie est naturellement bonne; et sentir en soi le bien que l'on possède soi-même, est un vrai plaisir. C'est ainsi que la vie est chère à tout le monde, mais surtout aux gens de bien, parce que la vie est en même temps un bien et un plaisir pour eux; et par cela seul qu'ils ont conscience du bien en soi, ils en éprouvent un plaisir profond. § 10. Mais ce que l'homme vertueux est vis-à-vis de lui-même, il l'est à l'égard de son ami, puisque son ami n'est qu'un autre lui-même. Autant donc chacun aime et souhaite sa propre existence, autant il souhaite l'existence de son ami; ou peu s'en faut. Mais nous avons dit que si l'on aime l'être, c'est parce qu'on sent que l'être qui est en nous, est bon; et ce sentiment-là est en soi plein de douceur. Il faut donc avoir aussi conscience de l'existence et de l'être de son ami; et cela n'est possible que si l'on vit avec lui, et si l'on échange dans cette association et paroles et pensées. C'est là véritablement ce qu'on peut appeler entre les hommes la vie commune; et ce n'est pas

— *Nous avons vu.* Un peu plus haut, § 7. Cette manière d'apprécier la vie est profondément vraie; et aujourd'hui même, il serait difficile de dire mieux.

§ 10. *Nous avons dit.* Un peu plus haut, § 5. — *L'être qui est en nous est bon.* C'est comme un pressentiment des croyances chrétiennes. Aristote d'ailleurs, trouvait déjà tous ces principes dans les théories de son maître. — *Donc, en résumé.* On peut penser que le chemin pour arriver à cette conclusion a été un peu long; mais elle est excellente et ce n'est pas la payer trop cher.

comme pour les animaux, d'être parqué simplement dans un même pâturage. Si donc l'être est en soi une chose désirable pour l'homme fortuné, parce que l'être est bon par nature et en outre agréable, il s'ensuit que l'être de notre ami est bien à peu près dans le même cas ; c'est-à-dire que l'ami est évidemment un bien qu'on doit désirer. Or, ce qu'on désire pour soi, il faut arriver à le posséder réellement; ou autrement, le bonheur sur ce point serait incomplet. Donc en résumé, l'homme, pour être absolument heureux, doit posséder de vertueux amis.

## CHAPITRE X.

Du nombre des amis. Pour les amis par intérêt, il en faut peu : car on ne saurait rendre service à tous ; pour les amis de plaisir, un petit nombre suffit ; pour les amis par vertu, il n'en faut avoir qu'autant qu'on en peut aimer intimement ; le nombre en est fort restreint. — L'amour, qui est l'excès de l'affection, ne s'adresse qu'à un seul être. — Les amitiés illustres ne sont jamais qu'à deux; mais on peut aimer un grand nombre de ses concitoyens.

§ 1. Faut-il donc se faire le plus grand nombre d'amis qu'on peut? Ou bien, comme on semble l'avoir dit avec tant de bon sens pour l'hospitalité :

« Ni d'hôtes trop nombreux, ni l'absence des hôtes »,

*Ch. X.* Gr. Morale, livre II, ch. 15 et 18; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Dit avec tant de bon sens.* C'est Hésiode, de qui est ce vers, les Œuvres et les Jours, vers 333.

est-il convenable également, en fait d'amitié, de n'être pas sans amis et de ne point s'en faire un nombre exagéré? § 2. Le mot du poète semblerait s'appliquer parfaitement bien aux relations d'amitié qui ne tiennent qu'à l'intérêt. Il est bien difficile de payer de retour et de reconnaître tous les services, quand on en reçoit beaucoup; et l'existence entière n'y suffirait pas. Des amis plus nombreux qu'il n'en faut pour les besoins ordinaires de la vie, sont fort inutiles; ils deviennent même un embarras au bonheur. Il n'y a donc pas besoin de tant d'amis de ce genre. Quant à ceux qu'on se fait en vue du plaisir, il suffit de quelques-uns; et c'est comme l'assaisonnement dans les mets. § 3. Reste donc les amis par vertu. Faut-il en avoir le plus grand nombre possible? Ou bien y a-t-il aussi une limite à cette foule d'amis, comme pour le nombre de citoyens dans l'État? On ne saurait faire un État avec dix citoyens, pas plus qu'on n'en ferait un de cent mille. Sans doute, je ne veux pas dire qu'on peut préciser absolument un nombre fixe de citoyens; mais c'est un total qui se maintient entre certaines limites déterminées. L'approximation est analogue pour le nombre des amis; il est également déter-

§ 2. *L'existence entière.* On pourrait traduire aussi : « la fortune entière », et c'est en ce dernier sens qu'Eustrate a compris ce passage. — *Comme l'assaisonnement dans les mets.* La métaphore n'est peut-être pas assez développée. Aristote veut dire qu'il faut peu d'amis de plaisir, comme il faut peu d'assaisonnements dans les mets qu'on mange. Il y a dans la plupart des éditions et des manuscrits une variante qui pourrait être adoptée assez bien : « et c'est comme l'assaisonnement de notre luxe et de nos jouissances ». Cette idée m'a paru un peu prétentieuse pour Aristote; et voilà pourquoi j'ai préféré la première qui est plus simple.

§ 3. *Pas plus qu'on n'en ferait un de cent mille.* Cette pensée est très-souvent exprimée dans la Politique. Que dirait donc Aristote de nos États modernes où les habitants se comptent par quarante et cinquante millions?

miné ; et c'est, si l'on veut, le plus grand nombre de personnes avec qui l'on puisse avoir une vie commune ; car la vie commune est la marque la plus certaine de l'amitié. § 4. Mais on voit sans peine qu'il n'est pas possible de vivre avec une foule de personnes, et de se partager ainsi soi-même. Ajoutez que toutes ces personnes-là doivent être amies entr'elles, puisqu'il faut que toutes passent leurs jours les unes avec les autres ; et ce n'est pas un petit embarras, quand il y en a beaucoup. § 5. Il devient aussi fort difficile avec des gens si nombreux de pouvoir, pour son compte personnel, ressentir les mêmes joies ou les mêmes chagrins qu'eux. On peut s'attendre à plus d'une coïncidence fâcheuse ; et tout à la fois on devra se réjouir avec l'un et se désoler avec l'autre. Ainsi donc, il peut être bien de ne pas rechercher à se faire le plus d'amis possible, mais seulement le nombre d'amis avec lesquels il soit possible de vivre intimement. On ne peut pas être l'ami dévoué d'un grand nombre de personnes ; et c'est là ce qui fait aussi que l'amour ne peut s'attacher à plusieurs

il dirait peut-être il est vrai, qu'il n'y voit pas autant de citoyens. — *Le plus grand nombre de personnes.* La règle a encore des limites fort larges ; mais elle est déterminée cependant ; et suivant l'activité des gens et leur capacité d'affection, le nombre des amis peut varier, sans d'ailleurs pouvoir être jamais bien grand.

§ 4. *Et de se partager ainsi soi-même.* Il n'est personne qui dans sa vie n'ait éprouvé l'embarras que signale Aristote. — *Ajoutez que toutes ces personnes.* Second motif qui est puissant encore, mais moins que le premier, parce qu'il est assez rare ; et il n'est pas nécessaire, que tous les amis d'une même personne soient liés entr'eux.

§ 5. *Ressentir les mêmes joies.* Autre motif non moins fort. — *Il soit possible de vivre intimement.* Voilà la formule définitive ; et c'est aussi la plus vraie, quoiqu'elle soit assez difficile à observer dans la société. Quelques affections sincères et constantes sont préférables à une foule d'amitiés qu'on ne peut entretenir

à la fois. L'amour est comme le degré supérieur et l'excès de l'affection, et il ne s'adresse jamais qu'à un seul être. Ainsi les sentiments très-vifs se concentrent sur quelques objets en petit nombre. § 6. La réalité démontre bien évidemment qu'il en est ainsi. Ce n'est jamais avec plusieurs qu'on se lie d'une véritable et ardente amitié; et toutes les amitiés qu'on vante et qu'on admire, n'ont jamais existé qu'entre deux personnes. Les gens qui ont beaucoup d'amis, et qui sont si intimes avec tous, passent pour n'être les amis de qui que ce soit, si ce n'est dans les relations de la société purement civile; et l'on dit en parlant d'eux que ce sont des gens qui cherchent à plaire civilement et politiquement. On peut être l'ami d'un grand nombre de gens, sans même rechercher à leur plaire, et en étant seulement un honnête homme dans toute la force du mot. Mais être l'ami des gens, parce qu'ils sont vertueux et les aimer pour eux-mêmes, c'est un sentiment qui ne peut jamais s'adresser à beaucoup de personnes; et il est même préférable de n'en rencontrer que bien peu de ce genre.

suffisamment, quelque bonne intention qu'on y mette. — *L'amour... à un seul être.* Cela est rigoureusement vrai d'un sexe à l'autre.

§ 6. *Entre deux personnes.* Thésée et Pirithoüs, Achille et Patrocle, Oreste et Pylade. — *Il est même préférable.* Afin que le cœur puisse se donner plus complétement, et que cette affection mutuelle accroisse encore la vertu des amis et les perfectionne tous les deux.

## CHAPITRE XI.

Les amis sont-ils plus nécessaires dans la prospérité ou dans le malheur? Raisons dans les deux sens : la présence seul des amis et leur sympathie soulagent notre peine; elle accroît notre bonheur. — N'appeler ses amis qu'avec réserve, quand on est dans le chagrin. Aller spontanément vers eux, quand ils souffrent. — Montrer peu d'empressement à leur demander service pour soi-même, mais ne pas refuser obstinément. — Résumé.

§ 1. Autre question : A-t-on plutôt besoin d'amis dans la prospérité que dans l'infortune? On les recherche dans les deux cas; les gens malheureux ont besoin qu'on les aide; les gens heureux ont besoin qu'on partage leur bonheur et qu'on reçoive leurs bienfaits; car ils veulent faire du bien autour d'eux. Les amis sont certainement plus nécessaires dans le malheur ; et c'est alors qu'il faut avoir des amis utiles. Mais il est plus noble d'en avoir dans la fortune; on ne recherche dans ce cas que des gens de mérite et de vertu; et il vaut mieux, à choisir, faire du bien à des personnes de cet ordre et passer sa vie avec elles. § 2. La présence seule des amis est un plaisir dans

*Ch. XI.* Gr. Morale, livre II, ch. 17; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Autre question.* La transition n'est pas suffisante; mais en général Aristote n'y met pas plus de soin. — *Qu'on reçoive leurs bienfaits.* La nuance n'est peut-être pas assez délicate. Les vrais amis ne reçoivent pas de bienfaits ; ils reçoivent de l'affection, et dans l'occasion, des services, comme ils en rendent eux-mêmes.

la mauvaise fortune; les peines sont plus légères quand des cœurs dévoués y prennent part. Aussi pourrait-on se demander si notre soulagement vient de ce qu'ils nous ôtent en quelque sorte une partie du fardeau; ou bien, si, sans diminuer en rien le poids qui nous accable, leur présence qui nous charme et la pensée qu'ils partagent nos douleurs, atténuent notre peine. Mais que ce soit pour ces motifs, ou pour tout autre, que nos chagrins soient soulagés, peu importe; ce qu'il y a de sûr, c'est que l'effet heureux que je viens de dire, se produit pour nous. § 3. Leur présence a sans doute un résultat mélangé. Rien que de voir ses amis est déjà un vrai plaisir; c'en est un surtout, quand on est malheureux. De plus, c'est comme un secours qu'ils nous donnent contre l'affliction; l'ami est une consolation et par sa vue et par ses paroles, pour peu qu'il soit adroit; car il connaît le cœur de son ami, et il sait précisément ce qui lui plaît et ce qui l'afflige. § 4. Mais, peut-on dire, il est dur de sentir qu'un ami s'afflige de vos propres chagrins; et tout le monde fuit la pensée d'être un sujet de peine pour ses amis. Aussi, les gens d'un courage vraiment viril ont grand soin de ne pas faire partager leurs douleurs à ceux qu'ils aiment; et à moins

§ 2. *Ou bien.* Ce second motif paraît plus réel que le premier.

§ 3. *Leur présence...* Il semble que toute cette phrase est une répétition de ce qui précède; elle n'est pas tout à fait inutile cependant, puisqu'elle semble faire une seule explication des deux qui viennent d'être indiquées.

§ 4. *Peut-on dire.* J'ai ajouté ces mots pour mieux préciser la pensée. C'est une objection qu'Aristote va réfuter. On ne doit d'ailleurs communiquer à ses amis que les peines inévitables. C'est le caractère et le tact qui décident de ces épanchements. En général, il faut peu de secrets en amitié; car le cœur de l'ami pourrait aisément être blessé du silence.

qu'on ne soit complètement insensible soi-même, on ne supporte pas aisément la pensée de leur faire du chagrin. Un homme de cœur ne souffre jamais que ses amis pleurent avec lui, parce que lui-même n'est pas disposé à pleurer. Il n'y a que les femmelettes et les hommes de leur caractère qui se plaisent à voir mêler des larmes aux leurs, et qui aiment les gens à la fois, et parce qu'ils sont leurs amis, et parce qu'ils gémissent avec eux. Or, il est évident qu'en toutes circonstances, c'est le plus noble exemple qu'il nous faut imiter.

§ 5. Mais quand on est dans la prospérité, la présence des amis nous plaît doublement. Leur commerce d'abord nous est agréable, et il nous donne cette pensée, non moins douce, qu'ils jouissent avec nous des biens que nous possédons. Il semble donc que c'est surtout dans le bonheur que notre cœur devrait se plaire à convier nos amis, parce qu'il est beau de faire du bien. Au contraire, on hésite et l'on tarde à les faire venir dans le malheur; car il faut leur faire partager ses peines le moins qu'on peut; et de là cette maxime :

« C'est assez que moi seul je sois infortuné. »

Il ne faut vraiment les appeler que, quand avec fort peu d'embarras pour eux-mêmes, ils peuvent nous rendre un grand service. § 6. C'est par des motifs tout contraires qu'il faut se rendre auprès d'amis malheureux sans être appelé, et en ne suivant que le mouvement de son cœur;

§ 5. *De là cette maxime.* On ne sait point précisément de qui elle est; selon toute apparence, elle est empruntée à quelque poète dramatique.

§ 6. *C'est par des motifs tout*

car c'est le devoir d'un ami de rendre service à ses amis, surtout quand ils en ont besoin et qu'ils ne le demandent pas. C'est à la fois pour les deux amis et plus beau et plus doux. Quand on peut coopérer en quelque chose à la fortune de ses amis, il faut s'y mettre de tout cœur ; car ils peuvent là aussi avoir besoin que des amis les aident. Mais il ne faut point être empressé à prendre une part personnelle aux avantages qu'ils obtiennent, parce qu'il n'est pas très-beau d'aller avec tant d'ardeur réclamer un profit pour soi-même. D'un autre côté, il faut bien prendre garde aussi de déplaire à ses amis par un refus et de leur montrer, quand ils offrent, trop peu de condescendance ; ce qui arrive quelquefois.

Ainsi donc, en résumé, la présence des amis paraît une chose désirable dans toutes les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient.

*contraires.* Tous ces conseils sont d'une admirable délicatesse; et ils sont très-pratiques. — *Ce qui arrive quelquefois.* Précepte encore plus délicat, et tout aussi vrai qu'aucun de ceux qui précèdent. C'est une des relations les plus difficiles de l'amitié de savoir jusqu'à quel point on doit accepter ou refuser. La remarque d'Aristote prouve assez que même dans les amitiés les plus complètes, l'axiôme : « tout est commun entre amis » est d'une application très-rare. — *Ainsi donc en résumé.* La conclusion est digne de tous les développements qui précèdent.

## CHAPITRE XII.

Douceurs de l'intimité. L'amitié est comme l'amour; il faut toujours se voir. — Occupations communes qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants se corrompent mutuellement. — Les bons s'améliorent encore par leur commerce réciproque. — Fin de la théorie de l'amitié.

§ 1. Peut-on dire qu'il en est de l'amitié comme de l'amour? Et de même que les amants se plaisent passionnément à voir l'objet aimé, et qu'ils préfèrent cette sensation à toutes les autres, parce que c'est en elle surtout que consiste et se produit l'amour, de même aussi les amis ne recherchent-ils par dessus toutes choses à vivre ensemble? L'amitié est une association; et ce qu'on est pour soi-même, on l'est pour son ami. Or, ce qu'on aime en soi personnellement, c'est de sentir qu'on est; et l'on se plaît à la même idée pour son ami. Mais ce sentiment n'agit et ne se réalise que dans la vie commune; et voilà comment les amis ont si fort raison de la désirer. L'occupation dont on fait sa propre vie, ou dans laquelle on trouve le plus de charmes, est celle aussi que chacun veut faire partager à ses amis en vivant avec eux. Ainsi, les uns

*Ch. XII.* Gr. Morale, livre II, ch. 17; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 1. *Peut-on dire.* Pas de transition. — *Il en est de l'amitié comme de l'amour.* Assimilation très-exacte. Les vrais amis ne peuvent guère plus se quitter que les amants. — *C'est de sentir qu'on est.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 9, § 9. — *Veut faire partager à ses amis.* Et que ses amis aiment autant que lui.

boivent et mangent ensemble ; d'autres jouent ensemble ; d'autres chassent ensemble ; d'autres se livrent ensemble aux exercices du gymnase ; d'autres s'appliquent ensemble aux études de la philosophie ; tous en un mot passent leurs journées à faire ensemble ce qui les charme le plus dans la vie. Comme ils veulent vivre toujours avec des amis, ils recherchent et ils partagent toutes les occupations qui leur paraissent pouvoir augmenter cette intimité et cette vie commune. § 2. C'est là ce qui rend aussi l'amitié des méchants si vicieuse. Tout instables qu'ils sont dans leurs affections, ils ne se communiquent que de mauvais sentiments ; et ils se pervertissent d'autant plus qu'ils s'imitent mutuellement. Au contraire l'amitié des honnêtes gens, étant honnête comme elle l'est, ne fait que s'accroître par l'intimité. Ils semblent même s'améliorer encore en la continuant, et en se corrigeant réciproquement. On se modèle aisément les uns sur les autres, quand on se plaît ; et de là le proverbe :

« Toujours des bons, on retire du bien. »

§ 3. Nous en avons fini avec la théorie de l'amitié. Passons maintenant à celle du plaisir.

§ 2. *Toujours des bons.* Vers de Théognis déjà cité plus haut, ch. 9, § 7.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME.

# LIVRE X.

DU PLAISIR ET DU VRAI BONHEUR.

## CHAPITRE PREMIER.

Du plaisir. C'est le sentiment le mieux approprié à l'espèce humaine; immense importance du plaisir dans l'éducation et dans la vie. — Théories contraires sur le plaisir; tantôt on en fait un bien; tantôt on en fait un mal. — Utilité de faire accorder ses maximes et sa conduite.

§ 1. La suite assez naturelle de ce qui précède, c'est de traiter du plaisir. De tous les sentiments que nous pouvons éprouver, c'est peut-être celui qui semble le mieux approprié à notre espèce. Aussi, est-ce par le plaisir et la peine que l'on conduit l'éducation de la jeunesse, comme à l'aide d'un puissant gouvernail; et ce qu'il y a de plus essentiel pour la moralité du cœur, c'est d'aimer ce qu'il faut aimer et de haïr ce qu'on doit haïr. Ces influences persistent durant toute la vie; et elles ont un grand poids et une grande importance pour la vertu et le

*Ch. I.* Gr. Morale, livre II, ch. 9; pas de théorie correspondante dans la Morale à Eudème.

§ 1. *La suite assez naturelle.* Aristote aurait raison, s'il n'avait déjà traité assez longuement du plaisir au livre VII, ch. XI et suiv. Est-ce une simple répétition, la discussion antérieure n'ayant pas été assez complète? Est-ce plutôt une interpolation? — *Une grande importance.* Voir plus haut, livre VII, ch. 11, § 2.

bonheur, puisque toujours l'homme recherche les choses qui lui plaisent et qu'il fuit les choses pénibles. § 2. Des objets d'une telle gravité ne peuvent pas être du tout passés sous silence ; et l'on doit d'autant moins les négliger que les opinions à cet égard peuvent être diverses. Les uns prétendent que le plaisir est le bien ; les autres au contraire, et tout aussi résolûment, l'appellent un mal. Parmi ceux qui soutiennent cette dernière opinion, les uns peut-être sont persuadés intimement qu'il en est ainsi ; les autres pensent qu'il vaut mieux, pour notre conduite dans la vie, classer le plaisir parmi les choses mauvaises, quand bien même cela ne serait pas parfaitement vrai. Le vulgaire des hommes, disent-ils, se précipitent vers le plaisir, et ils se font les esclaves de la volupté. C'est un motif pour les pousser dans le sens opposé, et le seul moyen qu'ils arrivent au juste milieu. § 3. Je ne trouve pas que ceci soit fort juste ; car les discours que tiennent les gens sur tout ce qui regarde les passions et la conduite de l'homme, sont bien moins dignes de foi que leurs actions elles-mêmes. Quand on remarque que ces discours sont en désaccord avec ce que voit chacun de nous, ils entraînent dans leur discrédit et détruisent même

Ces idées sont d'ailleurs toutes Platoniciennes. Voir le Philèbe tout entier, et spécialement, p. 467, traduction de M. Cousin, et les Lois, livre I, p. 33 et 53, ibid.

§ 2. *Les uns prétendent.* C'est l'école Cyrénaïque. Voir au chapitre suivant. — *Les autres... l'appellent un mal.* C'est l'école d'Antisthène. Aristote a d'ailleurs indiqué déjà ces divergences d'opinions dans le livre VII, ch. 11.

§ 3. *Ceci soit fort juste.* Aristote a raison ; et ces subterfuges sont plus déplacés en morale que partout ailleurs. Le philosophe ne doit dire que la vérité aux hommes ; ce qui n'empêche pas qu'il ne cherche aussi à la leur rendre aimable ; témoins Platon et Socrate.

la vérité. Du moment qu'on a vu l'un de ces hommes qui proscrivent le plaisir, en goûter un seul, on croit que son exemple doit vous pousser vers le plaisir en général et que tous les plaisirs, sans exception, sont acceptables comme celui qu'il goûte ; car il n'appartient pas au vulgaire de distinguer et de bien définir les choses. § 4. Quand, au contraire, les théories sont vraies, elles ne sont pas seulement fort utiles au point de vue de la science ; elles le sont encore pour la conduite de la vie. On y a foi quand les actes sont d'accord avec les maximes, et elles invitent par là ceux qui les comprennent bien à vivre d'après les règles qu'elles donnent. Mais je ne veux pas pousser plus loin sur ce sujet. Passons maintenant en revue les théories sur le plaisir.

§ 4. *Les actes.* Ou « les faits. »

## CHAPITRE II.

Examen des théories antérieures sur la nature du plaisir. Eudoxe en fesait le souverain bien, parce que tous les êtres le recherchent et le désirent; Eudoxe appuyait ses théories par la parfaite sagesse de sa conduite. — Argument tiré de la nature de la douleur; tous les êtres la fuient. — Opinion de Platon. — Solution particulière d'Aristote. — Ce que tous les êtres recherchent doit être un bien. — L'argument tiré du contraire n'est pas bon, parce que le mal peut être le contraire d'un autre mal. — Réfutation de quelques autres arguments. — Le plaisir n'est pas une simple qualité; ce n'est pas non plus un mouvement; ce n'est pas davantage la satisfaction d'un besoin. — Des plaisirs honteux ne sont pas de vrais plaisirs. — Indication de quelques solutions. — Résumé : le plaisir n'est pas le souverain bien; il y a des plaisirs désirables.

§ 1. Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien, parce que nous voyons tous les êtres sans exception le désirer et le poursuivre, raisonnables ou déraisonnables. « En toutes choses, disait-il, ce qu'on préfère, le préfé- » rable est bon; et ce qu'on préfère par dessus tout, est le » meilleur de tout. Or, ce fait incontestable que tous

*Ch. II.* Gr. Morale, livre II, ch. 9; pas de théorie correspondante dans la Morale à Eudème.

§ 1. *Eudoxe.* Ce philosophe, à qui Aristote fait l'honneur d'une réfutation, n'est pas autrement connu. Il a déjà parlé de sa théorie du plaisir, livre I, ch. 10, § 5. Il ne faut pas le confondre sans doute avec l'astronome grec de ce nom, qui était à peu près contemporain. — *Disait-il.* J'ai ajouté ces mots, qu'autorise la tournure dont se sert Aristote. Il fait une citation d'Eudoxe.

» les êtres sont entraînés vers le même objet, prouve assez » que cet objet est souverainement bon pour tous; car » chacun d'eux trouve ce qui lui est bon, précisément » comme il trouve sa nourriture. Ainsi donc, ce qui est » bon pour tous, et ce qui pour tous est un objet de » désir, est nécessairement le souverain bien. » On croyait à ces théories à cause du caractère et de la vertu de l'auteur, plutôt que pour leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une éminente sagesse; et il semblait soutenir ses opinions, non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur vérité parfaite. § 2. L'exactitude de ses théories ne lui paraissait pas moins évidemment démontrée par la nature du principe contraire au plaisir : « Ainsi, la dou- » leur, ajoutait-il, est en soi ce que fuient tous les êtres; » et, par conséquent, le contraire de la douleur doit être » recherché autant qu'on la fuit. Or, une chose est à » rechercher par dessus tout, quand nous ne la recher- » chons, ni par le moyen d'une autre, ni en vue d'une » autre; et tout le monde convient que la seule chose » qui offre ces conditions, c'est le plaisir. Personne ne » s'avise de demander à quelqu'un pourquoi il trouve du » plaisir à ce qui le charme, parce qu'on pense que le » plaisir est par lui-même une chose à rechercher. De » plus, en venant s'ajouter à un autre bien quelconque, » le plaisir ne fait que le rendre encore plus désirable; » par exemple, s'il vient se joindre à la probité et à la » sagesse. Or, le bien ne peut s'augmenter ainsi que par » le bien lui-même. »

§ 2. *Ajoutait-il.* Même remarque.

§ 3. Selon nous, tout ce que prouve ce dernier argument, c'est que le plaisir peut être compté parmi les biens. Mais il ne prouve pas que le plaisir soit à cet égard au-dessus d'un autre bien. Un bien, quel qu'il soit, est plus désirable, quand il se joint à un autre, que quand il est seul. C'est justement par ce raisonnement que Platon démontre que le plaisir n'est pas le souverain bien : « La vie de plaisir, dit Platon, est plus désirable avec la » sagesse que sans la sagesse; mais si le mélange de la » sagesse et du plaisir est meilleur que le plaisir, il s'en- » suit que le plaisir tout seul n'est pas le vrai bien. Car il » n'est pas besoin qu'on ajoute rien au bien pour qu'il soit » par lui-même plus désirable que tout le reste. Par con- » séquent, il est de toute évidence aussi que le souverain » bien ne peut jamais être une chose qui devient plus dé- » sirable, quand on la joint à l'un des autres biens en soi.»

§ 4. Quel est parmi les biens celui qui remplit cette condition et dont, nous autres hommes, nous puissions jouir? C'est là précisément la question. Soutenir, comme on le fait, que l'objet qui excite le désir de tous les êtres n'est pas un bien, c'est ne rien dire de sérieux ; car ce que tout le monde pense, doit, selon nous, être vrai ; et celui qui repousse cette croyance générale ne peut lui rien substituer qui soit plus croyable qu'elle. Si les êtres privés de raison étaient les seuls à désirer le plaisir, on n'aurait pas tort de prétendre que le plaisir n'est pas un bien. Mais comme les êtres raisonnables le désirent au-

§ 3. *Platon démontre.* Dans le Philèbe, p. 448, trad. de M. Cousin. — *Dit Platon.* Ce n'est pas une citation textuelle de Platon; ce n'est qu'un résumé de sa théorie.

§ 4. *Ce que tout le monde croit.*

tant que les autres, que devient alors cette opinion ? Je ne nie pas d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir dans les êtres même les plus dégradés, quelque bon instinct physique qui, plus puissant qu'eux, se jette irrésistiblement vers le bien qui leur est spécialement propre. § 5. Il ne me semble pas non plus qu'on puisse approuver tout à fait l'objection qu'on oppose à l'argument tiré du contraire : « Car, répond-on à Eudoxe, de ce que la douleur est un » mal, il ne s'ensuit pas du tout que le plaisir soit un » bien ; le mal est aussi le contraire du mal ; et de plus, » tous les deux, le plaisir et la douleur peuvent être les » contraires de ce qui n'est ni l'un ni l'autre ». Cette réponse n'est pas mauvaise. Mais pourtant elle n'est pas absolument vraie en ce qui concerne précisément la question. En effet, si le plaisir et la douleur sont également des maux, il faudrait également les fuir tous les deux ; on bien s'ils sont indifférents, il ne faudrait ni les rechercher ni les fuir ; ou du moins, il faudrait les éviter ou les poursuivre au même titre. Mais, en fait, on voit que tous les êtres fuient l'un comme un mal, et recherchent l'autre comme un bien ; et c'est en ce sens qu'ils sont tous deux opposés. § 6. Mais ce n'est pas parce que le plaisir n'est point compris dans la catégorie des qualités qu'il ne pourrait l'être non plus parmi les biens ; car les actes de la vertu ne sont pas davantage des qualités permanentes ;

Aristote attache, comme on le voit, la plus grande importance au sens commun, ainsi que plus tard devait le faire l'école Écossaise, sans savoir qu'elle l'imitait.

§ 5. *Car répond-on à Eudoxe.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 6. *Dans la catégorie des qualités.* Et par conséquent dans le nombre des choses durables qui ne changent pas aisément. — *Des qualités permanentes.* J'ai ajouté ce

et le bonheur lui-même n'en est pas une. § 7. On ajoute que le bien est une chose finie et déterminée, tandis que le plaisir est indéterminé, puisqu'il est susceptible de plus et de moins. Mais on peut répondre que, si c'est à cette mesure qu'on juge du plaisir, la même différence se représente pour la justice et pour toutes les autres vertus, relativement auxquelles évidemment, on dit aussi, selon les cas, que les hommes possèdent plus ou moins telle ou telle qualité, tel ou tel mérite. Ainsi, l'on est plus juste et l'on est plus courageux qu'un autre ; on peut agir plus ou moins justement, se conduire avec plus ou moins de sagesse. Si l'on veut appliquer ceci exclusivement aux plaisirs, que ne va-t-on tout de suite à la vraie cause? Et que ne dit-on que parmi les plaisirs, les uns sont sans mélange, et que les autres sont mélangés ? § 8. Qui empêche que, de même que la santé, chose finie et bien déterminée pourtant, est susceptible de plus et de moins, le plaisir ne le soit aussi de même? L'équilibre de la santé n'est pas identique dans tous les êtres. Bien plus, il n'est pas toujours pareil dans le même individu; la santé peut s'altérer, et subsister même ainsi altérée, jusqu'à un certain point, et elle peut fort bien différer en plus et en moins. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le plaisir?

§ 9. Tout en supposant que le souverain bien est

dernier mot pour rendre la pensée plus claire. — *Le bonheur lui-même n'en est pas une.* Parce qu'il peut être détruit en un instant.

§ 7. *On ajoute.* Cette théorie est sans doute Pythagoricienne ; on peut la retrouver aussi dans divers passages du Philèbe. Aristote du reste se montre ici conséquent avec lui-même, en ce que, plus haut, il a défendu déjà le plaisir contre les critiques dont il a été l'objet.

quelque chose de parfait, et tout en admettant que les mouvements et les générations sont toujours choses imparfaites, on essaie néanmoins de démontrer que le plaisir est un mouvement et une génération. Mais on n'a point raison en ceci, à ce qu'il semble. D'abord le plaisir n'est pas non plus un mouvement, comme on l'assure. Tout mouvement, on peut dire, a pour qualités propres la vitesse et la lenteur; et si le mouvement en soi ne les a pas : par exemple, le mouvement du monde, il les a du moins relativement à un autre mouvement. Mais rien de tout cela, dans un sens ou dans l'autre, ne s'applique au plaisir. On peut bien avoir joui vite du plaisir, comme on peut s'être mis vite en colère. Mais on ne jouit pas vite du plaisir actuel, ni en soi, ni relativement à un autre, comme on marche plus vite, comme on grandit plus vite, ou comme on accomplit plus vite tous les autres mouvements de ce genre. On peut bien subir un changement rapide ou un changement lent pour passer au plaisir, mais l'acte du plaisir même ne saurait être rapide, et je veux dire qu'on ne peut jouir actuellement plus ou moins rapidement. § 10. Comment le plaisir serait-il davantage une génération? Une chose quelconque ne peut pas naître au hasard d'une chose quelconque; et elle se résout toujours dans les éléments d'où elle vient. Or, en général, ce que le plaisir engendre et fait naître, c'est la douleur

§ 9. *Les mouvements et les générations.* Voir plus haut une discussion analogue, livre VII, ch. 11, § 4. — *On ne jouit pas vite du plaisir actuel.* Aristote veut dire que le plaisir ne présente pas, comme le mouvement, des différences de lenteur et de rapidité, et qu'il ne peut être que plus ou moins vif.

§ 10. *Davantage une génération.* Cette objection a été déjà réfutée, livre VII, ch. 11. — *C'est la douleur*

qui le détruit. § 11. On ajoute que la douleur est la privation de ce qu'exige la nature en nous, et que le plaisir en est la satisfaction. Mais ce sont là des affections purement corporelles. Si le plaisir n'est que la satisfaction d'un besoin de la nature, ce serait la partie où il y aurait satisfaction qui jouirait aussi du plaisir; ce serait donc le corps. Mais il ne paraît pas du tout que ce soit lui qui en jouisse réellement. Le plaisir n'est donc pas une satisfaction, comme on le prétend. Mais quand la satisfaction a lieu, il est possible qu'on ressente du plaisir, ainsi qu'on ressent de la douleur quand on se coupe. Cette théorie, du reste, semble avoir été tirée des plaisirs et des souffrances que nous pouvons éprouver en ce qui regarde les aliments. Quand on a été privé de nourriture et qu'on a préalablement souffert, on sent une vive jouissance à satisfaire son besoin. § 12. Mais il est bien loin d'en être ainsi pour tous les plaisirs. Ainsi, les plaisirs que donne la culture des sciences ne sont jamais accompagnés de douleurs. Même parmi les plaisirs des sens, ceux de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, n'en sont pas accompagnés davantage; et quant aux plaisirs de la mémoire et de l'espérance, il en est un bon nombre que la douleur

*qui le détruit.* Ainsi, le plaisir se résout dans la douleur; et par conséquent, il n'est pas une génération, comme on le dit; car il se résoudrait en plaisir. Cet argument ne semble pas très-fort.

§ 11. *On ajoute.* Cette définition que combat Aristote est de Platon. Voir le Philèbe p. 351 et 390 de la traduction de M. Cousin. — *Ce serait donc le corps.* Aristote a raison en ce sens que ce n'est pas le corps précisément qui jouit du plaisir; à l'occasion de certaines sensations qui s'y passent, c'est l'âme qui jouit réellement.

§ 12. *Mais il est bien loin.* C'est-à-dire qu'il y a des plaisirs, comme le prouve Aristote, qui n'ont pas été précédés d'un besoin, et qui ne le

n'accompagne jamais. De quoi ces plaisirs pourraient-ils donc être des générations, puisqu'ils ne correspondent à aucun besoin dont ils puissent devenir la satisfaction naturelle? § 13. Quant à ceux qui citent les plaisirs honteux comme une objection à la théorie d'Eudoxe, on pourrait leur répondre que ce ne sont pas là vraiment des plaisirs. Parce que ces voluptés dégradantes charment des gens mal organisés, cela ne veut pas dire que ce soit des plaisirs, absolument parlant, pour des natures autres que celles-là : de même, par exemple, qu'on ne prend pas pour sain, doux, ou amer tout ce qui est amer, doux et sain au goût des malades; et qu'on ne trouve pas de couleur blanche tout ce qui paraît de cette couleur à des yeux atteints d'ophthalmie.

§ 14. Ou bien ne pourrait-on pas dire que les plaisirs en effet sont des choses désirables, mais non pas ceux qui viennent de ces sources impures? comme la fortune est désirable, mais non pas au prix d'une trahison ; comme la santé est désirable, mais non pas à la condition de prendre tout sans discernement. § 15. Ou bien encore, ne peut-on pas soutenir que les plaisirs diffèrent en espèce? Les plaisirs qui viennent d'actes honorables, sont tout autres que ceux qui viennent d'actes infâmes ; et l'on ne saurait goûter le plaisir du juste, si l'on n'est pas juste soi-même,

supposent pas. Du reste, Platon a fait lui-même cette observation qu'Aristote lui emprunte.

§ 13. *La théorie d'Eudoxe.* Voir plus haut au début du chapitre. On pourrait croire d'après ce passage qu'Aristote suppose que Platon, dans son Philèbe, a eu en vue de réfuter Eudoxe.

§ 14. *Ou bien ne pourrait-on pas dire.* En d'autres termes, il faut distinguer et choisir entre les plaisirs; tous ne sont pas purs, et par conséquent tous ne sont pas désirables.

pas plus qu'on ne goûte celui du musicien, si l'on n'est pas musicien ; et ainsi du reste.

§ 16. Dans un ordre d'idées différent, la conduite de l'ami véritable qui diffère tant de celle du flatteur, semble aussi démontrer bien clairement que le plaisir n'est pas le souverain bien, ou du moins que les plaisirs diffèrent beaucoup en espèce. Ainsi, l'un ne semble rechercher votre société qu'en vue du bien ; l'autre, qu'en vue du plaisir ; et si l'on désapprouve l'un, tandis qu'on estime l'autre, c'est qu'ils recherchent aussi la société d'autrui dans des buts tout à fait dissemblables. § 17. Personne ne consentirait à n'avoir que l'intelligence d'un enfant durant sa vie entière, tout en trouvant dans ces bagatelles puériles les plaisirs les plus vifs qu'on puisse imaginer. Personne ne consentirait davantage à payer le plaisir au prix des actions les plus basses, ne dût-il même jamais en ressentir la moindre peine. Ajoutez qu'il y a une foule de choses que nous rechercherions avec entraînement, quand bien même nous n'y trouverions aucun plaisir : par exemple, voir, se souvenir, apprendre, avoir des vertus et des talents. Mais si l'on dit que le plaisir est nécessairement la suite de tous ces actes, je réponds que ceci importe fort peu, puisque nous n'en voudrions pas moins ces sensations, quand bien même il n'en sortirait pas le moindre plaisir pour nous.

C'est ce qu'Aristote lui-même dit un peu plus bas.

§ 16. *Dans un ordre d'idées différent.* J'ai ajouté ces mots dont le sens ressort du texte, afin de marquer une sorte de transition qui n'y est pas formellement exprimée. — *Démontrer bien clairement.* Cet argument n'est pas non plus décisif; et Aristote pouvait choisir un exemple plus frappant.

§ 17. *Par exemple voir, se souve-*

§ 18. On doit donc maintenant reconnaître, je le suppose, que le plaisir n'est pas le souverain bien, que tout plaisir n'est pas désirable, et qu'il y a certains plaisirs désirables en soi, et d'autres qui diffèrent ou par leur espèce ou par les objets qui en sont la source. Mais en voilà suffisamment sur les théories qu'on a proposées pour expliquer le plaisir et la douleur.

## CHAPITRE III.

Théorie nouvelle du plaisir. Réfutations de quelques autres théories antérieures; le plaisir n'est ni un mouvement ni une génération successive. — Espèces différentes du mouvement. Tous les mouvements en général sont incomplets, et ne sont jamais parfaits à un moment quelconque de la durée. — Le plaisir est un tout indivisible, à quelque instant de la durée qu'on l'observe.

§ 1. Qu'est-ce au fond que le plaisir? Quel en est le caractère propre? C'est ce que nous éclaircirons en reprenant la question dans son principe.

La vision à quelque moment qu'on l'observe est tou-

*nir*. Voyez le début de la Métaphysique, où cette même idée est développée tout au long.

§ 18. *On doit donc maintenant*. C'est là le résumé de la propre théorie d'Aristote sur le plaisir, et non pas seulement de la réfutation des théories différentes. — *Sur les théories*. Celles d'Eudoxe qu'il nomme; et en partie du moins celles de Platon, qu'il ne nomme pas, mais à qui il fait de fréquentes allusions.

*Ch. III*. Gr. Morale, livre II, ch. 9.

jours complète, à ce qu'il semble, en ce sens qu'elle n'a besoin de rien qui, venant après elle, complète sa nature particulière. Sous ce rapport, le plaisir se rapproche de la vision. C'est une sorte de tout indivisible ; et l'on ne saurait, dans un temps quelconque, trouver un plaisir qui, en subsistant un temps plus long, devienne dans son espèce plus complet qu'il ne l'était d'abord. § 2. C'est bien là encore une preuve nouvelle que ce n'est pas non plus un mouvement. Car tout mouvement s'accomplit dans un temps donné et vise toujours à une certaine fin, comme le mouvement de l'architecture n'est complet que quand elle a fait la construction qu'elle désire, soit que ce mouvement de l'architecture s'accomplisse, ou dans le temps tout entier dont il s'agit, ou dans telle portion déterminée de ce temps. Mais tous les mouvements sont incomplets dans les parties successives du temps, et ils diffèrent tous en espèce, et du mouvement entier et les uns des autres. Ainsi, l'agencement ou la taille des pierres est un mouvement autre que celui qui fait les baguettes d'une colonne ; et ces deux mouvements diffèrent de l'arrangement total du temple que l'on bâtit. C'est la construction du temple qui seule est complète ; car il n'y manque rien pour le dessein qu'on s'était d'abord proposé. Mais le

§ 1. *De tout indivisible.* C'est l'idée qui a été déjà exprimée plus haut, mais d'une manière moins formelle. Voir au chapitre précédent, § 9.

§ 2. *Ce n'est pas non plus un mouvement.* Aristote a prouvé plus haut que le plaisir n'est pas une génération. Voir au chapitre précédent, § 9 ; il veut prouver maintenant qu'il n'est pas un mouvement ; et il se sert du principe qu'il vient de poser, à savoir que le plaisir, comme la vision, est instantané, et qu'il ne se produit pas peu à peu et par parties successives. — *Le mouvement de l'architecture.* Ce qui suit explique le sens de cette expression assez sin-

mouvement qui s'applique à la base et celui qui s'applique au triglyphe de l'architrave sont incomplets ; car l'un et l'autre ne sont que les mouvements relatifs à une partie du tout; ils diffèrent donc en espèce. On ne saurait dans un temps quelconque trouver un mouvement qui soit complet dans son espèce ; et si l'on veut en trouver un de ce genre, c'est uniquement celui qui correspond au temps entier. § 3. Le même raisonnement peut s'appliquer à la marche, et à tous les autres mouvements. Par exemple, si la translation en général est un mouvement d'un endroit à un autre, ses différentes espèces sont aussi, le vol, la marche, le saut, et autres déplacements analogues. Mais non-seulement les espèces diffèrent ainsi dans la translation totale; dans la marche elle-même, il y a également de ces espèces diverses ; ainsi, marcher d'un endroit à un autre n'est pas la même chose dans le stade entier, et dans une partie de ce même stade; dans telle partie du stade, ou dans telle autre partie. Ce n'est pas non plus la même chose de décrire en marchant cette ligne ou cette autre ligne, attendu que non-seulement on parcourt la ligne, mais encore qu'on la parcourt dans un certain lieu où elle est ; et que celle-ci est placée dans un autre lieu que celle-là. Du reste, j'ai fait ailleurs un traité approfondi du mouve-

gulière. — *Au triglyphe.* On ne sait pas précisément ce qu'était le triglyphe pour les architectes grecs; mais ce détail n'a ici aucune importance; et le sens du passage n'en demeure pas moins très-clair.

§ 3. *A la marche et à tous les autres.* Voir dans les Catégories les diverses espèces du mouvement, ch. 14, p. 128 de ma traduction. Ceci du reste est une digression qui ne semble pas très-utile. — *J'ai fait ailleurs un traité.* C'est sans doute les livres VI, VII et VIII des Leçons de Physique qu'Aristote veut désigner. Peut-être aussi est-ce simplement le chapitre des Catégories que je viens de citer.

ment. J'y ai démontré que le mouvement n'est pas toujours complet à tout instant de sa durée, que la plupart des mouvements sont incomplets, et qu'ils diffèrent spécifiquement, puisque la direction seule d'un point à un autre suffit pour en constituer une espèce nouvelle.

§ 4. Mais le plaisir au contraire est quelque chose de complet dans quelque temps qu'on le considère. On voit donc évidemment que le plaisir et le mouvement diffèrent absolument l'un de l'autre, et que le plaisir peut être rangé parmi les choses entières et complètes. Ce qui le prouve bien encore, c'est que le mouvement ne saurait se produire autrement qu'avec le temps et dans le temps, tandis que cette condition n'est pas imposée au plaisir ; car ce qui est dans l'instant indivisible et présent, est on peut dire un tout complet. Enfin tout ceci démontre clairement qu'on a tort de dire que le plaisir est un mouvement ou une génération. Ces deux termes ne sont pas applicables à tout indistinctement; ils ne s'appliquent qu'à des choses qui sont divisibles et qui ne forment pas un tout. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne peut y avoir génération, ni de la vision, ni du point mathématique, ni de la monade ou unité. Pour aucune de ces choses, il n'y a ni une génération, ni un mouvement ; et pour le plaisir, il n'y en a pas davantage; car le plaisir est quelque chose de complet et d'indivisible.

§ 4. *Le plaisir est... quelque chose de complet.* On peut trouver que ce n'est point encore là une explication de la nature propre du plaisir, comme Aristote se proposait d'en donner une. Tout ce que prouve la discussion jusqu'ici c'est que le plaisir n'est pas un mouvement, puisqu'il n'a pas de développement successif. — *Qu'on a tort de dire.* C'est sans doute à Platon qu'Aristote veut faire allusion.

## CHAPITRE IV.

Suite de la théorie du plaisir. L'acte le plus complet est celui qui se fait dans les meilleures conditions. — Le plaisir complète et achève l'acte, quand l'être qui sent, et l'objet senti, sont dans les conditions voulues. — Le plaisir ne peut pas être continuel plus que la peine; faiblesse humaine. — Plaisir de la nouveauté. — L'homme aime le plaisir parce qu'il aime la vie. Liaison étroite du plaisir et de la vie.

§ 1. Chacun de nos sens n'est en acte que par rapport à l'objet qu'il peut sentir; et le sens, pour agir complétement, doit être en bon état, relativement au plus excellent de tous les objets qui peuvent tomber sous ce sens particulier. C'est là, ce me semble, la définition la meilleure qu'on puisse donner de l'acte complet. Et peu importe du reste que l'on dise que c'est le sens lui-même qui agit, ou l'être dans lequel ce sens est placé. Dans toutes les circonstances, l'acte le meilleur est celui de l'être qui est le mieux disposé par rapport au plus parfait des objets qui sont soumis à cet acte spécial. Et cet acte n'est pas seulement l'acte le plus complet, il est aussi le plus agréable; car dans toute espèce de sensation, il peut y avoir plaisir, de même qu'il y a plaisir également dans la pensée et dans la simple contemplation. La sensation la

*Ch. IV.* Gr. Morale, livre II, ch. 9.

§ 1. *Chacun de nos sens.* Voyez dans le Traité de l'Ame la théorie de la sensibilité, livre II, ch. 5, p. 198 de ma traduction.

plus complète est la plus agréable; et la plus complète est celle de l'être qui est bien disposé, je le répète, par rapport à la meilleure de toutes les choses qui sont accessibles à cette sensation. § 2. Le plaisir achève l'acte et le complète: mais il ne le complète pas de la même façon que le complètent l'objet sensible et la sensation, quand tous deux sont en bon état, pas plus que la santé et le médecin ne sont à titre égal causes qu'on se porte bien. § 3. Qu'il y ait du plaisir dans toute espèce de sensation, c'est ce qu'on voit sans la moindre peine; car on dit ordinairement que l'on trouve du plaisir à voir telle ou telle chose et à en entendre telle ou telle autre; et il est évident que là où le plaisir est le plus grand, c'est où la sensation est la plus vive et où elle agit relativement à un objet de son genre spécial. Toutes les fois que l'être senti et l'être sentant seront dans ces conditions, il y aura plaisir, puisqu'il y aura tout à la fois, et ce qui doit le produire et ce qui doit l'éprouver. § 4. Si le plaisir complète l'acte, ce n'est pas comme le ferait une qualité qui existerait dans l'acte préalablement; c'est plutôt comme une fin qui vient se joindre au reste, ainsi que la fleur de la jeunesse se joint à l'âge heureux qu'elle anime. Tant que l'objet sensible ou l'objet de l'intelligence demeure

§ 2. *Le plaisir achève l'acte et le complète.* Il semble que c'est là pour Aristote la nature essentielle du plaisir. — *De la même façon.* L'objet sensible et la sensation complètent l'acte, parce qu'ils en sont les éléments indispensables. Le plaisir complète l'acte parce qu'il s'y ajoute, sans en faire nécessairement partie. Voir un peu plus bas.

§ 3. *Du plaisir dans toute espèce de sensation.* Voir le début de la Métaphysique.

§ 4. *La fleur de la jeunesse.* Comparaison pleine de délicatesse et de grâce.

tout ce qu'il doit être, et que d'autre part l'être qui le perçoit ou qui le comprend demeure aussi en bon état, le plaisir se produira dans l'acte; car l'être qui est passif et celui qui agit, restant entr'eux dans le même rapport, et leur condition ne changeant pas, le même résultat devra naturellement se produire. § 5. Mais s'il en est ainsi, comment donc le plaisir qu'on ressent n'est-il pas continuel? Ou comment la peine, si l'on veut, n'est-elle pas plus continue que le plaisir? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement; et le plaisir n'a pas ce privilége plus que le reste; car il n'est que la conséquence de l'acte. Certaines choses nous font plaisir uniquement, parce qu'elles sont nouvelles; et c'est par là même que plus tard elles ne nous en font plus autant. Dans le premier moment, la pensée s'y est appliquée, et elle agit sur ces choses avec intensité, comme dans l'acte de la vue, quand on regarde de près quelque chose. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif; il se relâche; et voilà pourquoi aussi le plaisir languit et se passe. § 6. Mais on peut supposer que si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aussi aiment la vie. La vie est une sorte d'acte, et chacun agit dans les choses et pour les choses qu'il aime le plus, comme le musicien agit par l'organe de l'ouïe pour la musique qu'il

§ 5. *N'est-il pas continuel.* Puisque l'homme est perpétuellement en acte. L'objection est très-forte, et l'on peut trouver qu'Aristote qui se la fait lui-même, ne la résout pas. Il est vrai qu'il soutient que les facultés humaines n'ont qu'une activité limitée, et par conséquent, le plaisir l'est comme elles. — *Parce qu'elles sont nouvelles.* Cet attrait de la nouveauté en toutes choses est incontestable; et quelquefois le comble de la sagesse humaine, c'est d'y résister.

§ 6. *Tous aussi aiment la vie.* Voir la Politique, livre III, ch. 4, § 3, p. 143 de ma traduction, 2e édi-

aime entendre, comme agit l'homme passionné pour la science par l'effort de son esprit qu'il applique aux spéculations, et comme chacun agit dans sa sphère. Mais le plaisir complète les actes; et par suite, il complète la vie que tous les êtres désirent conserver; et c'est là ce qui les justifie de rechercher le plaisir, puisque pour chacun d'eux il complète la vie que tous ils aiment avec ardeur. § 7. Quant à la question de savoir si l'on aime la vie pour le plaisir ou le plaisir pour la vie, nous la laisserons pour le moment de côté. Ces deux choses nous paraissent tellement liées entr'elles qu'il n'est pas possible de les séparer; car sans acte, pas de plaisir; et le plaisir est toujours nécessaire pour compléter l'acte.

tion. C'est une pensée très-profonde d'avoir identifié l'amour du plaisir avec l'amour même de la vie.

§ 7. *Quant a la question.* Cette recherche qu'Aristote ne veut pas faire ici, ne se retrouve dans aucun des ouvrages qui nous restent de lui. Elle eût été fort utile pour pénétrer plus avant dans la théorie de la nature propre du plaisir.

## CHAPITRE V.

De la différence des plaisirs. Elle vient de la différence des actes. — On réussit d'autant mieux qu'on a plus de plaisir à faire les choses. — Les plaisirs propres aux choses, les plaisirs étrangers; les uns troublent les autres, parce qu'on ne peut bien faire deux choses à la fois. Exemple des spectateurs au théâtre et leurs distractions. — Plaisirs de la pensée, plaisirs des sens. — Le plaisir varie suivant les êtres, et même d'individu à individu dans une même espèce. — C'est la vertu qui doit être la mesure des plaisirs.

§ 1. Ces considérations doivent nous faire comprendre pourquoi aussi les plaisirs diffèrent en espèce. C'est que les choses qui sont d'espèces différentes ne peuvent être complétées que par des choses qui sont également différentes en espèces. On peut prendre, pour exemple, toutes les choses de la nature et les œuvres de l'art, les animaux et les arbres, les tableaux et les statues, les maisons et les meubles. Tout de même encore les actes qui sont spécifiquement différents, ne peuvent être complétés que par des plaisirs différents en espèce. § 2. Ainsi, les actes de la pensée diffèrent des actes des sens; et ceux-ci ne diffèrent pas moins d'espèce entr'eux. Les plaisirs qui les

*Ch. V.* Gr. Morale, livre II, ch. 9.

§ 1. *Ne peuvent être complétés.* Cette expression n'est pas très-claire, et les exemples que cite Aristote ne contribuent pas à l'expliquer, à moins qu'il ne veuille dire qu'une statue ne peut pas être complétée par un arbre, si elle est inachevée, ni un animal par un tableau. La pensée serait alors par trop évidente, et il eût été facile de l'exprimer plus nettement.

complètent devront donc différer aussi. La preuve, c'est que chaque plaisir est propre exclusivement à l'acte qu'il complète, et que ce plaisir spécial accroît encore l'énergie de l'acte lui-même. On juge d'autant mieux les choses, et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir; témoins les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique, et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous les détails; témoins tous ceux qui aiment la musique, ceux qui aiment l'architecture, ou qui ont tel autre goût, et qui réussissent merveilleusement chacun dans leur genre, parce qu'ils s'y plaisent. Ainsi, le plaisir contribue toujours à augmenter l'acte et le talent. Or, tout ce qui tend à fortifier les choses leur est propre et convenable ; et quand les choses sont d'espèces diverses, ce sont aussi des choses d'espèces différentes qui leur peuvent si bien convenir en les complétant. § 3. Une preuve plus frappante encore de ceci, c'est qu'alors les plaisirs qui viennent d'une autre source sont des obstacles aux actes spéciaux. Ainsi, le musicien est incapable de prêter la moindre attention aux discours qu'on lui tient, s'il entend le son d'un instrument dont on joue près de lui. Il se plait mille fois plus à la musique qu'à l'acte présent auquel on l'invite; et le plaisir qu'il prend à écouter cette flûte, détruit en lui l'acte relatif à la conver-

§ 2. *Accroît encore l'énergie.....* Cette observation est parfaitement juste, et chacun dans sa sphère peut la vérifier. On fait avec plaisir ce qu'on fait bien; et réciproquement. — *Quand les choses sont d'espèces diverses.* Répétition de ce qui vient d'être dit au début du chapitre.

§ 3. *Une preuve plus frappante encore.* Autre observation non moins juste, comme chacun peut s'en convaincre par son expérience.

sation qu'il devrait suivre. § 4. La distraction est la même dans tous les autres cas où l'on fait deux actes à la fois ; le plus agréable trouble nécessairement l'autre. Si, entre les deux actes, il y a une grande différence de plaisir, le trouble est d'autant plus profond ; et il va même jusqu'à ce point que l'acte le plus énergique empêche absolument qu'on puisse accomplir l'autre. C'est ce qui explique que, quand on prend un trop vif plaisir à une chose, on est entièrement incapable d'en faire une autre, tandis que, quand on peut en faire d'autres, c'est qu'on ne se plait que médiocrement à la première. Voyez plutôt dans les théâtres si les gens qui se permettent d'y manger des friandises, n'en mangent pas surtout au moment où de mauvais acteurs sont en scène. § 5. Le plaisir spécial qui accompagne les actes, leur donnant plus de précision et les rendant à la fois plus durables et plus parfaits, tandis que le plaisir étranger à ces actes les gêne et les corrompt, il s'ensuit que ces deux sortes de plaisirs sont profondément différents. Les plaisirs étrangers font à peu près le même effet que les peines qui sont spéciales aux actes. Ainsi, les peines, spéciales à certains actes, les détruisent et les empêchent : par exemple, si telle personne n'aime point et répugne à écrire, si telle autre répugne à calculer ; l'une n'écrit pas, et l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible. Ainsi, les actes sont affectés d'une façon toute contraire par les plaisirs et par les

§ 4. *Où de mauvais acteurs sont en scène.* Il est certain que les spectateurs, même les plus grossiers, ne songeraient point à manger au moment le plus pathétique de la pièce. Quoique nos théâtres soient tout autres que ceux des anciens, on y peut faire une remarque semblable.

§ 5. *Plus durables et plus parfaits.* C'est ce qu'il vient de dire

peines qui leur sont propres. J'entends par propres les plaisirs ou les peines qui viennent de l'acte même pris en soi. Les plaisirs étrangers, je le répète, produisent un effet analogue à celui que produirait la peine spéciale. Ainsi qu'elle, ils détruisent l'acte, bien que ce soit par des moyens qui ne se ressemblent point. § 6. Comme les actes diffèrent en ce qu'ils sont bons ou mauvais, et que certains actes sont à rechercher, d'autres à fuir, et que d'autres sont indifférents, il en est de même aussi des plaisirs qui s'attachent à ces actes. Il y a un plaisir propre pour chacun de nos actes en particulier. Le plaisir propre à un acte vertueux est un plaisir honnête ; c'est un plaisir coupable pour un mauvais acte ; car les passions qui s'adressent aux belles choses sont dignes de louanges, de même que sont dignes de blâme celles qui s'adressent aux choses honteuses. Les plaisirs qui se trouvent dans les actes mêmes, leur sont encore plus particulièrement propres que les désirs de ces actes. Les désirs sont séparés des actes, et par le temps où il se produisent, et par leur nature spéciale ; les plaisirs au contraire se rapprochent intimement des actes, et ils en sont si peu distincts, qu'on peut se demander, non sans quelqu'incertitude, si l'acte et le plaisir ne sont pas tout à fait une seule et même chose. § 7. Bien certainement le plaisir n'est pas la pensée ni la sensation ; il serait absurde de le prendre pour l'une ou pour l'autre ; et s'il paraît leur être iden-

un peu plus haut en d'autres termes.

§ 6. *Que les désirs de ces actes.* Le désir emporte déjà avec lui une idée de plaisir ; mais l'acte lui-même donne un plaisir complet, qui ne se trouvait point dans le désir à un égal degré. — *Une seule et même chose.* C'est ce qui semblerait résulter de toute la théorie d'Aristote ; et en cela, elle serait fausse, puisqu'il vient de

tique, c'est qu'il n'est pas possible de l'en séparer. Mais, de même que les actes des sens sont différents, de même aussi le sont leurs plaisirs. La vue diffère du toucher par sa pureté et sa justesse ; l'ouïe et l'odorat diffèrent du goût. Les plaisirs de chacun de ces sens diffèrent également. Les plaisirs de la pensée ne sont pas moins différents de tous ceux-là, et tous les plaisirs dans chacun de ces deux ordres diffèrent spécifiquement les uns des autres. § 8. Il semble même qu'il y a pour chaque animal un plaisir qui n'est propre qu'à lui, comme il y a pour lui un genre d'action spéciale ; et ce plaisir est celui qui s'applique spécialement à son acte. C'est ce dont on peut se convaincre par l'observation de chacun des animaux. Le plaisir du chien est tout autre que celui du cheval ou de l'homme, comme le remarque Héraclite, quand il dit :

« Un âne choisirait de la paille au lieu d'or. »

C'est que le foin, qui est une nourriture, est plus agréable que l'or pour les ânes. Ainsi, pour les êtres d'espèce diverse, les plaisirs diffèrent aussi spécifiquement ; et il est naturel de croire que les plaisirs des êtres d'espèces identiques ne sont pas dissemblables en espèce. § 9. Toutefois, pour les hommes, la différence est énorme d'un individu à

reconnaître qu'il y a des actes indifférents, et que jamais le plaisir ne peut l'être.

§ 7. *Dans chacun de ces deux ordres.* La pensée et la sensation.

§ 8. *Pour chaque animal.* C'est une hypothèse qu'il est bien difficile de vérifier. — *Un genre d'action spéciale.* L'oiseau vole ; le cheval court ; le poisson nage. — *La remarque Héraclite.* Le commentateur grec, en expliquant cette pensée d'Héraclite, dit qu'il était son compatriote ; ce qui a fait supposer que ce commentaire, ou du moins cette partie du commentaire, est de Michel d'Éphèse et non pas d'Eustrate.

§ 9. *La différence est énorme.*

un autre. Les mêmes objets attristent les uns et charment les autres; ce qui est pénible et odieux pour ceux-ci, est doux et aimable pour ceux-là. La même différence se produit physiquement pour les choses de saveur douce et qui flattent le goût. Ainsi, une même saveur ne fait pas une impression pareille sur l'homme qui a la fièvre et sur l'homme bien portant ; la chaleur n'agit pas de même sur le malade et sur l'homme en pleine santé; et pareillement pour une foule d'autres choses. § 10. Dans tous ces cas, la qualité réelle et vraie des choses, est, à ce qu'il me semble, celle que leur trouve l'homme bien organisé ; et si ce principe est exact, comme je le crois, la vertu est la vraie mesure de chaque chose. L'homme de bien, en tant que tel, en est le seul juge ; et les vrais plaisirs sont ceux qu'il prend pour des plaisirs, et les jouissances qu'il se donne sont les jouissances véritables. D'ailleurs, que ce qui lui semble pénible soit agréable pour un autre, il n'y a pas du tout lieu de s'en étonner. Il y a parmi les hommes une foule de corruptions et de vices; les plaisirs que se créent ces êtres dégradés ne sont pas des plaisirs; ils n'en sont que pour eux, et pour les êtres organisés comme ils le sont eux-mêmes. § 11. Quant aux plaisirs que tout le monde unanimement trouve honteux, il est clair qu'on ne doit pas les appeler des plaisirs, si ce n'est pour les gens dépravés. Mais parmi les plaisirs qui semblent honnêtes, quel est le plaisir

Cette remarque, qui est très-exacte, devait porter Aristote à douter de la vérité parfaite des principes qu'il vient de poser, en ce qui concerne les animaux.

§ 10. *L'homme bien organisé.* C'est comme un axiôme dont Aristote a fait un très-fréquent usage. — *La vertu est la vraie mesure.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 10,

particulier à l'homme? Et quelle est la nature de ce plaisir? N'est-il pas évident que c'est le plaisir qui résulte des actes que l'homme accomplit? Car les plaisirs suivent les actes et les accompagnent. Qu'il n'y ait d'ailleurs qu'un seul acte vraiment humain, ou qu'il y en ait plusieurs, il est clair que les plaisirs qui, pour l'homme complet et vraiment heureux, viennent compléter ces actes, doivent proprement passer pour les vrais plaisirs de l'homme. Les autres ne viennent qu'en seconde ligne et sont susceptibles de bien des degrés, comme les actes eux-mêmes auxquels ils s'appliquent.

## CHAPITRE VI.

Récapitulation rapide de la théorie sur le bonheur. Il n'est pas une simple manière d'être. C'est un acte libre et indépendant, sans autre but que lui-même, et conforme à la vertu. — Le bonheur ne peut être confondu avec les amusements et les plaisirs; l'amusement ne peut être le but de la vie: les enfants, les tyrans. — Maxime excellente d'Anacharsis. — Le divertissement n'est qu'un repos et une préparation au travail. — Le bonheur est extrêmement sérieux.

§ 1. Après avoir étudié les diverses espèces de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il nous reste à tracer une rapide

et aussi livre III, ch. 5, § 5, où est rappelé en note un passage analogue de la Politique.

§ 11. *Un seul acte vraiment humain.* Ce principe a été établi plus haut, livre I, ch. 4, § 10.

*Ch. VI.* Gr. Mora'e, livre I, ch. 1; Morale à Eudème, livre I, ch. 1 et 2, et livre VII, ch. 14.

§ 1. *Une rapide esquisse du bonheur.* C'est ce qui a été fait tout au long dans le premier livre de ce

esquisse du bonheur, puisque nous reconnaissons qu'il est la fin de toutes les actions de l'homme. En récapitulant ce que nous en avons dit, nous pourrons abréger notre discours.

§ 2. Nous avons établi que le bonheur n'est pas une simple manière d'être purement passive; car alors il pourrait se trouver dans l'homme qui dormirait durant sa vie entière, qui mènerait la vie végétative d'une plante, et qui éprouverait les plus grands malheurs. Mais si cette idée du bonheur est inacceptable, il faut le placer bien plutôt dans un acte d'une certaine espèce, comme je l'ai fait voir antérieurement. Or, parmi les actes, il y en a qui sont nécessaires; il y en a qui peuvent être l'objet d'un libre choix, soit en vue d'autres objets, soit en vue d'eux-mêmes. Il est par trop clair qu'il faut placer le bonheur parmi les actes qu'on choisit et qu'on désire pour eux-mêmes, et non parmi ceux qu'on cherche pour d'autres. Le bonheur ne doit avoir besoin de rien; et il doit se suffire parfaitement. § 3. Les actes désirables en soi sont ceux où l'on n'a rien à rechercher au-delà de l'acte lui-même; et, selon moi, ce sont les actes conformes à la vertu. Car faire des choses belles et honnêtes, c'est précisément un de ces actes qu'on doit rechercher pour eux

traité; et il semblerait peu nécessaire de revenir sur des théories qu'on pouvait croire épuisées. La fin du dixième livre peut donc paraître une répétition, dont Aristote d'ailleurs s'aperçoit lui-même, puisqu'il ne veut que récapituler ici ce qu'il a dit antérieurement. Mais on peut dire qu'on trouvera beaucoup de points de vue nouveaux dans ce résumé. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 2. *Nous avons établi que.* Livre I, ch. 2, § 10.—*Antérieurement.* Id. ibid. et aussi ch. 6, § 8.—*Il doit se suffire parfaitement.* La récapitulation qui est faite ici des théories précédentes, peut sembler assez exacte.

seuls. On peut même ranger dans la classe des choses désirables pour elles-mêmes, les simples amusements; car on ne les recherche pas en général pour d'autres choses qu'eux. Mais bien des fois ces amusements nous nuisent plus qu'ils ne nous servent, s'ils nous font négliger et les soins de notre santé et les soins de notre fortune. Et pourtant, la plupart de ces gens dont on envie le bonheur, n'ont rien de plus pressé que de se livrer à ces divertissements. Aussi, les tyrans font-ils le plus grand cas de ceux qui se montrent aimables et faciles dans ces sortes de plaisirs; car les flatteurs se rendent agréables dans les choses que les tyrans désirent, et les tyrans à leur tour ont besoin de gens qui les amusent. Le vulgaire s'imagine que ces divertissements font une partie du bonheur, parce que ceux qui jouissent du pouvoir sont les premiers à y perdre leur temps. § 4. Mais la vie de ces hommes-là ne peut guère servir d'exemple ni de preuve. La vertu et l'intelligence, source unique de toutes les actions honnêtes, ne sont pas les compagnes obligées du pouvoir; et ce n'est pas parce que ces gens-là, incapables comme ils le sont de goûter un plaisir délicat et vraiment libre, se jettent sur les plaisirs du corps, leur seul refuge, qu'ils doivent nous faire prendre ces plaisirs grossiers pour les plus désirables. Les enfants aussi croient que ce qu'ils apprécient le plus est ce qu'il y a de

§ 3. *Les simples amusements.* La pensée ne semble pas très-juste; on ne recherche pas en général les amusements et les jeux pour eux seuls; on les prend en quelque sorte comme remèdes pour se délasser des fatigues passées ou se disposer à des fatigues nouvelles. — *Le vulgaire s'imagine.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 11, la critique des opinions du vulgaire sur le bonheur.

§ 4. *La vie de ces hommes là.*

plus précieux au monde. Mais il est tout simple que, de même que les hommes faits et les enfants donnent leur estime à des choses fort différentes, de même aussi les méchants et les bons donnent la leur à des choses tout opposées. § 5. Je le répète, quoique je l'aie dit bien souvent déjà, les choses vraiment belles et aimables sont les choses qui ont ce caractère aux yeux de l'homme vertueux ; et comme pour chaque individu l'acte qui obtient sa préférence est celui qui est conforme à sa propre manière d'être, pour l'homme vertueux c'est l'acte conforme à la vertu.

§ 6. Le bonheur ne consiste donc pas dans l'amusement ; il serait absurde que l'amusement fût le but de la vie ; il serait absurde de travailler durant toute sa vie et de souffrir rien qu'en vue de s'amuser. On peut dire, en effet, de toutes les choses du monde, qu'on ne les désire jamais que pour une autre chose, excepté toutefois le bonheur ; car c'est lui qui est le but. Mais s'appliquer et se donner de la peine, encore une fois, uniquement pour arriver à se divertir, cela paraît aussi par trop insensé et par trop puéril. Selon Anacharsis, il faut s'amuser pour s'ap-

Observation très-vraie, dont il est possible de faire de fréquentes applications.

§ 5. *Quoique je l'aie dit bien souvent.* D'abord à la fin du chapitre précédent ; puis livre I, ch. 2, et livre III, ch. 5, sans parler de la Politique, et de quelques autres ouvrages.

§ 6. *Le bonheur... dans l'amusement.* Idée très-simple, et très-souvent méconnue malgré toute sa vérité. — *L'amusement fût le but de la vie.* C'est cependant ce que croient bien des gens à leur grand dommage. Voir la Politique, livre IV, ch. 1, § 2, p. 196 et suiv. de ma trad., 2e édit. — *C'est lui qui est le but.* C'est la vertu qui est le but de la vie et non point le bonheur ; il est vrai qu'Aristote a presqu'identifié le bonheur et la vertu ; mais la confusion n'en est pas moins fâcheuse. — *Selon Anacharsis.* Compté parmi les sages de la Grèce, tout étranger

pliquer ensuite sérieusement, et il a toute raison. Le divertissement est une sorte de repos; et comme on ne saurait travailler sans relâche, le délassement est un besoin. Mais le repos n'est certes pas le but de la vie; car il n'a jamais lieu qu'en vue de l'acte qu'on veut accomplir plus tard. La vie heureuse est la vie conforme à la vertu; et cette vie est sérieuse et appliquée; elle ne se compose pas de vains amusements. § 7. Les choses sérieuses paraissent en général fort au-dessus des plaisanteries et des badinages; et l'acte de la partie la meilleure de nous, ou de l'homme le meilleur, passe toujours aussi pour l'acte le plus sérieux. Or, l'acte du meilleur vaut mieux aussi par cela même; et il donne plus de bonheur. § 8. L'être le moins relevé, ou un esclave, peut jouir des biens du corps tout autant que le plus distingué des hommes. Cependant, on ne peut pas reconnaître le bonheur dans un être avili par l'esclavage, si ce n'est comme on lui reconnaît la vie. Mais le bonheur ne consiste pas dans ces misérables passe-temps; il consiste dans les actes conformes à la vertu, comme on l'a déjà dit antérieurement.

et tout barbare qu'il était. — *Le repos.. n'est pas le but de la vie.* Aristote dit le contraire, un peu plus bas, ch. 7, et aussi dans la Politique livre IV, ch. 13, §§ 8 et 16, p. 245 et 248 de ma traduction, 2e édition. — *Cette vie est sérieuse.* C'est se faire une grande et juste idée de la vie. Le Stoïcisme a plus tard exagéré ce principe jusqu'à la tristesse. Le système Platonicien est encore celui qui a su trouver la plus convenable mesure.

§ 7. *Pour l'acte le plus sérieux.* La vie fondée sur le devoir est toujours sérieuse, quelqu'heureuse qu'elle puisse être.

§ 8. *Avili par l'esclavage.* Aristote obéit aux préjugés de son temps contre les esclaves. Comme l'esclave n'est dans ses théories qu'une partie du maître, il est clair que c'est le maître seul qui peut être heureux. Voir la Politique, livre I, ch. 2, § 20, p. 22 de ma traduction, 2e édition. — *Antérieurement.* Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 10.

## CHAPITRE VII.

Suite de la récapitulation des théories sur le bonheur. L'acte de l'entendement constitue l'acte le plus conforme à la vertu et par suite le plus heureux; il peut être le plus continuel. — Plaisirs admirables de la philosophie. — Indépendance absolue de l'entendement et de la science; il est à lui-même son propre but; calme et paix profonde de l'entendement. Troubles de la politique et de la guerre. L'entendement est un principe divin dans l'homme. — Supériorité infinie de ce principe; grandeur de l'homme; le bonheur est dans l'exercice de l'intelligence.

§ 1. Si le bonheur ne peut être que l'acte conforme à la vertu, il est tout naturel que ce soit l'acte conforme à la vertu la plus haute, c'est-à-dire la vertu de la partie la meilleure de notre être. Que ce soit dans l'homme l'entendement ou telle autre partie, qui, suivant les lois de la nature, paraisse faite pour commander et conduire, et pour avoir l'intelligence des choses vraiment belles et divines; que ce soit quelque chose de divin en nous, ou du moins ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est dans l'homme, l'acte de cette partie conforme à sa vertu propre doit être le bonheur parfait; et nous avons dit que

*Ch. VII.* Pas de théorie correspondante dans la Grande Morale; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Et nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 4 à la fin; mais Aristote n'y est pas aussi précis qu'il l'est maintenant. Tout ce chapitre est vraiment admirable. Voir aussi livre VI, ch. 10, § 6.

cet acte est celui de la pensée et de la contemplation.

§ 2. Cette théorie semble de tout point s'accorder et avec les principes que nous avons antérieurement établis, et avec la vérité. D'abord, cet acte est sans contredit l'acte le meilleur, l'entendement étant la plus précieuse des choses qui sont en nous, et de toutes celles qui sont accessibles à la connaissance de l'entendement lui-même. De plus, cet acte est celui dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité; car nous pouvons penser bien plus longtemps de suite, que nous ne pouvons faire quelqu'autre chose que ce soit. § 3. D'autre part, nous croyons que le plaisir doit se mêler au bonheur; et de tous les actes conformes à la vertu, celui qui nous charme et nous plaît davantage, c'est, de l'aveu de tout le monde, l'exercice de la sagesse et de la science. Les plaisirs que procure la philosophie semblent donc admirables, et par leur pureté, et par leur certitude; et c'est là ce qui fait qu'il y a mille fois plus de bonheur encore à savoir qu'à chercher la science. § 4. Cette indépendance dont on

§ 2. *L'entendement étant la plus précieuse des choses.* Ce sont en effet les principes qu'Aristote a soutenus dans ce traité, dans les Analytiques, dans le Traité de l'Ame, dans la Politique, dans la Métaphysique surtout, en un mot dans tous ses ouvrages. — *Soutenir la continuité.* Observation psychologique dont il a été fait, depuis Aristote, un très-fréquent usage pour démontrer la supériorité des biens spirituels.

§ 3. *Le plaisir doit se mêler au bonheur.* Voir plus haut, livre I, ch. 6, § 5. — *De la sagesse et de la science.* — Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les plaisirs que procure la philosophie.* Voilà pourquoi Aristote voulait, plus haut, qu'on eût une sorte de piété filiale pour les maîtres qui vous ont enseigné la philosophie. Voir plus haut, livre IX, ch. 1, § 8. — *A savoir qu'à chercher la science.* On pourrait contester ceci; l'acquisition de la science cause peut-être encore plus de jouissance à l'esprit que la science elle même.

§ 4. *Cette indépendance dont on*

parle tant, se trouve surtout dans la vie intellectuelle et contemplative. Sans doute, les choses nécessaires à l'existence font besoin au sage, comme à l'homme juste, comme au reste des hommes. Mais en admettant qu'ils en soient également pourvus et comblés, le juste a encore besoin de gens envers lesquels et avec lesquels il exerce sa justice. De même aussi, l'homme tempérant, l'homme courageux, et tous les autres sont dans la même nécessité d'être en relation avec autrui. Le sage, au contraire, le savant peut encore, en étant tout seul avec lui-même, se livrer à l'étude et à la contemplation; et plus il est sage, plus il s'y livre. Je ne veux pas dire qu'il ne vaille pas mieux pour lui d'avoir des compagnons de son travail; mais le sage n'en est pas moins le plus indépendant des hommes et le plus en état de se suffire. § 5. On dirait en outre que cette vie de la pensée est la seule qui soit aimée pour elle-même; car il ne résulte rien de cette vie que la science et la contemplation, tandis que dans toutes les choses où l'on doit agir, on poursuit toujours un résultat plus ou moins étranger à l'action.

§ 6. On peut soutenir encore que le bonheur consiste dans le repos et la tranquillité. On ne travaille que pour arriver au loisir; on ne fait la guerre que pour obtenir la

*parle tant.* Et qui constitue le bonheur. Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 6. — *Est surtout dans la vie intellectuelle.* Principe recueilli par le Stoïcisme; il est d'ailleurs tout platonicien. — *L'homme tempérant...* Il semble que la tempérance et le courage sont des vertus toutes personnelles, et qui s'exercent tout-à-fait indépendamment d'autrui. Voir au chapitre suivant. — *Le sage, le savant.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû en mettre deux comme plus haut, pour rendre toute la force de l'expression grecque.

5. *On poursuit toujours un résultat.* Voir livre I, ch. 4, § 5.

§ 6. *On ne travaille que pour*

paix. Or, toutes les vertus pratiques agissent et s'exercent, soit dans la politique, soit dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent paraissent ne pas laisser à l'homme un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre, d'où le repos est absolument banni. Aussi, personne ne veut-il jamais la guerre, ou ne prépare-t-il même la guerre pour la guerre toute seule. Il faudrait être un véritable assassin pour se faire des ennemis de ses amis, et provoquer à plaisir des combats et des massacres. Quant à la vie de l'homme politique, elle est aussi peu tranquille que celle de l'homme de guerre. Outre la conduite des affaires de l'Etat, il faut qu'il s'occupe sans cesse de conquérir le pouvoir et les honneurs, ou du moins, d'assurer son bonheur personnel et celui de ses concitoyens individuellement; car ce bonheur là est fort différent, il est à peine besoin de le dire, du bonheur général de la société; et nous le distinguons soigneusement dans nos recherches. § 7. Ainsi donc, parmi les actes conformes à la vertu, ceux de la politique et de la guerre peuvent bien l'emporter sur les autres en éclat et en importance; mais ces actes sont pleins d'agitation, et ils visent toujours à un but étranger; ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Tout, au contraire, l'acte de

*arriver au loisir.* Voir dans le chapitre précédent des idées qui contredisent celles-ci, § 4. —*Et ce bonheur là.* C'est-à-dire le bonheur de l'individu, qui consiste surtout dans l'exercice de la pensée. — *Nous le distinguons soigneusement.* Aristote semblerait au contraire les confondre, en faisant de la politique la science régulatrice de la Morale. Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 9.

§ 7. *Parmi les actes conformes à la vertu.* Il est assez singulier de mettre la guerre et surtout la politique parmi les actes de vertu. Cette pensée méritait d'être un peu plus

la pensée et de l'entendement, contemplatif comme il l'est, suppose une application beaucoup plus sérieuse ; il n'a pas d'autre but que lui seul, et il porte avec lui son plaisir qui lui est exclusivement propre, et qui augmente encore l'intensité de l'action. Ainsi, et l'indépendance qui se suffit, et la tranquillité et le calme, autant du moins que l'homme peut en avoir, et tous les avantages analogues qu'on attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple. Il n'y a donc qu'elle, bien certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme. Mais j'ajoute : pourvu qu'elle remplisse l'étendue entière de sa vie; car aucune des conditions qui se rattachent au bonheur, ne peut être incomplète.

§ 8. Peut-être, d'ailleurs, cette noble vie est-elle au-dessus des forces de l'homme; ou du moins, l'homme peut vivre ainsi non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce divin principe est au-dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte, quelqu'il soit, conforme à la vertu. Mais si l'entendement est quelque chose de divin par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, et à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui. Loin

développée. — *L'étude entière de sa vie.* — Voir au livre I, ch. 4, à la fin, des idées analogues.

§ 8. *Au-dessus du composé auquel il est joint.* Aristote n'a nulle part affirmé plus précisément la spiritualité de l'âme. — *De ne songer qu'à des choses humaines.* Aristote se res-

de là, il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent. Si ce principe n'est rien par la place étroite qu'il occupe, il n'en est pas moins infiniment supérieur à tout le reste en puissance et en dignité. § 9. C'est lui qui, à mon sens, constitue chacun de nous et en fait un individu, puisqu'il en est la partie dominante et supérieure ; et ce serait une absurdité à l'homme de ne pas adopter sa propre vie, et d'aller adopter en quelque sorte celle d'un autre. Le principe que nous posions naguère s'accorde parfaitement avec ce que nous disons ici : ce qui est propre à un être et conforme à sa nature, est en outre ce qui pour lui est le meilleur et le plus agréable. Or, pour l'homme, ce qui lui est le plus propre, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entendement est vraiment tout l'homme ; et par conséquent, la vie de l'entendement est aussi la vie la plus heureuse que l'homme puisse mener.

souvient ici des enseignements de son maître. — *S'immortalise autant que possible.* Expression magnifique, qui n'implique pas d'ailleurs une croyance positive à l'immortalité de l'âme. — *La place étroite qu'il occupe.* Il semble qu'Aristote matérialise le principe intellectuel, tout divin qu'il le fait.

§ 9. *Et en fait un individu.* Principe très-remarquable. Platon n'a jamais été plus net sur ce point essentiel. — *Sa propre vie.* C'est-à-dire celle qui lui appartient en propre, et qui ne peut se confondre avec celle de l'animal. — *Que nous posions naguère.* Voir livre I, ch. 4, § 14, et plusieurs autres passages analogues. — *La vie de l'entendement.* On peut comparer cette théorie admirable avec celle du 12e livre de la Métaphysique, qui est toute pareille. La vie de l'entendement est la vie même de Dieu.

## CHAPITRE VIII.

Le second degré du bonheur, c'est l'exercice de la vertu autre que la sagesse. La vertu morale tient parfois aux qualités physiques du corps et s'allie fort bien à la prudence. — Supériorité du bonheur intellectuel. Il ne dépend presqu'en rien des choses extérieures. — La vertu consiste à la fois dans l'intention et dans les actes. — Le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. — Exemple des Dieux. C'est leur faire injure que de leur supposer une autre activité que celle de la pensée. — Exemple contraire des animaux : ils n'ont pas de bonheur parce qu'ils ne pensent point. — Le bonheur est en proportion de la pensée et de la contemplation.

§ 1. La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie conforme à toute vertu autre que la sagesse et la science ; car les actes qui se rapportent à nos facultés secondaires, sont des actes purement humains. Ainsi, nous faisons des actes de justice et de courage, nous pratiquons telles autres vertus dans le commerce ordinaire de la vie, nous échangeons avec nos semblables des services, et nous entretenons avec eux des relations de mille sortes, comme nous cherchons aussi, en fait de sentiments, à rendre à chacun d'eux ce qui lui est

*Ch. VIII.* Morale à Eudème, livre VII, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Après cette vie supérieure.* J'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée en l'éclaircissant. — *La sagesse et la science.* Le texte n'a qu'un seul mot. — *Purement humains.* Tandis que l'acte de l'entendement est quelque chose de divin en nous.

dû; mais tous ces actes là ne semblent avoir qu'une portée toute humaine. § 2. Il en est même quelques-uns qui paraissent ne tenir qu'à des qualités du corps; et dans beaucoup de cas, la vertu morale du cœur se lie étroitement aux passions. § 3. Du reste, la prudence s'allie fort bien aussi à la vertu morale, de même que cette vertu s'allie réciproquement à la prudence; car les principes de la prudence se rapportent intimement aux vertus morales, et la règle de ces vertus se trouve tout à fait conforme à celles de la prudence. Mais les vertus morales, étant de plus mêlées aux passions, elles concernent, à vrai dire, le composé qui constitue l'homme. Les vertus du composé sont simplement humaines; par conséquent, la vie qui pratique ces vertus, et le bonheur que ces vertus procurent, sont purement humains. Quant au bonheur de l'intelligence, il est complétement à part. Mais je ne veux pas revenir sur ce que j'en ai dit; car pousser plus loin et préciser des détails, ce serait dépasser le but que nous nous proposons ici.

§ 4. J'ajoute seulement que le bonheur de l'intelligence ne semble presque pas exiger de biens extérieurs, ou plutôt qu'il lui en faut bien moins qu'au bonheur résultant de la vertu morale. Les choses absolument nécessaires à la vie sont des conditions indispensables pour

§ 3. *La prudence.* Dont il a fait plus haut la première des vertus intellectuelles. Voir livre VI, ch. 4, § 1. — *Le composé qui constitue l'homme.* Voir le chapitre qui précède, § 8. — *Ce que j'en ai dit.* Id. ibid. — *Que nous proposons ici.* Aristote réserve ce sujet pour la Métaphysique.

§ 4. *De biens extérieurs.* C'est là ce qui fait, à un autre point de vue, que, dans certaines religions, la pauvreté a été regardée comme un moyen de vertu. Les Stoïciens en

l'un et pour l'autre; et à cet égard ils sont tout à fait sur la même ligne. Sans doute, l'homme qui se consacre à la vie civile et politique, a davantage à s'occuper du corps et de tout ce qui s'y rapporte; mais cependant, il y a toujours sur ce point assez peu de différence. Au contraire, pour les actes, la différence est énorme. Ainsi, l'homme libéral et généreux aura besoin d'une fortune pour exercer sa libéralité; et l'homme juste n'en sentira pas moins la nécessité pour rendre mutuellement aux autres ce qu'il en a reçu; car on ne voit pas les intentions, et les gens les plus iniques feignent bien aisément l'intention de vouloir être justes. L'homme de courage, de son côté, a besoin d'un certain pouvoir également, pour accomplir les actes conformes à la vertu qui le distingue. L'homme tempérant lui-même a besoin de quelqu'aisance; car sans cette facilité à se satisfaire, comment saurait-on s'il est tempérant, ou s'il n'est pas tout autre chose? § 5. C'est une question de savoir, si le point capital dans la vertu, c'est l'intention ou bien si ce sont les actes, la vertu pouvant sembler se trouver à la fois des deux côtés. A mon sens, évidemment, il n'y a de vertu complète qu'à ces deux conditions réunies. Mais pour les actions, il faut toujours bien des choses; et plus elles sont grandes et belles, plus il en faut. § 6. Loin de là; pour le bonheur que procure l'intelligence et la réflexion, il n'est besoin, pour l'acte de celui qui s'y livre, de rien de tout cela; on

jugeaient de même; et Socrate a pratiqué ce principe toute sa vie. — *L'homme de courage.... L'homme tempérant.* Voir plus haut le chapitre précédent, § 4.

§ 5. *C'est une question de savoir.* Aristote a été précédemment plus affirmatif; et tout en donnant une grande importance aux actes, en tant qu'ils forment les habitudes, il en a

pourrait même dire que ce serait autant d'obstacles, du moins pour la contemplation et la pensée. Mais comme c'est en tant qu'on est homme et qu'on vit avec les autres, qu'on s'attache à pratiquer la vertu, on aura besoin de toutes ces ressources matérielles pour jouer son rôle d'homme dans la société.

§ 7. Mais voici une autre preuve que le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. Toujours nous supposons comme incontestable que les Dieux sont les plus heureux et les plus fortunés de tous les êtres. Or, quels actes peut on convenablement attribuer aux Dieux? Est-ce la justice? Mais ne serait-ce pas en donner une idée bien ridicule que de croire qu'ils passent entr'eux des conventions, qu'ils se restituent des dépôts, et qu'ils ont mille autres relations du même genre? Ou peut-on davantage leur attribuer des actes de courage, le mépris des dangers, la constance dans les périls, qu'ils affronteraient par honneur? Ou bien encore, leur prêtera-t-on des actes de libéralité? Dans ce cas, à qui donneraient-ils? Mais alors il faut aller jusqu'à cette absurdité de leur supposer aussi de la monnaie ou des expédients tout aussi relevés. D'autre part, s'ils sont tempérants, quel beau mérite pour eux? Et n'est-ce pas les louer très-grossièrement que de dire qu'ils n'ont pas de honteuses passions? En parcou-

donné davantage encore aux intentions, livre II, ch. 6, § 15; et livre III, ch. 3, § 16.

§ 6. *Son rôle d'homme dans la société.* Si ce n'est pour être heureux et même vertueux.

§ 7. *Une autre preuve.* Il faut comparer tout ce passage avec le XII^e^ livre de la Métaphysique, ch. 7, p. 200 de la traduction de M. Cousin, 2^e^ édition. — *De honteuses passions.* C'était au contraire une louange assez relevée en face de la mythologie et des superstitions popu-

rant ainsi le détail des actions que l'homme peut faire, toutes véritablement sont bien petites pour les Dieux, et tout à fait indignes de leur majesté. Cependant le monde entier croit à leur existence; par conséquent on croit aussi qu'ils agissent ; car apparemment ils ne dorment pas toujours comme Endymion. Mais, si de l'être vivant on retranche l'idée d'agir, et à plus forte raison l'idée de faire quelque chose d'extérieur, que lui reste-t-il encore si ce n'est la contemplation? Ainsi donc, l'acte de Dieu, qui l'emporte en bonheur sur tout autre acte, est purement contemplatif; et l'acte qui, chez les humains, se rapproche le plus intimement de celui-là, est aussi l'acte qui leur assure le plus de félicité.

§ 8. Ajoutez encore cette autre considération, que le reste des animaux ne participent pas au bonheur, parce qu'ils sont absolument incapables et privés de cet acte. Pour les Dieux, l'existence toute entière est heureuse : pour les hommes, elle n'est heureuse que dans la mesure où elle est une imitation de cet acte divin; et pour les autres animaux, pas un n'a de part au bonheur, parce que pas un ne participe à cette faculté de la pensée et de la contemplation. Aussi loin que va la contemplation, aussi loin va le bonheur ; et les êtres qui sont les plus capables de réfléchir et de contempler, sont aussi les plus heureux, non point indirectement, mais par l'effet même de la contemplation ; car elle est en soi d'un prix infini; et je

laires. Platon, il est vrai, avait dès longtemps, après bien d'autres, critiqué ces images grossières et impies.

§ 8. *Le reste des animaux.* C'est dans le même sens que Descartes refuse la pensée aux animaux. — *La contemplation.* Ce principe exagéré a conduit le mysticisme à toutes

me résume en disant que le bonheur peut être regardé comme une sorte de contemplation.

## CHAPITRE IX.

Le bonheur suppose un certain bien-être extérieur; mais ce bien-être est très-limité. — La position la plus modeste n'empêche ni la vertu ni le bonheur. — Opinion de Solon; opinion d'Anaxagore; il faut ne croire les théories que quand elles s'accordent avec les faits. — Grandeur du sage; il est l'ami des Dieux; il est le seul heureux.

§ 1. Cependant, comme on est homme, on a besoin aussi pour être heureux du bien-être extérieur. La nature de l'homme prise en elle-même ne suffit pas pour l'acte de la contemplation. Il faut en outre que le corps se porte bien, qu'il ait les aliments indispensables et qu'il reçoive tous les soins qu'il exige. Pourtant, il ne faudrait pas aller croire que l'homme pour être heureux ait besoin de bien des choses et de bien grandes ressources, quoique de fait il ne puisse pas être complètement heureux sans

les folies qu'on sait. — *Le bonheur peut être regardé...* Cette définition du bonheur n'est pas tout à fait d'accord avec celle qui en a été donnée plus haut, livre I, ch. 4, §15; aussi Aristote la modifie-t-il quelque peu dans le chapitre qui suit.

*Ch. IX.* Morale à Eudème, livre VI, ch. 15 et dernier.

§ 1. *Du bien-être extérieur.* Le mot de bien-être est trop vague; et l'on peut demander, par exemple, si Socrate avait du bien-être. — *Ait besoin de bien des choses.* Idée très-

ces biens extérieurs. La suffisance de l'homme est bien loin d'exiger l'excès, non plus que l'usage des biens qu'il possède, non plus que son activité. § 2. Il est possible de faire les plus belles actions sans être le dominateur de la terre et des mers, puisque l'on peut même dans les conditions les plus modestes agir suivant la vertu. On peut voir ceci bien clairement en remarquant que les simples particuliers ne semblent pas se conduire moins vertueusement que les hommes les plus puissants ; et qu'ils se conduisent même en général beaucoup mieux. Il suffit d'avoir les ressources fort limitées que nous venons de dire ; et la vie sera toujours heureuse, quand on prendra la vertu pour guide de sa conduite. § 3. Solon peut-être avait fort bien défini les gens heureux en disant que : « Ce sont ceux qui, médiocrement pourvus des biens » extérieurs, savent faire les plus nobles actions et vivre » avec tempérance et sagesse. » C'est qu'en effet, comme il le pensait, on peut, tout en ne possédant qu'une très-médiocre fortune, remplir tous ses devoirs. Anaxagore non plus ne semblait pas supposer que l'homme heureux fût l'homme riche ou puissant, quand il disait : « Qu'il » ne s'étonnerait pas du tout de paraître absurde aux » yeux du vulgaire ; car le vulgaire ne juge que sur les » choses du dehors, parce qu'il ne comprend que celles-» là. »

juste, mais dont la plupart des hommes ont tant de peine à faire l'application.

§ 2. *Il est possible.* Admirable maxime qu'on ne saurait trop méditer. — *Le dominateur de la terre.* Peut-être Aristote en écrivant ceci pensait-il à son élève. — *En général beaucoup mieux.* Même remarque.

§ 3. *Solon.* Voir Hérodote, Clio, ch. 30, p. 9, de l'édition de Firmin Didot.— *Anaxagore.* Voir la Morale

§ 4. Ainsi, les opinions des sages paraissent d'accord avec nos théories qui, sans doute, reçoivent par là un nouveau degré de probabilité; mais quand il s'agit de la pratique, la vérité se juge et se reconnaît d'après les actes seuls, et d'après la vie réelle; car c'est là le point décisif. On fera donc bien, en étudiant toutes les théories que je viens d'exposer, de les confronter avec les faits eux-mêmes et avec la vie pratique. Quand elles s'accordent avec la réalité, on peut les adopter; si elles ne s'accordent pas avec elle, il faut les soupçonner de n'être que de vains raisonnements. § 5. L'homme qui vit et agit par son intelligence et qui la cultive avec soin, me paraît à la fois, et le mieux organisé des hommes et le plus cher aux Dieux; car si les Dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, il est tout simple qu'ils se plaisent à voir surtout dans l'homme ce qu'il y a de meilleur, et ce qui se rapproche le plus de leur propre nature, c'est-à-dire l'intelligence et l'entendement. Il est tout simple qu'en retour ils comblent de leurs bienfaits ceux qui chérissent et honorent avec le plus de zèle ce divin principe, comme des gens qui soignent ce que les Dieux aiment et qui se conduisent avec droiture et noblesse. § 6. Que cette part soit surtout celle du sage,

à Eudème, ch. 5, où est citée une réponse analogue de ce philosophe à des gens qui lui demandaient quel est l'homme le plus heureux.

§ 4. *On fera donc bien.* Aristote avait attribué dès le début de son ouvrage une grande importance à la pratique; et le conseil qu'il donne ici contre lui-même, est tout à fait conforme aux théories antérieures. Voir le livre I, ch. 1, § 18.

§ 5. *Comme je le crois.* Opinion très-remarquable dans Aristote, qui ne s'est guère occupé de la question de la providence. — *En retour.* Plus haut, livre I, ch. 7, § 5, Aristote semblait croire davantage que le bonheur dépend surtout de l'homme.

c'est ce qu'on ne saurait nier; le sage est particulièrement cher aux Dieux. Par suite encore, c'est lui qui me paraît le plus heureux des hommes; et j'en conclus que le sage est le seul qui soit, en ce sens, aussi parfaitement heureux qu'on peut l'être.

## CHAPITRE X.

Impuissance des théories; importance de la pratique; opinion de Théognis. — La raison ne parle qu'au petit nombre. Les multitudes ne peuvent être conduites et corrigées que par la crainte des châtiments. — Influence de la nature; nécessité d'une bonne éducation; elle ne peut être réglée que par la loi. Sages conseils donnés au législateur par Platon. — Emploi simultané de la pratique et de la force. La loi seule a la puissance de commander efficacement. — Education publique; éducation particulière; utilités des règles générales et de la science; l'expérience. — Rôle admirable du législateur. — Métier peu utile et peu honorable des Sophistes qui enseignent la politique; elle est indispensable. Les études théoriques sur les constitutions peuvent être de quelque utilité. — Recueil des Constitutions. — Liaison de la morale à la politique; annonce de la Politique d'Aristote faisant suite à sa Morale.

§ 1. Si nous avons suffisamment précisé, dans ces esquisses, les théories qu'on vient de voir et celles des

§ 6. *Le sage est le seul.* Principe recueilli par les Stoïciens.

*Ch. X.* Gr. Morale, livre I, ch. 1; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15.

§ 1. *Dans ces esquisses.* On se rappelle qu'au début de ce traité,

vertus, de l'amitié, et du plaisir, devons-nous croire que maintenant nous ayons achevé toute notre entreprise ? Ou plutôt ne devons-nous pas penser, comme je l'ai déjà dit plus d'une fois, que, dans les choses de pratique, la fin véritable ce n'est pas de contempler et de connaître théoriquement les règles en grand détail, c'est de les appliquer réellement. § 2. En ce qui regarde la vertu, il ne peut pas suffire non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut en outre s'efforcer de la posséder et de la mettre en usage, ou de trouver tel autre moyen pour devenir vertueux et bon. § 3. Si les discours et les écrits étaient capables à eux seuls de nous rendre honnêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théognis, d'être recherchés par tout le monde et payés au plus haut prix ; on n'aurait qu'à se les procurer. Mais, par malheur, tout ce que peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déterminer et de pousser quelques jeunes gens généreux à persévérer dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et spontanément honnête un

Aristote a montré quel degré d'exactitude on pouvait exiger de la science morale et de la science politique. Il n'a pas cru qu'on puisse dans ces deux sciences préciser absolument les choses ; et il n'a prétendu modestement que donner de simples esquisses. — *Celles des vertus, de l'amitié et du plaisir.* Ceci peut passer pour un résumé assez fidèle de tout le traité qui précède, et pour une justification de la théorie du plaisir qui se trouve au commencement de ce dixième livre. — *Je l'ai déjà dit plus d'une fois.* Voir plus haut, livre I, ch. 1, surtout livre II, ch. 2, et dans plusieurs autres passages.

§ 2. *De savoir ce qu'elle est.* Aristote a souvent critiqué la théorie de Platon et de Socrate, qui réduit la vertu à être une science.

§ 3. *Comme le disait Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 432. Platon cite aussi ce vers dans le Ménon, p. 217 de la traduction de M. Cousin. — *Quelques jeunes gens généreux.* C'est déjà beaucoup, puisque plus tard ces jeunes gens deviendront des citoyens et des chefs de famille.

ami inébranlable de la vertu. § 4. Mais, pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants pour la pousser au bien. Elle n'obéit point par respect, mais par crainte ; elle ne s'abstient pas du mal par le sentiment de la honte, mais par la terreur des châtiments. Comme elle ne vit que de passions, elle ne poursuit que les plaisirs qui lui sont propres, et les moyens de se procurer ces plaisirs ; elle s'empresse de fuir les peines contraires. Mais quant au beau, quant au vrai plaisir, elle ne s'en fait pas même une idée, parce qu'elle ne les a jamais goûtés. § 5. Quels discours, je le demande, quels raisonnements pourraient corriger ces natures grossières ? Il n'est pas possible, ou du moins il n'est pas facile de changer par la simple puissance de la parole des habitudes dès longtemps sanctionnées par les passions ; et l'on ne doit pas être médiocrement satisfait, quand, avec toutes les ressources qui peuvent aider l'homme à être honnête, on arrive à posséder la vertu.

§ 6. Les hommes, à ce qu'on prétend, deviennent et

§ 4. *Pour la foule.* C'est que la foule n'est point éclairée et qu'elle n'étudie pas. L'observation d'Aristote est encore trop vraie de nos jours, bien qu'elle le soit moins que de son temps. Mais on peut trouver que le philosophe est bien sévère. Platon l'est moins ; et il ne désespère pas aussi complétement de l'efficacité des préceptes sur le vulgaire. Les progrès incontestables de la civilisation, dont Aristote pouvait se donner le spectacle par l'exemple seul de la Grèce, réfutent cette théorie misanthropique.

§ 5. *Il n'est pas facile.* Aristote semble comprendre qu'il est allé trop loin ; et cette expression atténue beaucoup la dureté de celles qui la précèdent. Un peu plus bas, il se rangera tout à fait à l'avis de Platon prétendant que les lois doivent toujours être précédées d'un exposé des motifs, qui s'adresse à la raison des citoyens, et cherche à les conduire par les voies de la persuasion, avant de recourir à la rigueur des peines. Sans doute la tâche n'est pas facile ; mais ce n'est pas une raison pour que la philosophie la déserte.

§ 6. *Les hommes...* Il faut remarquer l'admirable bon sens de toutes

sont vertueux, tantôt par nature, tantôt par habitude, tantôt enfin par éducation. Quant à la disposition naturelle, elle ne dépend pas de nous évidemment ; c'est par une sorte d'influence toute divine qu'elle se rencontre dans certains hommes qui ont vraiment, on peut dire, une chance heureuse. D'un autre côté, la raison et l'éducation n'ont pas prise sur tous les caractères ; et il faut qu'on ait préparé de longue main l'âme de l'élève, pour qu'il sache bien placer ses plaisirs et ses haines, comme on prépare la terre qui doit nourrir le germe qu'on lui confie. § 7. L'être qui ne vit que par la passion, ne peut pas écouter la voix de la raison qui le détourne de ce qu'il désire ; il ne peut même pas la comprendre. Comment retenir et dissuader un homme qui est dans cette disposition ? La passion en général n'obéit pas à la raison ; elle ne cède qu'à la force. § 8. Ainsi, la première condition, c'est que le cœur soit naturellement porté à la vertu, aimant le beau et détestant le laid. Mais il est bien difficile qu'on soit dirigé convenablement dès son enfance vers la vertu, si l'on n'a pas le bonheur d'être élevé sous de bonnes lois. Une vie tempérante et rude n'est rien moins qu'agréable à la plupart des hommes, ni surtout à la jeunesse. Aussi, est-ce par la loi qu'il faut régler l'é-

ces observations et de ces conseils. — *Comme on prépare la terre.* Précepte excellent, qui renferme tout le secret de l'éducation.

§ 8. *Sous de bonnes lois.* C'est un ordre de considérations qu'Aristote n'a pour ainsi dire pas touché jusqu'à présent, et sur lequel son maître a beaucoup insisté. Ce sera une transition naturelle de la morale à la politique. — *Par la loi qu'il faut régler.* Le quatrième livre de la Politique est consacré presque tout entier à ce grave sujet. Voir ma traduction, p. 241 et suiv., 2e édition.

ducation des enfants et leurs travaux ; car ces prescriptions ne seront plus pénibles pour eux, quand elles seront devenues des habitudes. § 9. Il ne suffit même pas que les hommes dans leur jeunesse reçoivent une bonne éducation et une culture convenable ; mais comme il faut, quand ils seront arrivés à l'âge viril, qu'ils continuent cette vie et qu'ils s'en fassent une habitude constante, nous aurons besoin de nouveau, pour atteindre ce résultat, du secours des lois. En un mot, il faut que la loi suive l'homme durant son existence entière ; car la plupart des hommes obéissent bien plutôt à la nécessité qu'à la raison, et aux châtiments plutôt qu'à l'honneur.

§ 10. Aussi, l'on a bien fait de penser que les législateurs doivent attirer les hommes à la vertu par la persuasion, et les y engager simplement au nom du bien, assurés que le cœur des honnêtes gens, préparé par de bonnes habitudes, entendra cette voix ; mais qu'ils doivent en outre décréter des répressions et des châtiments contre les hommes rebelles et corrompus, et même débarrasser complétement l'État de ceux qui sont moralement incurables. On ajoute tout aussi sagement que l'homme qui est honnête et qui ne vit que pour le bien, se rendra sans peine à la raison, tandis qu'il faudra châtier par la douleur l'homme pervers qui ne songe qu'au plaisir, comme on frappe une bête brute sous le joug. Et voilà aussi pourquoi

§ 9. *Il faut que la loi suive l'homme.* Ce principe a été exagéré dans l'antiquité. Il a été du reste développé par Platon dans la République et dans les Lois.

§ 10. *Aussi l'on a bien fait.* Aristote aurait pu nommer Platon qui introduisit cette heureuse innovation, ou plutôt qui recommanda cette pratique aussi sage qu'humaine. Voir les Lois, livre IV, p. 239, traduction de M. Cousin.

on recommande de choisir, parmi les châtiments qu'on impose, ceux qui sont le plus opposés aux plaisirs que le coupable aime avec tant d'aveuglement.

§ 11. Si donc il faut, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, que l'homme, pour devenir un jour vertueux, ait d'abord été bien élevé, et qu'il ait contracté de bonnes habitudes; s'il faut qu'ensuite il continue de vivre dans de louables occupations, sans jamais faire le mal ni de gré ni de force; ces résultats admirables ne peuvent toujours être obtenus que si les hommes y sont contraints par une certaine direction d'intelligence, ou par un certain ordre régulier qui a la puissance de se faire obéir. § 12. Le commandement d'un père n'a pas ce caractère de force ni de nécessité, non plus en général que le commandement d'un homme seul, à moins que cet homme ne soit roi, ou qu'il n'ait quelque dignité pareille. Il n'y a que la loi qui possède une force coërcitive égale à celle de la nécessité, parce qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la sagesse et de l'intelligence. Quand ce sont des hommes qui s'opposent à nos passions, on les déteste, eûssent-ils mille fois raison de le faire; mais la loi ne se rend pas odieuse en ordonnant ce qui est juste et honnête. § 13. Lacédémone est le seul État, on peut dire, où le législateur, peu imité en cela, paraît avoir pris un grand soin de l'éducation des citoyens et de leurs travaux.

§ 11. *Qui a la puissance de se faire obéir.* On n'a jamais mieux expliqué la cause et le but de l'autorité publique, ainsi que la puissance et la grandeur de la loi.

§ 12. *L'expression de la sagesse.* Voir un éloge semblable de la loi dans la Politique, livre III, ch. 10, p. 140 de ma traduction, 2e édition.

§ 13. *Lacédémone est le seul État.* Voir la Politique, livre II, ch. 6, p. 94, id. ibid., et surtout livre V,

Dans la plupart des autres États, on a négligé ce point essentiel ; et chacun y vit comme il l'entend, « Gouvernant sa femme et ses enfants », à la façon des Cyclopes. § 14. Le mieux serait que le système de l'éducation fût public, en même temps que sagement conçu et qu'on se trouvât soi-même en mesure de l'appliquer. Partout où ce soin commun est négligé, chaque citoyen doit se faire un devoir personnel de pousser à la vertu ses enfants et ses amis ; ou du moins, il doit en avoir la ferme intention. Le vrai moyen de se mettre en état de remplir ce devoir, c'est, d'après ce que je viens de dire, de se faire législateur soi-même. Quand le soin de l'éducation est public et commun, ce sont évidemment les lois seules qui peuvent y pourvoir ; et l'éducation est ce qu'elle doit être, lorsqu'elle est réglée par de bonnes lois, que ces lois d'ailleurs soient écrites ou ne le soient pas. Il importe également fort peu qu'elles statuent sur l'éducation d'un seul individu ou celle de plusieurs, pas plus qu'on ne fait cette distinction pour la musique, pour la gymnastique, ou pour toutes les autres études auxquelles on applique les enfants. Mais si, dans les États, ce sont les institutions légales et les mœurs qui ont ce pouvoir, ce sont dans le sein des familles les paroles et les mœurs des pères qui doivent l'exercer. Et même leur autorité doit y être plus

ch. 1, p. 264. — *Gouvernant sa femme.* Aristote donne cette même citation plus complète dans la Politique, livre I, ch. 1, p. 9, id. ibid.

§ 14. *Où ce soin commun est négligé.* Même dans les États où l'éducation des enfants est publique, les parents ont toujours de grands devoirs à remplir envers eux. Ils ne peuvent jamais rejeter sur l'État qu'une très-faible part de la responsabilité que la nature leur impose. — *Les lois seules.* C'est trop dire ; ce qui est vrai, c'est qu'alors les lois prennent une part considérable à l'éducation des ci-

grande encore, puisqu'elle ne leur vient que des liens du sang et des bienfaits ; car le premier sentiment que la nature inspire aux enfants, c'est l'amour et l'obéissance. § 15. Il est encore un point sur lequel les éducations particulières l'emportent sur l'éducation commune ; et l'exemple de la médecine nous fera bien comprendre ceci. En général, quand on a la fièvre, la diète et le repos sont un excellent remède ; mais il peut y avoir tel tempérament auquel ce remède ne convient pas, de même qu'un lutteur n'oppose pas les mêmes coups et le même jeu à tous ses adversaires. De même aussi, quand l'éducation est particulière, le soin qui s'applique alors spécialement à chaque individu, semble avoir quelque chose de plus achevé, puisque chaque enfant reçoit personnellement le genre de soins qui lui convient davantage. Mais les soins les meilleurs, même dans un cas individuel, seront toujours ceux que donnent ou le médecin, ou le gymnaste, ou tel autre maître, quand ce maître connaît les régles générales, et qu'il sait que telle chose convient à tout le monde ou du moins à tous ceux qui sont dans telles ou telles conditions ; car les sciences ne tirent leurs noms que du général, de l'universel, et ne s'occupent en effet jamais que de lui. § 16. Je ne nie pas d'ailleurs que, même en étant fort ignorant, on ne puisse aussi traiter avec succès tel cas particulier, et qu'à l'aide de l'expérience toute seule on ne réussisse parfaitement. Il suffit d'avoir observé

toyens. — *Le premier sentiment.* Voir plus haut, livre VIII, ch. 12, § 2.

§ 15. *Il est encore un point.* Il semble qu'il manque ici une transition, ou bien il y a quelque désordre dans le texte.

§ 16. *Je ne nie pas d'ailleurs.* Même remarque. Toutes ces idées se lient mal à celles qui les précèdent ;

avec exactitude les phénomènes que chaque cas présente ; et c'est ainsi qu'on voit des gens qui sont pour eux-mêmes d'excellents médecins, et qui ne pourraient absolument rien contre les souffrances d'un autre. Néanmoins, quand on veut devenir sérieusement habile en pratique et en théorie, il faut aller jusqu'au général, jusqu'à l'universel, et le connaître aussi profondément que possible. Car, ainsi qu'on l'a dit, c'est à l'universel que se rapportent toutes les sciences.

§ 17. Quand on veut améliorer les hommes par les soins qu'on leur donne, que ce soit d'ailleurs une multitude ou un petit nombre, il faut d'abord viser à se faire législateur, puisque c'est par les lois que l'humanité devient meilleure. Mais ce n'est pas une œuvre vulgaire que de bien conduire l'être, de quelque genre que ce soit, qui est confié à vos soins ; et si quelqu'un peut accomplir cette tâche difficile, c'est surtout celui qui possède la science, comme dans la médecine, par exemple, et dans tous les autres arts, où il faudrait à la fois des soins et de la réflexion.

§ 18. Comme conséquence de ceci, faut-il que nous recherchions comment et à quelle source on pourrait acquérir le talent de législateur? Dois-je répondre : c'est

et elles peuvent sembler une digression. — *Ainsi qu'on l'a dit.* Ceci me semble se rapporter à Platon qui a en effet établi ce principe, ou même à Aristote, qui l'a souvent répété dans la Logique et dans la Métaphysique.

§ 17. *Viser à se faire législateur.* Il semble qu'Aristote veuille dire ici que, même pour bien faire l'éducation d'un seul individu ou de ses enfants, il faut posséder la science des lois. Cette idée ne serait pas très-juste ; mais c'est une conséquence de la théorie erronée qui donne à la politique une si grande supériorité sur la morale.

en faisant ici comme pour toute autre science, c'est-à-dire en s'adressant aux hommes politiques, puisque ce talent législatif, à ce qu'il semble, est aussi une partie de la politique? Ou bien, ne devons-nous pas dire qu'il n'en est pas de la politique comme des autres sciences et des autres espèces d'études? Dans les autres sciences, ce sont les mêmes personnes qui enseignent les règles pour bien faire et qui les appliquent, témoins les médecins et les peintres. Quant à la politique, ce sont les Sophistes qui se vantent de la bien enseigner. Mais pas un d'eux n'en fait; et elle est réservée aux hommes d'État, qui semblent s'y livrer par une sorte de puissance naturelle, et la traiter par l'expérience bien plutôt que par la réflexion. Ce qui le prouve, c'est qu'on ne voit jamais les hommes d'État ni écrire ni parler de ces sujets, bien que peut-être ils y trouvassent plus d'honneur que n'en donnent les harangues devant les tribunaux ou devant le peuple. On ne voit pas non plus que ces personnages fassent des hommes politiques de leurs propres enfants, ou de quelques-uns de leurs amis. § 19. Il est bien probable pourtant qu'ils n'eussent pas manqué de le faire, s'ils le pouvaient; car ils ne sauraient laisser un héritage plus utile aux États qu'ils gouvernent; et ils ne pourraient trouver, ni pour eux-mêmes, ni pour ceux qui leur sont les plus chers, rien de supérieur à ce talent. Je reconnais d'ailleurs que l'expérience est ici d'une grande utilité; car autrement,

§ 18. *En s'adressant aux hommes politiques.* Sur l'impuissance des hommes politiques à transmettre leur science aux autres, et même à leurs enfants, il faut lire Platon dans le Protagoras, le Ménon, la République, le Gorgias. — *Ce sont les Sophistes.* Voir surtout le Protagoras de Platon.

ils ne deviendraient pas des hommes d'État plus habiles à bien gouverner par la longue habitude du gouvernement. Ainsi donc, quand on veut s'instruire dans la science politique, on a besoin, ce semble, d'y joindre la pratique à la théorie. § 20. Mais les Sophistes, qui font tant de bruit de leur prétendue science, sont fort loin d'enseigner la politique ; ils ne savent précisément, ni ce qu'elle est, ni ce dont elle s'occupe. S'ils s'en rendaient bien compte, ils ne l'auraient pas confondue avec la rhétorique, ni surtout ravalée même au-dessous. Ils ne pourraient pas croire davantage qu'il fût aisé de faire un bon code de lois en rassemblant toutes celles qui ont le plus de renommée, et en faisant un choix des meilleures. On dirait, à les entendre, que le choix n'est pas lui-même un acte de haute intelligence ; et que, bien juger n'est pas ici le point capital, tout comme dans la musique. En chaque genre, les gens d'expérience spéciale sont les seuls qui jugent parfaitement les choses, et qui comprennent par quels moyens et comment on arrive à les produire, comme ils en savent aussi les combinaisons et les harmonies secrètes. Quant aux gens qui n'ont pas cette expérience personnelle, ils doivent se contenter de ne pas ignorer si l'ouvrage est en gros bon ou mauvais, comme pour la peinture.

§ 19. *La pratique à la théorie.* Il est bien peu d'hommes d'État, même de nos jours, qui aient su réunir ces deux conditions.

§ 20. *S'ils s'en rendaient bien compte.* Il faut se rappeler que par ses relations avec Philippe et Alexandre, Aristote avait vu d'assez près le mécanisme politique de quelques-uns des gouvernements de son temps. — *Un bon code de lois.* Je ne sais à qui s'adresse cette critique. — *Les seuls qui jugent parfaitement.* C'est le proverbe latin : « Credendum est cuique in suâ arte perito. » C'est le bon sens qui le dicte.

§ 21. Mais les lois sont les œuvres et les résultats de la politique. Comment donc avec leur aide pourrait-on devenir législateur, ou du moins juger quelles sont les meilleures d'entr'elles? Ce n'est pas par l'étude des livres qu'on voit les médecins se former, bien que ces livres ne se bornent pas à indiquer seulement les remèdes, mais qu'ils aillent jusqu'à détailler, et les moyens de guérir, et la nature des soins divers qu'il faut donner à chaque malade en particulier, d'après les tempéraments dont on analyse toutes les différences. Les livres, d'ailleurs, utiles peut-être quand on a déjà l'expérience, sont d'une inutilité complète pour les ignorants. Les recueils de lois et de constitutions pourraient bien être dans le même cas; ils me semblent fort utiles quand on est déjà capable de spéculer sur ces matières, de juger ce qui est bien et ce qui est mal, et de discerner les institutions qui pourraient convenir suivant les divers cas. Mais si, sans avoir cette faculté de les bien comprendre, on se met à étudier ces recueils, on sera tout à fait hors d'état de juger sainement des choses, si ce n'est par un hasard exceptionnel, quoique je ne nie pas que cette lecture ne puisse donner assez vite une intelligence plus grande de ces matières.

§ 22. Ainsi donc, nos devanciers ayant laissé inexploré le champ de la législation, il y aura peut-être quelqu'avantage à l'étudier nous-même et à traiter à fond de la politique, afin de compléter par là, dans la mesure de

§ 21. *Par l'étude des livres.* Il est probable que quelques Sophistes du temps d'Aristote avaient recommandé l'étude des lois, comme la seule méthode de se former à la politique. Il serait difficile de dire à qui l'on doit attribuer précisément cette opinion.

§ 22. *Inexploré le champ de la législation.* Il semble que cette assertion n'est pas très-exacte et que

notre pouvoir, la philosophie des choses humaines. § 23. Et d'abord, quand nous trouverons dans nos prédécesseurs quelque détail de ce vaste sujet heureusement traité, nous ne manquerons pas de l'adopter en le citant : et ensuite, nous verrons d'après les constitutions que nous avons recueillies, quels sont les principes qui sauvent ou qui perdent les États en général, et en particulier chaque État divers. Nous rechercherons les causes qui font que quelques-uns sont bien gouvernés et que les autres le sont mal; car, lorsque nous aurons achevé ces études, nous verrons d'un coup d'œil plus complet et plus sûr quel est l'État par excellence, et quelles sont pour chaque espèce de gouvernement la constitution, les lois et les mœurs spéciales qu'il doit avoir pour être en son genre le meilleur possible.

Entrons donc en matière.

le souvenir seul des Lois de Platon suffisait pour la réfuter. — *La philosophie des choses humaines.* Expression admirable.

§ 23. *De l'adopter en le citant.* Tout le second livre de la Politique est consacré par Aristote à l'examen des théories antérieures aux siennes. C'est sa méthode constante dans le Traité de l'Ame, dans la Métaphysique, etc. — *Les constitutions que nous avons recueillies.* C'est le fameux Recueil des Constitutions, qui a péri si malheureusement. Voir les fragments qui en restent, dans le second volume des Fragmenta historicorum de M. Firmin Didot, p. 102 et suiv. Voir aussi ma préface à la Politique, p. XXI, 1re édition. — *Quel est l'État par excellence.* Voir sur tout ce passage l'appendice à ma seconde édition de la Politique, p. CLXXXIV. — *Entrons donc en matière.* Ceci peut préparer assez bien la Politique. Mais on attendait plutôt ici quelques généralités définitives sur la morale. C'est un résumé qui manque.

FIN DU LIVRE DIXIÈME

ET DU DEUXIÈME VOLUME.

# OEUVRES
# D'ARISTOTE

---

## LA MORALE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

# MORALE
# D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME III

## GRANDE MORALE
## ET MORALE A EUDÈME

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE,

rue des Grès, 5;

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE.

rue St-André-des-Arts, 41.

1856

# LA GRANDE MORALE.

## LIVRE I.

### CHAPITRE PREMIER.

De la nature de la morale. Elle fait partie de la politique. — Il faut étudier la vertu surtout à un point de vue pratique, afin de la connaître et de l'acquérir. — Travaux antérieurs : Pythagore, Socrate, Platon; défauts de leurs théories. L'auteur essaiera de les compléter. — Principes généraux sur le bien. La politique qui est le premier des arts, doit étudier le bien applicable à l'homme. De l'idée du bien. Du bien réel et commun dans les choses. — Rôle de la définition et de l'induction dans cette étude. — La politique et la morale n'ont point à s'occuper de l'idée absolue du bien : le bien est dans toutes les catégories, et chaque bien spécial est l'objet d'un art spécial. — Erreur de Socrate qui prenait la vertu pour une science.

§ 1. Notre intention étant de traiter ici des choses

*La Grande Morale.* Il serait difficile de dire pourquoi ce traité a été nommé La Grande Morale. Il est le moins étendu des trois; et les théories qu'il développe n'ont pas plus d'importance, puisque sauf la forme elles sont tout à fait les mêmes. J'ai dû conserver un titre consacré par la tradition, tout inexact qu'il peut être.

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1 et 3 ; Morale à Eudème, livre I, ch. 6 et 8.

morales, la première recherche que nous ayons à faire, c'est de savoir précisément de quelle science la morale fait partie. Pour le dire en peu de mots, la morale, à mon avis, ne peut faire partie que de la politique. Il n'y a pas moyen en politique de faire quoi que ce soit sans d'abord être doué de certaines qualités; et je m'explique, sans être honnête. Mais être honnête, c'est posséder des vertus. § 2. Il faut donc, si l'on veut faire en politique quelque chose, être moralement vertueux. § 3. C'est là ce qui fait que l'étude de la morale paraît être une partie et le début même de la politique; et je soutiens, non sans raison, que l'ensemble de toute cette étude devrait plutôt avoir la dénomination de politique que celle de morale. § 4. Il faut donc, je pense, traiter d'abord de la vertu, et

§ 1. *La morale fait partie.* J'ai réfuté dans les notes de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, cette théorie qui met la politique au-dessus de la morale. Je crois que c'est une erreur d'Aristote. Il n'a pas dit seulement que le domaine de la politique est plus vaste que celui de la morale, en ce que la morale s'adresse uniquement à l'individu, tandis que la politique se rapporte à l'État et à la société; il a en outre subordonné comme science la morale à la politique; et c'est en cela qu'il s'est trompé. La morale doit régir la politique, et par conséquent elle la domine théoriquement. — *Sans d'abord être doué.* La pensée n'a pas toute la clarté désirable dans le texte; et j'ai dû en conserver l'obscurité dans ma traduction. L'auteur peut vouloir dire qu'il n'y a pas moyen en politique de faire quoique ce soit des hommes, s'ils n'ont préalablement certaines qualités morales. Il peut vouloir dire aussi que l'homme d'État pour réussir doit posséder certaine vertu. Ce second sens, bien qu'il résulte plus particulièrement des expressions du texte, me paraît cependant le moins probable.

§ 2. *Si l'on veut faire quelque chose en politique.* Soit comme citoyen, soit comme homme d'État.

§ 3. *La dénomination de politique.* Même idée dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 13. En finissant ce dernier ouvrage, Aristote ajoute qu'il va traiter de la politique et qu'il complétera par là « la philosophie des choses humaines. »

§ 4. *Traiter d'abord de la vertu.*

montrer ce qu'elle est et comment elle se forme ; car il n'y aurait pas le moindre profit à savoir ce qu'est la vertu, si l'on ne connaissait pas aussi comment elle naît et par quels moyens on l'acquiert. On aurait tort de jamais l'étudier pour savoir seulement ce qu'elle est ; il faut l'étudier de plus pour savoir comment on se la procure ; car ici nous voulons tout à la fois, et savoir la chose, et nous y conformer nous-mêmes. Mais nous en serons tout à fait incapables si nous ignorons à quelle source on la puise, et comment elle peut se produire.

§ 5. D'ailleurs, c'est un point essentiel aussi de savoir ce qu'est la vertu, parce qu'il ne serait pas facile de connaître comment on la forme et on l'acquiert, si l'on ignorait sa nature, pas plus qu'une question de ce genre ne serait facile à résoudre dans toutes les autres sciences. Un second point non moins nécessaire, c'est de connaître ce que d'autres avant nous ont pu dire sur ce sujet.

§ 6. C'est Pythagore qui, le premier, a essayé d'étudier la vertu ; mais il n'a pas réussi, parce que, voulant rapporter les vertus aux nombres, il ne faisait pas une

Dans la Morale à Nicomaque, la première théorie dont s'occupe Aristote, c'est celle du bonheur. La théorie de la vertu ne vient qu'ensuite, au second livre. Cet ordre est suivi aussi dans la Morale à Eudème. — *Par quels moyens on l'acquiert.* Voir la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 1. Aristote s'est toujours défendu et avec raison de ne faire en morale que de pures théories ; son but principal, c'est la pratique ; et il veut avant tout que ses conseils puissent être utiles aux hommes.

§ 5. *Ce que d'autres avant nous.* C'est bien la méthode ordinaire d'Aristote ; mais on peut trouver que l'auteur n'est pas ici très-fidèle au programme qu'il se trace ; et ce qu'il va dire de ses devanciers sera bien incomplet.

§ 6. *C'est Pythagore.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, Aristote a dit un mot aussi de la

théorie spéciale des vertus; et la justice, quoiqu'il en dise, n'est pas un nombre également égal, un nombre carré. § 7. Socrate, venu longtemps après lui, a beaucoup mieux et plus spécialement traité le sujet; mais lui non plus n'a pas réussi fort bien. Des vertus il a voulu faire des sciences; et il est absolument impossible que ce système soit vrai. Les sciences ne se forment jamais qu'avec l'aide de la raison ; et la raison est dans la partie intelligente de l'âme. Par suite, toutes les vertus se forment suivant Socrate, dans la partie raisonnable de notre âme. Ainsi, en faisant des vertus autant de sciences, il supprime la partie irraisonnable de l'âme; et du même coup, il détruit dans l'homme la passion et le moral. Socrate n'a donc pas, sous ce rapport du moins, fort bien étudié

théorie Pythagoricienne; mais il y parle des Pythagoriciens en général, et non pas de Pythagore en particulier comme ici. — *Un nombre carré.* J'ai ajouté cette expression, qui n'est que la paraphrase de celle qui précède.

§ 7. *Il a voulu faire des sciences.* C'est une théorie qu'Aristote a souvent réfutée dans la Morale à Nicomaque, en ce sens que la vertu ne consiste pas surtout à savoir; elle consiste principalement à faire des actes vertueux. Voir un peu plus loin à la fin de ce chapitre, et dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 3. D'un autre côté, Socrate et Platon, tout en soutenant que la vertu est une science, ont pensé cependant qu'elle ne peut pas être enseignée. Voir le Ménon. — *Dans la partie intelligente de l'âme.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote établit une distinction profonde entre les vertus morales et les vertus intellectuelles, livre I, ch. 11 ; livre II, ch. 1 ; livre VI, ch. 1. Les premières appartiennent à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison en propre, mais qui est capable d'y obéir. Ainsi donc, Socrate, en ne reconnaissant que les vertus de l'intelligence, supprime, au point de vue d'Aristote, toutes les vertus morales; et c'est en cela que sa théorie paraît insuffisante et fausse. — *Dans la partie raisonnable.* Et les vertus morales, qui se forment dans la partie non raisonnable, sont supprimées du même coup.

les vertus. § 8. Après eux, Platon a fort justement divisé l'âme en deux parties, l'une qui est raisonnable, l'autre qui est sans raison ; et il attribue à chacune de ces parties les vertus qui lui sont réellement propres. Jusque-là c'est très-bien ; mais plus tard il n'est plus dans le vrai. Il mêle l'étude de la vertu à son traité sur le bien, et en cela il a tort ; car ce n'est pas là certainement sa place. Il n'avait point, en parlant des êtres et de la vérité, à traiter de la vertu ; au fond, ces deux sujets n'ont rien de commun l'un avec l'autre.

§ 9. Voilà donc comment nos devanciers ont touché ces matières, et jusqu'à quel point ils sont allés. C'est continuer leur œuvre que d'exposer ce que nous avons nous-même à dire sur ce sujet.

§ 10. D'abord, il faut bien savoir que toute science, toute faculté exercée par l'homme a un but, et que ce but c'est le bien. Il n'y a ni science ni faculté qui ait le mal

§ 8. *Divise l'âme en deux parties.* Et Aristote a emprunté cette théorie à son maître. — *Les vertus qui lui sont réellement propres.* On ne trouve pas cependant dans Platon la distinction des vertus morales et des vertus intellectuelles ; elle est peut-être implicitement dans son système ; mais c'est Aristote qui l'en a tirée. — *Il mêle l'étude de la vertu.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 15, où la théorie de Platon sur l'Idée du bien est réfutée tout au long, sans qu'Aristote lui adresse d'ailleurs le reproche qui est formulé ici contre lui. — *Ces deux sujets n'ont rien de commun.* L'un appartient à la Métaphysique, et l'autre à la Morale.

§ 9. *Nos devanciers.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote indique encore d'autres théories antérieures aux siennes, celles de Speusippe et d'Eudoxe par exemple. Le résumé qui est fait ici doit paraître bien insuffisant.

§ 10. *D'abord il faut bien savoir.* Un peu plus haut, l'auteur avait annoncé qu'il commencerait par la théorie de la vertu ; il n'en commence pas moins par la théorie du bien et du bonheur, comme dans la Morale à Nicomaque et la Morale à Eudème. — *Ce but c'est le bien.* Voir la Mo-

pour son objet. Si donc la fin de toutes les facultés humaines est bonne, il est incontestable que la meilleure fin appartiendra à la meilleure faculté. Mais c'est la faculté sociale et politique qui est la meilleure faculté dans l'homme; et par conséquent, son but est aussi le bien par excellence. Nous avons donc, ce semble, à parler du bien. Mais ce n'est pas du bien pris d'une manière absolue; c'est du bien qui s'applique spécialement à nous. Il ne s'agit pas ici du bien des Dieux; et pour ce bien-là, c'est une tout autre étude, une tout autre recherche. § 11. Le bien dont il nous faut parler, c'est le bien au point de vue politique. Et d'abord, il est bon de faire une distinction. De quel bien entend-on parler? car ce mot de bien n'est pas un terme simple. On appelle également bien ou ce qui est le meilleur dans chaque espèce de choses, et c'est en général ce qui est préférable par sa propre nature; ou ce dont la participation fait que les autres choses sont bonnes, et c'est alors l'Idée du bien. § 12. Faut-il nous occuper de cette Idée du bien? Ou devons-nous la négliger, et ne considérer que le bien qui se trouve réellement dans tout ce qui est bon? Ce bien effectif et réel est très-distinct de l'Idée du bien. L'Idée

rale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 1; et le début de la Politique. — *D'une manière absolue.* Critique indirecte du système de Platon. — *Une tout autre étude.* Réservée à la Métaphysique.

§ 11. *Au point de vue politique.* C'est-à-dire le bien que l'homme peut atteindre, et qu'il doit pratiquer dans la société de ses semblables. — *Et c'est alors l'Idée du bien.* On dirait que l'auteur revient aux idées Platoniciennes. Il vient d'en emprunter le langage en parlant de « participation ».

§ 12. *Faut-il nous occuper de cette Idée du bien?* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote se prononce plus affirmativement. Il condamne la théorie du bien en soi, et il la dé-

est quelque chose de séparé, et qui subsiste de soi isolément, tandis que le bien commun et réel, dont nous voulons parler, se trouve dans tout ce qui existe. Ce bien-là n'est pas du tout la même chose que cet autre bien qui est séparé des choses, attendu que ce qui est séparé et ce qui par sa nature subsiste de soi, ne peut jamais se trouver dans aucun des autres êtres. § 13. Faut-il donc nous occuper bien plutôt de l'étude de ce bien, qui se trouve et subsiste réellement dans les choses? Et si nous ne pouvons pas le négliger, pourquoi devons-nous l'étudier? C'est que ce bien est commun aux choses, comme nous le prouvent la définition et l'induction. Ainsi, la définition qui vise à expliquer l'essence de chaque chose, nous dit d'une chose qu'elle est bonne, ou qu'elle est mauvaise, ou qu'elle est de telle autre façon. Or, ici la définition nous appprend que le bien, à le prendre d'une manière toute générale, est ce qui est désirable en soi, et par soi; et le bien qui se trouve dans chacune des choses réelles est pareil à celui de la définition. § 14. Mais si la définition nous dit ce qu'est le bien, il n'y a pas une

clare fausse et inutile. — *Quelque chose de séparé.* On peut trouver que la pensée de Platon est ici assez mal reproduite. — *Ne peut jamais se trouver.* Platon dit au contraire formellement que l'Idée du bien se retrouve en partie dans toutes les choses bonnes; et que ces choses ne sont bonnes qu'autant qu'elles participent de l'Idée du bien, qui les fait ce qu'elles sont. On peut voir dans un ouvrage de M. Cousin une défense des Idées de Platon contre Aristote; Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 73, 2e édition, 1854.

§ 13. *Bien plutôt... réellement* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *La définition et l'induction.* On peut trouver que cet argument est un peu brusque et que rien ne l'a préparé. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, § 7; et ch. 3, § 14. — *Qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise.* La définition se bor-

science, pas une faculté qui dise de son propre but que ce but est bon. C'est l'œuvre d'une autre science d'examiner cette question supérieure ; et par exemple, ni le médecin, ni l'architecte, ne nous disent que la santé ou la maison soient de bonnes choses ; ils se bornent à nous dire, celui-ci qu'il fait la santé et comment il l'a fait ; et celui-là, qu'il construit la maison et comment il la construit.

§ 15. Ceci nous montre encore bien nettement que ce n'est pas à la politique de nous expliquer le bien qui est commun à toutes choses ; car elle non plus n'est qu'une science comme toutes les autres ; et nous avons dit qu'il n'appartient à aucune science, ni à aucune faculté, de traiter du bien comme de sa fin propre. Ce n'est donc pas à la politique de parler de ce bien commun que nous fait comprendre la définition. § 16. Elle ne pourrait pas même traiter de ce bien commun que nous révèle le procédé de l'induction. Et pourquoi? C'est que quand nous voulons indiquer spécialement un bien quelconque en

nant à l'essence des choses, a bien rarement à s'occuper de leurs qualités.

§ 14. *Qui dise de son propre but.* Il semble que la morale a le droit et même le devoir de démontrer que le but qu'elle poursuit est bon. Les exemples qu'on cite un peu plus loin ne prouvent rien, quoiqu'ils soient vrais ; et l'on devait faire une exception pour les sciences philosophiques.

§ 15. *Ce n'est pas à la politique.* Ceci semble contredire ce qui a été dit un peu plus haut de la politique. — *Comme toutes les autres.* Loin de là ; dans les théories d'Aristote, la politique est la science fondamentale, et comme il dit : la science architectonique. Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *Parler de ce bien commun.* Id., ibid. Aristote fait de la politique la science du bien suprême.

§ 16. *Et pourquoi?* Ces locutions interrogatives qui sont ici assez fréquentes, et qui donnent au style des allures déclamatoires et peu graves, ne sont guère dans les habitudes d'Aristote. — *De deux façons.* Par la définition et par l'induction.

particulier, nous pouvons le faire de deux façons. D'abord, en rappelant la définition générale, nous pouvons montrer que la même explication qui convient au bien en général, convient également à cette chose que nous voulons désigner spécialement comme bonne. En second lieu, nous pouvons prendre le procédé de l'induction ; et par exemple, si nous voulons démontrer que la grandeur d'âme est un bien, nous pouvons dire que la justice est un bien, que le courage est un bien, et en général que toutes les vertus sont des biens ; or, la grandeur d'âme est une vertu ; donc, la grandeur d'âme est un bien. § 17. On le voit donc, la science politique n'a pas davantage à s'occuper de ce bien commun que nous connaissons par induction, parce que les mêmes impossibilités, signalées plus haut, se représenteront pour celui-là, comme pour le bien commun donné par la définition ; car là aussi, la science arriverait à dire que son propre but est un bien. Donc, la politique doit traiter du bien le plus grand ; mais j'ajoute, du bien le plus grand par rapport à nous.

§ 18. En résumé, on peut voir sans peine qu'il n'appartient ni à une seule science, ni à une seule faculté de parler du bien dans sa totalité et en général. Et d'où vient

§ 17. *La science politique n'a point à s'occuper.* Les idées se suivent bien, mais elles ne sont pas claires. — *Les mêmes impossibilités.* On explique un peu plus bas ce que sont ces impossibilités ; la politique ne peut pas plus qu'aucune autre science démontrer que son but est bon. Cet argument ne paraît pas acceptable ; ou bien, si la morale n'a pas le droit de se prononcer sur le but qu'elle poursuit, Platon avait donc toute raison de faire une théorie générale du bien ; et d'assigner le rôle de chaque science relativement à cette Idée commune.

§ 18. *En résumé on peut voir.* Cette conclusion ne ressort pas de tout ce qui précède. — *D'où vient cela?* Voir un peu plus haut la re-

cela ? C'est que le bien se retrouve dans toutes les catégories : dans la substance, dans la qualité, la quantité, le temps, la relation, le lieu, en un mot dans toutes sans exception. § 19. Mais quant au bien qui ne se rapporte qu'à un moment donné du temps, dans la médecine c'est le médecin seul qui le connaît ; dans l'art nautique, le nautonnier ; et dans chaque science, chaque savant. En effet, le médecin sait le moment où il faut amputer ; le nautonnier, le moment où il faut mettre à la voile. Chacun, dans chaque sphère, connaîtra le moment qui est bon pour ce qui le concerne. Mais le médecin ne saura pas le bon moment dans l'art nautique, pas plus que le marin ne saura le bon moment dans la médecine. Ce n'est donc pas non plus de cette façon qu'il faut parler du bien commun en général ; car le bien relatif au temps est un bien commun dans toutes les sciences. § 20. De même encore, le bien qui se rapporte à la catégorie de la relation et qui est aussi dans le reste des catégories, est commun à toutes. Mais il n'appartient ni à une seule science, ni à une seule faculté de traiter du bien relatif au temps qui se trouve dans chacune des catégories ; pas

marque que j'ai faite sur une tournure de phrase analogue. — *Le bien se retrouve dans toutes les catégories.* C'est une des objections principales faites dans la Morale à Nicomaque contre la théorie de Platon sur le bien en soi, Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 3. — *Dans la substance.* Il n'y a d'énuméré ici que les six premières catégories ; les quatre autres sont omises.

§ 19. *A un moment donné du temps.* C'est particulariser encore davantage l'idée du bien, et c'est descendre à des détails trop petits et peu utiles.

§ 20. *Dans la catégorie de la relation.* C'est-à-dire, le bien relatif et non plus le bien absolu. Cette distinction est vraie encore comme celle qui précède, et elle est plus pratique ; mais la pensée reste obscure parce

plus que la politique ne doit, encore une fois, s'occuper du bien en général ; elle ne doit étudier que le bien réel et le meilleur des biens, mais le meilleur relativement à nous.

§ 21. J'ajoute que quand on veut démontrer quelque chose, il faut éviter de se servir d'exemples qui ne soient pas parfaitement clairs. Il faut des exemples évidents pour éclaircir des choses qui ne le sont pas ; il faut des exemples matériels et sensibles pour les choses de l'entendement ; car ces exemples sont bien plus nets ; et voilà pourquoi, quand on prétend expliquer le bien, il ne faut pas parler de l'Idée du bien. § 22. Cependant il y a des gens qui s'imaginent que, pour parler dignement du bien, c'est une obligation de parler d'abord de son Idée. Il faut, disent-ils, parler de ce bien qui est le bien par excellence ; or, comme c'est l'essence qui dans chaque genre a ce caractère éminent, ils en concluent que c'est l'Idée du bien

qu'elle n'est pas assez développée. Il eût été bon de démontrer comment une chose bonne en soi peut devenir mauvaise relativement à telle autre chose ou à tel individu. — *Encore une fois.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer la répétition, cette même idée venant d'être exprimée dans les mêmes termes à peu près, quelques lignes plus haut.

§ 21. *J'ajoute.....* Nouvelle critique contre la théorie des Idées, qui n'est pas assez claire. — *Des exemples matériels et sensibles.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Je ne crois pas que le conseil donné ici soit très-profitable. Les exemples matériels, quand on les applique aux choses de l'entendement, sont peu exacts ; et l'on court grand risque, en voulant éclaircir sa pensée, de l'obscurcir encore davantage de cette façon. C'est là ce qui fait qu'Aristote a proscrit la métaphore en philosophie, et avec grande raison.

§ 22. *Il y a des gens.* Platon et son école. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 2. — *C'est l'Idée du bien qui est le bien suprême.* Je ne crois pas que cette théorie puisse être imputée justement à Platon. Le bien suprême pour lui n'est que la vertu. Seulement l'Idée du bien est la plus haute et la meilleure de toutes les

qui est le bien suprême. § 23. Je ne nie pas que ce raisonnement n'ait du vrai. Mais la science, l'art politique dont il est ici question, ne regarde pas à ce bien là ; elle ne recherche, je le répète, que le bien relatif à nous. Comme aucune science, aucun art ne dit du but qu'il poursuit que ce but soit bon, la politique ne le dit pas davantage du sien ; aussi ne disserte-t-elle pas sur le bien qui ne se rapporte qu'à l'Idée.

§ 24. Mais peut-être dira-t-on qu'il est possible de partir de ce bien idéal comme d'un principe solide, et de traiter ensuite de chaque bien particulier. Je désapprouve même encore cette méthode, parce qu'il ne faut jamais prendre que des principes propres au sujet qu'on étudie. Et par exemple, il serait absurde pour démontrer qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux droits, de partir de ce principe que l'âme est immortelle. Ce principe n'a rien à faire en géométrie, et un principe doit toujour être propre et enchaîné au sujet ; et dans l'exemple que je viens de prendre, on peut fort bien démontrer qu'un triangle a ses trois angles égaux à deux droits sans ce principe de l'immortalité de l'âme. § 25. Tout de même, on peut fort bien étudier les autres biens sans s'inquiéter du tout du bien qui ne se rapporte qu'à l'Idée, parce que l'Idée n'est pas le principe propre de ce bien spécial qu'on étudie.

Idées, dans la hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres.

§ 23. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots par le même motif que plus haut. — *Que ce but soit bon.* Répétition. — *Ne le dit pas davantage du sien.* Elle en aurait le droit cependant, à titre de science morale, où la réflexion apparemment n'est pas interdite.

§ 24. *Que des principes propres.* Voir les Derniers Analytiques, livre I,

§ 26. Socrate poursuivait également une chimère quand des vertus il faisait autant de sciences. Il avait beau soutenir cet autre principe que rien n'est fait en vain, il ne voyait pas que si les vertus sont des sciences comme il le dit, il en résulte nécessairement que les vertus sont parfaitement vaines. Et pourquoi ? C'est que pour toutes les sciences, du moment même qu'on sait d'une science ce qu'elle est, on y est savant et on la possède. Par exemple, si l'on sait ce que c'est que la médecine, du même coup aussi l'on est médecin ; et de même pour les autres sciences. § 27. Mais il n'y a rien de pareil pour les vertus ; et l'on a beau savoir ce qu'est la justice, on n'est pas juste pour cela sur le champ ; et de même pour tout le reste. Ainsi donc, les vertus seraient parfaitement vaines dans cette théorie ; et il faut dire qu'elles ne consistent pas uniquement dans la science.

ch. 9 et 10, p. 51 et suiv. de ma traduction.

§ 26. *Socrate poursuivait.* Répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 7. — *Que rien n'est fait en vain.* Principe des causes finales, dont Aristote a fait lui-même le plus grand et le plus heureux usage. — *Et pourquoi ?* Voilà trois fois que cette locution se représente dans ce chapitre. Ce n'est pas le style ordinaire d'Aristote.

§ 27. *Il n'y a rien de pareil pour les vertus.* C'est-à-dire que pour être vertueux, il ne suffit pas de savoir, et que de plus il faut agir, principe très-vrai qu'Aristote a répété très-souvent. La foi sans les œuvres ne justifie pas, contrairement à ce que croit plus d'un mysticisme.

## CHAPITRE II.

Division ordinaire des biens : biens précieux et honorables; biens louables; biens qui ne sont qu'en puissance; biens conservatifs; biens désirables partout et toujours; biens qui sont des fins; biens qui ne sont pas des fins. — De la méthode à suivre pour étudier le bien suprême. — Difficultés et incertitudes de cette recherche.

§ 1. Après en avoir fini avec ces préliminaires, essayons de distinguer les différentes acceptions du mot de bien. Parmi les biens, les uns sont vraiment estimables et précieux; les autres ne sont que louables; quelques autres enfin ne sont même que des facultés que l'homme peut employer dans un sens ou dans l'autre. J'entends par estimables et précieux ce qui, par exemple, est divin, ce qui est meilleur que tout le reste, comme l'âme, l'entendement. J'entends aussi par là ce qui est plus ancien, et antérieur, ce qui est le principe, et telles autres choses de ce genre; car les biens précieux sont ceux auxquels s'attache un grand prix, un grand honneur; et tout ce qu'on vient d'énoncer est d'un grand prix et d'un grand

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, et livre II, ch. 1.

§ 1. *Parmi les biens.* La division des biens donnée ici n'est pas tout à fait celle qu'on trouve dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 2; et dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 1. La distinction faite ici, quoiqu'un peu plus subtile, n'en est pas moins très-exacte. — *Ce qui est divin.* C'est ce que Platon appelle les biens divins, en comparaison des biens purement humains. — *Ce qui est plus ancien, et antérieur.* J'ai

honneur. C'est ainsi que la vertu est quelque chose de très-précieux, lorsque, grâce à elle, on devient honnête ; car alors l'homme qui la possède est arrivé à la dignité et à la considération de la vertu. § 2. Il y a d'autres biens qui ne sont que louables ; et telles sont encore, par exemple, les vertus ; car la louange est provoquée par les actions qu'elles inspirent. D'autres biens ne sont que de simples puissances et de simples facultés, comme le pouvoir, la richesse, la force, la beauté ; car ce sont là des biens dont également l'homme honnête peut faire un bon usage, et dont le méchant peut se servir fort mal. Et voilà pourquoi je dis que ce ne sont des biens qu'en puissance. § 3. Cependant ce sont des biens aussi, parce que chacun d'eux est estimé par l'usage qu'en fait l'homme de bien et non par l'usage qu'en fait le méchant. De plus, les biens de ce genre ne doivent fort souvent leur origine qu'à un effet du hasard qui les produit. La richesse, le pouvoir, n'ont pas d'autre cause fréquemment, non plus que tous les biens qu'on doit mettre au rang de simples puissances. § 4. On peut compter encore une dernière et quatrième espèce de biens ; ce sont ceux qui contribuent à maintenir et à faire le bien ; comme, par exemple, la

ajouté ces deux derniers mots. Cette nouvelle pensée ne se lie pas d'ailleurs très-bien aux précédentes.

§ 2. *D'autres biens qui ne sont que louables.* Cette seconde espèce de biens pourrait se confondre très-aisément avec la première. — *De simples puissances.* C'est-à-dire qu'ils peuvent être indifféramment des biens ou des maux, suivant l'usage qu'on en fait, tandis que la vertu ne peut jamais être qu'un bien.

§ 3. *Ce sont des biens aussi.* Voir un argument tout à fait semblable, et dont Aristote a fait un principe très-important et très-juste dans la Politique, livre I, ch. 2, p. 9 de ma traduction, 2e édition.

§ 4. *Qui contribuent.... à faire le bien.* C'est peut-être pousser trop

gymnastique pour la santé, et telles autres choses analogues.

§ 5. Les biens peuvent être divisés encore d'une autre façon. Ainsi, l'on peut distinguer des biens qui sont toujours et partout désirables; et d'autres biens qui ne le sont pas. La justice et en général toutes les vertus sont toujours et partout désirables. La force, la richesse, la puissance et les choses de cet ordre ne sont pas à désirer toujours et à tout prix. § 6. Voici encore une division différente. Parmi les biens, on peut distinguer ceux qui sont des fins et ceux qui ne le sont pas. Ainsi, la santé est une fin, un but; mais ce qu'on fait pour elle n'est pas un but. Dans tous les cas analogues, la fin est toujours meilleure que les choses au moyen desquelles on la poursuit; et, par exemple, la santé vaut mieux que les choses qui la doivent procurer. En un mot, cet objet universel en vue duquel on fait tout le reste, est toujours fort au-dessus des autres choses qui ne sont faites que pour lui. § 7. Parmi les fins elles-mêmes, la fin qui est complète est toujours meilleure que la fin incomplète. J'appelle complet ce qui, une fois que nous l'avons, ne nous laisse plus le besoin de quoi que ce soit; et incomplet, ce qui, même étant obtenu par nous, nous laisse encore le besoin de quelque autre chose. Ainsi, par exemple, avec la justice, nous avons encore besoin de bien d'autres choses qu'elle;

loin la division. La gymnastique se confond avec la santé qu'elle donne.

§ 5. *Et à tout prix.* On ne peut désirer la richesse au prix de l'honneur, tandis qu'on peut désirer l'honneur au prix de la richesse.

§ 6. *Ceux qui sont des fins.* Ce sont les biens qu'on recherche pour eux seuls. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 3.

§ 7. *La fin complète... La fin incomplète.* Id. ibid. livre I, ch. 1 et 4.

mais avec le bonheur, nous n'avons plus besoin de rien absolument. Le bien suprême que nous cherchons est donc celui qui est une fin finale et complète ; or, c'est la fin finale et complète qui est la bonne ; et d'une manière générale, la fin c'est le bien.

§ 8. Ceci une fois posé, comment faut-il nous y prendre pour étudier et connaître le bien suprême ? Est-ce par hasard en supposant qu'il doit faire compte, lui aussi, avec d'autres biens ? Mais ce serait absurde, et voici comment. Le bien suprême, le bien le meilleur, est une fin finale et parfaite ; et la fin parfaite de l'homme, pour le dire d'un seul mot, ne peut pas être autre chose que le bonheur. Mais comme d'autre part nous composons le bonheur d'une foule de biens réunis, si en étudiant le bien le meilleur vous le comprenez aussi dans le reste du compte, alors le meilleur sera meilleur que lui-même puisqu'il est le meilleur de tout. Je prends un exemple : si, en étudiant les choses qui donnent la santé et la santé elle-même, on regarde ce qui est dans tout cela le meilleur, et qu'on trouve que le meilleur évidemment

— *Que nous cherchons.* L'auteur n'a pas annoncé que ce fût là l'objet de ses recherches. — *La fin finale.* Cette espèce de tautologie est dans le texte.

§ 8. *Pour étudier et connaître le bien suprême.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, 2 et 3, et dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 6, la question de la méthode à suivre en morale est également discutée. — *Autre chose que le bonheur.* C'est bien là aussi la doctrine d'Aristote dans la Morale à Nicomaque. Mais on peut répondre à cette théorie que la fin véritable et dernière de l'homme, c'est la vertu. Il est vrai qu'Aristote semble très-souvent confondre la vertu avec le bonheur, et ce ne serait plus alors qu'une question de mots. Mais trop souvent aussi, il place le bonheur, du moins en partie, dans les biens extérieurs ; et alors la différence est immense. — *Le meilleur sera meilleur.* C'est un argument bien subtil ; et l'auteur lui-

c'est la santé, il en résulte que la santé qui est la meilleure de toutes ces choses, est aussi la meilleure en comparaison d'elle-même; ce qui n'est qu'un non-sens. § 9. Peut-être aussi n'est-ce pas par cette méthode qu'il convient d'étudier la question du bien suprême, du bien le meilleur. Mais faut-il d'ailleurs l'étudier en l'isolant pour ainsi dire de lui-même? Et cette seconde méthode ne serait-elle pas également absurde? Ainsi, le bonheur se compose de certains biens; mais rechercher s'il est encore le meilleur en dehors des biens dont il se compose, c'est absurde puisque sans ces biens le bonheur n'est rien séparément, et qu'il n'est que ces biens mêmes. § 10. Mais ne pourrait-on pas trouver la vraie méthode en essayant d'apprécier le bien le meilleur par comparaison? Je m'explique : ne pourrait-on pas, par exemple, en comparant le bonheur, composé de tous les biens que nous savons, aux autres choses qui ne sont pas comprises en lui, rechercher quel est le bien le meilleur, et par là découvrir la vérité? § 11. Mais ce bien le meilleur que nous recherchons en ce moment n'est pas simple; et c'est comme si l'on prétendait que la prudence est le meilleur de tous les biens, qui lui auraient été comparés un à un.

même semble le condamner; mais peut-être cet argument venait-il d'une autre école.

§ 9. *En l'isolant... de lui-même.* Cette critique s'adresse sans doute à l'école de Platon.

§ 10. *Trouver la vraie méthode.* La vraie méthode serait l'étude de l'âme humaine d'abord; et l'on comparerait ensuite les principes obtenus par la psychologie avec les faits et la réalité extérieure. C'est à peu près la méthode dont Platon donnait l'exemple à son disciple.

§ 11. *N'est pas simple.* Il semble au contraire qu'il l'est; et que, si l'on faisait consister le bonheur dans la vertu, la recherche ne serait pas aussi compliquée, si d'ailleurs la pratique en était difficile. Dans la Mo-

Mais ce n'est peut-être pas de cette façon qu'il faut étudier le bien le meilleur, puisque nous cherchons le bien final et complet ; et la prudence prise à elle toute seule n'est pas complète. Ce n'est donc pas là le bien le meilleur que nous demandons, pas plus que tout autre bien qui serait réputé le meilleur au même titre.

## CHAPITRE III.

Autre division des biens : biens de l'âme ; biens du corps ; biens extérieurs. — La fin est toujours double. — L'usage et la simple possession. — L'acte est supérieur à la faculté.

§ 1. Il faut ajouter que les biens peuvent encore être classés d'une autre manière. Les uns sont dans l'âme, ce sont les vertus ; les autres, dans le corps, comme la santé, la beauté ; d'autres nous sont tout à fait extérieurs comme la richesse, le pouvoir, les honneurs, et autres avantages analogues. De tous ces biens, ceux de l'âme sont les plus précieux sans contredit. § 2. Les biens de l'âme se divisent eux-mêmes en trois classes : pensée,

rale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème, ces questions de méthode sont exposées bien plus nettement.

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *Les uns sont dans l'âme.* Cette division des biens est celle qu'on rencontre le plus généralement dans la Morale à Nicomaque et la Morale à Eudème.

§ 2. *Les biens de l'âme.* Cette subdivision des biens de l'ame est tout à fait péripatéticienne, quoiqu'Aristote ne l'exprime point d'ordinaire avec autant de précision. On a vu par

vertu, plaisir. La conséquence et la suite de tous ces biens divers, c'est ce que tout le monde appelle et qui est réellement la fin même de tous les biens, et le plus complet de tous, c'est-à-dire le bonheur; et, selon nous, le bonheur est la même chose identiquement que bien faire et se bien conduire. § 3. Mais la fin n'est jamais simple; elle est double. Dans certaines choses, c'est l'acte même, c'est l'usage qui est leur fin, comme pour la vue l'usage actuel est préférable à la simple faculté. L'usage est la vraie fin, et personne apparemment ne voudrait de la vue, à la condition de ne pas voir et de fermer perpétuellement les yeux. Même observation pour les sens de l'ouïe, et pour tous les autres sens. § 4. Dans les cas où il y a usage tout ensemble et faculté, c'est l'usage qui est toujours meilleur et plus souhaitable que la faculté et la simple possession; car l'usage et l'acte sont eux-mêmes une fin, tandis que la faculté, la possession n'existe qu'en vue de l'usage. § 5. Si l'on veut bien regarder en outre à toutes les sciences, on verra, par exemple, que ce n'est pas une certaine science qui fait la maison, puis une certaine

une foule de passages dans la Morale à Nicomaque qu'il n'exclut pas le plaisir du rang des biens. — *Et se bien conduire.* Le texte dit : « bien vivre. »

§ 3. *Elle est double.* C'est-à-dire qu'elle peut être ou l'usage de la faculté qu'on possède, ou la simple faculté. Sur cette différence, voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 8, où cette idée est développée beaucoup plus clairement.

§ 4. *Dans les cas où il y a usage.* Il eût été bon de citer des exemples qui auraient éclairci la pensée, comme on vient de le faire un peu plus haut. — *La faculté et la simple possession.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 5. *Si l'on veut bien regarder.* La remarque est vraie, et on l'a trouvée déjà dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14. Mais les idées se suivent peu ici; et l'on ne voit pas comment celle-ci se rattache à ce qui précède.

autre science qui fait la bonne maison, mais que c'est l'architecture uniquement qui les fait toutes deux. Le mérite de l'architecte consiste précisément à bien faire l'œuvre même qu'il fait ; et de même pour tout le reste.

## CHAPITRE IV.

La vertu est dans l'âme, et c'est l'âme qui constitue l'homme essentiellement. — Définition du bonheur. Ses conditions nécessaires en lui-même, et dans les êtres qui peuvent le posséder. — Le bonheur consiste surtout dans l'acte. — Digression sur les facultés diverses de l'âme, et spécialement sur la faculté nutritive.

§ 1. On peut observer, après cela, que nous ne vivons réellement par aucun autre principe que par notre âme. Or, la vertu est dans l'âme ; et quand nous disons que l'âme fait quelque chose, cela revient absolument à dire que c'est la vertu de l'âme qui la fait. Mais la vertu dans chaque genre fait que la chose dont elle est la vertu, est bonne comme elle peut l'être ; or, l'âme est soumise comme le reste à cette règle ; et puisque nous vivons par l'âme, c'est par la vertu de l'âme que nous vivons bien. § 2. Mais bien vivre et bien faire n'est pas autre chose

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4 ; Morale à Eudème, tout le premier livre, et spécialement, ch. 7 ; et livre II, ch. 1.

§ 1. *Que nous vivons réellement.* C'est le résumé exact de la doctrine du Traité de l'Ame.

§ 2. *Bien faire... être heureux.*

que ce que nous appelons être heureux. Ainsi donc, être heureux, ou le bonheur ne consiste qu'à bien vivre; mais bien vivre, c'est vivre en pratiquant les vertus. En un mot, c'est là la vraie fin de la vie, le bonheur et le bien suprême. § 3. Le bonheur, par conséquent, se trouvera dans un certain usage des choses, et dans un certain acte; car, ainsi que nous l'avons dit, toutes les fois qu'il y a en même temps faculté et usage, c'est l'usage et l'acte qui sont la fin véritable des choses. La vertu n'est qu'une faculté de l'âme; mais, pour elle, il y a de plus l'usage et l'acte des vertus qu'elle possède; et par suite, c'est l'acte et l'usage de ces vertus qui sont aussi sa vraie fin. Donc, le bonheur consiste à vivre selon les vertus. § 4. D'autre part, comme le bonheur est le bien par excellence, et qu'il est une fin en acte, il s'ensuit qu'en vivant suivant les vertus, nous sommes heureux, et que nous jouissons du bien suprême. § 5. Par suite encore, comme le bonheur est le bien final et la fin de la vie, il est bon de

On peut identifier ces deux choses comme on le fait ici; mais elles ne sont pas absolument pareilles, du moins dans le langage ordinaire; et l'on peut se conduire très vertueusement et n'être point heureux. — *Bien vivre.* Ou se bien conduire. J'ai pris indifféremment tantôt l'une de ces expressions, et tantôt l'autre. — *C'est là la vraie fin de la vie.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote a confondu, comme on le fait ici, la vertu et le bonheur; c'est une confusion fâcheuse. La vertu est ordinairement heureuse; mais le fût-elle même toujours, il faudrait encore la distinguer du bonheur qui n'en est que la conséquence.

§ 3. *Ainsi que nous l'avons dit.* Dans le chapitre précédent, § 4. — *Le bonheur consiste à vivre selon les vertus.* Voilà bien la vérité; mais il ne s'ensuit pas que la vertu et le bonheur se confondent. Ceci même sert au contraire à les distinguer profondément.

§ 4. *Le bonheur est le bien par excellence.* C'est la vertu, et non le bonheur, qui doit occuper cette place supérieure.

§ 5. *Le bonheur est... la fin de la vie.* C'est une erreur; la fin de la

remarquer qu'il ne peut se trouver que dans un être complet et parfaitement fini. Je m'explique, et je dis, par exemple, que le bonheur ne sera pas dans l'enfant; l'enfant n'est pas heureux; mais le bonheur sera exclusivement dans l'homme fait, qui seul est un être complet. J'ajoute qu'il ne se trouvera pas non plus dans un temps incomplet et inachevé, mais bien dans un temps complet et consommé; et par temps complet, je comprends celui qu'embrasse la vie entière de l'homme. A mon avis, on a bien raison de dire qu'il ne faut juger du bonheur des gens que sur le temps le plus long de leur vie; et le vulgaire, en répétant ce propos, semble penser que tout ce qui est complet doit être et dans un temps complétement révolu, et dans un homme complet. § 6. Voici une autre preuve qui démontre bien que le bonheur est un acte. Si par hasard quelqu'un dormait durant toute sa vie, nous ne voudrions certainement pas l'appeler un être heureux, pendant ce long sommeil. Pourtant, il vit encore en cet état; mais il ne vit pas selon les vertus; ce qui est seul, comme nous l'avons dit, vivre en acte, vivre en réalité.

§ 7. Après ces considérations, nous allons traiter une question qui ne paraîtra ni tout à fait propre ni tout à fait étrangère à notre sujet. Nous dirons donc qu'il y a

vie, c'est la vertu, le devoir, le bien. — *L'enfant n'est pas heureux.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 10. — *La vie entière de l'homme.* Id. ibid.

§ 6. *Voici une autre preuve.* Cette pensée est certainement d'Aristote, et on la retrouve plusieurs fois dans la Morale à Nicomaque, notamment livre X, ch. 8, § 7; mais la forme sous laquelle cette pensée est présentée ici peut paraître assez singulière. — *Comme nous l'avons dit.* Un peu plus haut dans ce chapitre même.

§ 7. *Ni tout à fait propre.... a*

dans l'âme, à ce qu'il semble, une partie par laquelle nous nous nourrissons, et nous l'appelons la partie nutritive de l'âme. La raison peut comprendre cela sans peine. Comme les choses inanimées, les pierres, évidemment sont incapables de se nourrir, il en résulte que se nourrir est une fonction des êtres qui sont animés, qui ont une âme; et si cette fonction n'appartient qu'aux êtres doués d'une âme, c'est l'âme qui en est cause. § 8. Or, parmi les parties dont l'âme se compose, il en est qui ne sauraient être cause de la nutrition : par exemple, la partie qui raisonne, la partie passionnée, la partie concupiscente; et après ces parties diverses, il reste uniquement dans l'âme cette autre partie que nous ne pouvons mieux nommer qu'en l'appelant la partie nutritive. § 9. Eh quoi! pourrait-on demander : Est-ce que par hasard cette partie de l'âme peut, elle aussi, avoir la vertu? Si elle le peut, il est évident qu'il faudra que l'âme agisse aussi par elle, puisque l'acte de la vertu complète est le bonheur. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de la vertu dans cette partie de l'âme, c'est une question d'un autre ordre; mais s'il y en a par hasard, il n'y a pas du moins d'acte pour elle. Et voici pourquoi : Les êtres qui n'ont pas de

*notre sujet.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 11. — *Des êtres animés.* — Voir le traité de l'Ame, livre II, ch. 2, § 7, de ma traduction.

§ 8. *La partie nutritive.* C'est le nom qu'Aristote lui donne aussi dans le Traité de l'Ame.

§ 9. *Eh quoi!* Locution un peu déclamatoire comme quelques autres que j'ai déjà signalées, et qui ne sont guère dans les habitudes d'Aristote. — *C'est une question d'un autre ordre.* Il semble au contraire que la question est tellement évidente qu'il n'est pas même besoin de la poser. Mais du moment que l'on fait de l'âme la cause de la nutrition, comme on la fait cause de la vertu, le problème peut être soulevé. Il

mouvement propre ne peuvent pas non plus avoir d'acte qui leur soit propre. Or, il ne semble pas qu'il y ait de mouvement spontané dans cette partie. On dirait bien plutôt qu'elle a quelque chose de la nature du feu. Le feu dévorera tout ce que vous jetterez dedans; mais si vous ne lui jettez pas des aliments, il n'a pas de mouvement pour aller les prendre. De même, aussi pour cette partie de l'âme : si l'on y jette de la nourriture, elle nourrit le corps; et si on ne lui en jette pas, elle n'a pas spontanément le pouvoir propre de le nourrir. Il n'y a pas d'acte là ou il n'y a pas de spontanéité; et par conséquent, cette partie ne contribue en rien au bonheur.

§ 10. Après ce qui précède, nous devons expliquer la nature propre de la vertu, puisque c'est l'acte de la vertu qui est le bonheur. On pourrait tout d'abord, et d'une manière générale, dire que la vertu est la faculté et la disposition la meilleure de l'âme. Mais peut-être une définition aussi concise ne suffirait-elle pas; et il faut la développer pour la rendre plus claire.

semble du reste ici même être résolu négativement. — *Quelque chose de la nature du feu.* Voir la même pensée exprimée dans les mêmes termes à peu près, Traité de l'Ame, livre II, ch. 4, § 8, p. 191 de ma traduction. Seulement dans ce dernier ouvrage, Aristote attribue la nutrition exclusivement à l'âme; et il repousse le système des philosophes qui accordaient à l'action du feu une trop grande part dans la nutrition. — *Où il n'y a pas de spontanéité.* Dans le Traité de l'Ame aussi, le mouvement est attribué à l'âme toute seule.

§ 10. *La disposition la meilleure de l'âme.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 15; et Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

## CHAPITRE V.

Division de l'âme en deux parties : l'une raisonnable; l'autre irrationnelle. Vertus de l'une et de l'autre. — L'excès, soit en plus, soit en moins, détruit la vertu. Exemples divers. Exemple spécial du courage.

§ 1. En premier lieu, il faut parler de l'âme dans laquelle réside la vertu. Mais ici nous n'avons pas à dire ce qu'est essentiellement l'âme; car cette question est traitée ailleurs, et il faut nous borner à en esquisser les traits principaux. L'âme, ainsi que nous venons de le rappeler, se divise en deux parties, l'une raisonnable, et l'autre irraisonnable. Dans la partie qui est douée de la raison, on peut distinguer la prudence, la sagacité, la sagesse, l'instruction, la mémoire et autres facultés de ce genre. C'est dans la partie irraisonnable que se trouve ce qu'on appelle les vertus : la tempérance, la justice, le courage, et toutes les autres vertus morales qui semblent dignes d'estime et de louanges. § 2. C'est grâce à elles, quand nous les possédons, que l'on dit de nous que nous

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, et livre II, ch. 2; Morale à Eudème, livre II, ch. 3 et 4.

§ 1. *Cette question est traitée ailleurs.* Dans le Traité de l'Ame. — *Et l'autre irraisonnable.* Dans le sens où l'a expliqué la Morale à Nicomaque, cette seconde partie n'a pas la raison en partage ; mais elle peut obéir à la raison, quand la raison lui parle. — *C'est dans la partie irraisonnable.* Que se trouvent les vertus morales proprement dites. Les vertus intellectuelles sont dans la partie de l'âme qui est douée de la raison. Quelle que soit la valeur de

méritons l'estime et l'éloge. Mais jamais on ne reçoit de louanges pour les vertus de la partie de l'âme qui a la raison ; et ainsi, on ne loue pas quelqu'un directement parce qu'il est sage, ni parce qu'il est prudent, ni en général pour aucune des vertus de cet ordre. Je veux dire qu'on loue uniquement la partie irraisonnable de l'âme, en tant qu'elle peut servir et qu'elle sert la partie raisonnable en lui obéissant. § 3. Mais la vertu morale se détruit et se perd à la fois et par le défaut et par l'excès. Que le défaut et l'excès détruisent les choses, c'est ce qu'il est facile de voir dans toutes les affections morales. Mais comme pour des choses obscures, il faut se servir d'exemples parfaitement clairs, je cite les exercices gymnastiques, où l'on peut aisément se convaincre de cette vérité. La force se détruit également, et quand on fait

ces théories, on voit qu'Aristote s'adresse d'abord à la psychologie pour approfondir la morale.

§ 2. *L'estime et l'éloge.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *On ne loue pas quelqu'un directement.* J'ai ajouté ce dernier mot pour atténuer ce que cette proposition a de choquant. En effet on loue très-justement quelqu'un parce qu'il est prudent et sage, aussi bien qu'on le loue parce qu'il est tempérant. Les vertus intellectuelles sont dignes de louange, en ce qu'elles ont dû être cultivées aussi pour se développer. Les germes les plus féconds accordés par le ciel risquent d'avorter, si celui qui les a reçus de Dieu ne les soigne pas avec sollicitude. L'homme a donc sa part dans les vertus intellectuelles, tout comme dans les vertus morales, quoiqu'un peu moins grande peut-être.

§ 3. *Dans toutes les affections morales.* M. Spengel propose de changer le texte et de lire d'après un passage de Stobée : *Dans toutes les sensations.* Je ne crois pas cette modification nécessaire. Seulement, il faut admettre qu'il n'est pas question dans le texte d'une citation de la Morale, et il faut traduire comme je l'ai fait. Voir le mémoire de M. Spengel, *Sur les ouvrages Moraux d'Aristote*, Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière, tome II, p. 513. — *Comme pour des choses obscures.* Principe tout péripatéticien, et qu'il est excellent d'appliquer dans une foule de cas. — *Les exercices gymnastiques... Le boire*

trop d'exercices, et quand on n'en fait pas assez. De même pour le boire et le manger : pris en trop grande quantité, la santé s'y perd ; si l'on en prend trop peu, elle n'y périt pas moins ; et ce n'est que par une juste mesure que l'on conserve et la force et la santé. § 4. On peut faire une remarque toute pareille pour la tempérance, pour le courage, et en général pour toutes les vertus. Par exemple, si l'on suppose quelqu'un qui soit si peu accessible à la crainte, qu'il ne craindrait même pas les Dieux, ce ne sera plus là du courage, ce sera de la folie. Si vous supposez au contraire qu'il craint tout, vous en faites un lâche. Le cœur vraiment courageux ne sera, ni celui qui craint tout, ni celui qui ne craint absolument rien. § 5. Ce sont donc les mêmes causes, qui augmentent ou qui détruisent la vertu. Ainsi, les craintes, quand elles sont trop fortes et qu'elles s'adressent à tout indistinctement, détruisent le courage, de même que le détruisent les aveuglements qui n'ont jamais crainte de rien. Or, le courage est relatif aux craintes ; et les craintes modérées ne font qu'augmenter le courage véritable. On voit, je le répète, que ce sont les mêmes causes qui augmentent et

*et le manger.* Voir les mêmes idées dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 6 ; et ch. 6, § 7.

§ 4. *Pour le courage.* Dans la Morale à Nicomaque, id. ibid, c'est aussi le courage qui est cité le premier comme exemple du milieu qui constitue la vertu ; mais cette partie de la théorie y est beaucoup plus développée.

§ 5. *Et les craintes modérées.* Il est certain que la crainte dans une certaine mesure, ou du moins la connaissance du danger, est un élément indispensable du courage. Quand on ne sait pas qu'il y a du péril, soit par ignorance, soit par insensibilité, il n'y a point de mérite à le braver. Voir la théorie spéciale du courage avec tous ses développements, dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 8, § 2.

détruisent le courage; car ce sont toujours des craintes qui produisent en nous ces sentiments divers. Même observation sur les autres vertus.

## CHAPITRE VI.

De l'influence du plaisir et de la douleur sur la vertu. — De l'influence de l'habitude. — La morale tire son nom de l'habitude, dans la langue grecque.

§ 1. L'excès et le défaut ne sont pas d'ailleurs les seules limites qu'on puisse donner à la vertu ; on peut la limiter et la déterminer encore par la douleur et le plaisir. Souvent c'est le plaisir qui nous pousse au mal, comme la douleur nous empêche souvent de faire le bien; en un mot, on ne saurait trouver en aucun cas, ni la vertu, ni le vice, sans qu'il n'y ait en même temps peine ou plaisir. § 2. Ainsi, la vertu se rapporte aux plaisirs et aux douleurs ; et voici d'où la vertu morale tire le nom qui la désigne, si toutefois l'on peut prétendre dans la lettre même d'un mot découvrir la vérité, et y trouver ce qu'elle est réellement, moyen qui peut-être n'est pas plus mauvais

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1 et 3; Morale à Eudème, livre II, ch. 4.

§ 1. *La limiter et la déterminer.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *Et voici d'où la vertu morale...* « Voici » annonce que l'explication va suivre; mais dans le grec, il semblerait que la vertu morale tire sa désignation des plaisirs et des peines, dont on vient de parler dans

qu'un autre. Le moral, qui se dit dans la langue grecque êthos, par un ê long, est ainsi dénommé de l'habitude qui se dit éthos, par un é bref; et la morale, êthikê, ne s'appelle ainsi en grec que parce qu'elle résulte d'habitudes ou de mœurs, éthidzesthai. § 3. Ceci doit encore nous montrer clairement qu'aucune des vertus de la partie irraisonnable de l'âme ne nous est innée par l'action seule de la nature. Il n'y a pas une chose de nature qui puisse, par l'habitude, devenir autre qu'elle n'est. Ainsi, par exemple, la pierre et en général tous les corps pesants, tous les graves sont naturellement portés en bas. On a donc beau jeter une pierre en l'air et l'habituer en quelque sorte à y monter, elle n'ira pas pour cela jamais d'elle-même en haut; elle ira toujours en bas. Et de même pour tous les autres cas de ce genre.

la phrase précédente. — *Qui se dit dans la langue grecque.* J'ai dû paraphraser le texte pour faire bien comprendre le rapprochement étymologique que fait l'auteur. Ce rapprochement est indiqué aussi dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1, § 1. — *D'habitudes ou de mœurs.* Il n'y a qu'un mot dans l'original; mais j'ai dû mettre le second pour que la ressemblance et la dérivation fussent aussi frappantes dans notre langue qu'elles le sont en grec.

§ 3. *Innée par l'action seule de la nature.* A la différence des vertus intellectuelles, que la nature nous donne, et que l'habitude seule ne pourrait pas nous procurer. — *La pierre...* Exemple cité aussi dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1, § 2, et qu'Aristote a bien souvent répété dans ses divers ouvrages.

## CHAPITRE VII.

Des divers phénomènes de l'âme : les affections, les facultés, les dispositions. — Définition de ces trois choses. — La bonne disposition est également éloignée de l'excès en plus et du défaut en moins. — Exemples divers.

§ 1. Après cela, il faut, puisque nous voulons étudier la nature de la vertu, savoir tout ce qu'il y a dans l'âme et tous les phénomènes qui s'y produisent. Or, il y a trois choses dans l'âme : des affections ou passions, des facultés, des dispositions, de telle sorte que la vertu doit être une de ces trois choses-là. Les passions ou affections sont, par exemple, la colère, la crainte, la haine, le désir, l'envie, la pitié et tous les autres sentiments de ce genre, qui d'ordinaire ont pour suites inévitables la peine ou le plaisir. § 2. Les facultés sont les puissances intimes d'après lesquelles on peut nous dire capables de ces passions diverses; et, par exemple, ce sont les puissances qui nous rendent capables de nous mettre en colère, de nous

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 5; Morale à Eudème, livre II, ch. 2.

§ 1. *Après cela.* Cette locution revient très-fréquemment dans le texte, surtout au début des chapitres. C'est une négligence que commet rarement Aristote, quoiqu'assez peu soucieux de son style en général. — *Affections ou passions.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Il faut se rappeler qu'il ne s'agit ici que de la partie irraisonnable de l'âme, et par conséquent, des seules vertus morales.

§ 2. *Les facultés.* Même remarque. On voit qu'il n'est pas question de toutes les facultés de l'âme.

affliger, de nous appitoyer, et de ressentir telles autres affections analogues. § 3. Enfin, les dispositions sont les conditions particulières qui font que nous sommes bien ou mal disposés par rapport à tous ces sentiments. Ainsi, pour ce qui regarde la faculté de se mettre en colère, si l'on s'y met avec une excessive facilité, c'est une mauvaise disposition en ce qui regarde la colère ; et si nous ne nous y mettons pas du tout, même pour les choses qui peuvent provoquer très-légitimement notre courroux, c'est encore également une mauvaise disposition en fait de colère. La disposition moyenne entre ces deux extrêmes consiste à ne pas s'emporter par trop violemment, et à n'être pas non plus par trop insensible; et quand nous sommes disposés ainsi, nous sommes disposés comme il faut. On pourrait faire une observation pareille pour tous les cas analogues. § 4. C'est qu'en effet la modération, qui ne se met en colère qu'avec raison, et la douceur, tiennent le milieu entre l'irritabilité qui nous jette sans cesse dans la colère, et l'indifférence qui fait que nous ne nous irritons jamais. Même remarque pour la fanfaronnade, qui se vante de tout, et la dissimulation, qui ne dit pas les choses. Feindre d'avoir plus qu'on a, c'est de la fanfaronnade; feindre d'avoir moins, c'est de la dissimulation. Le milieu entre ces extrêmes est précisément la vérité et la franchise.

§ 3. *Bien ou mal disposés.* Suivant le caractère, le tempérament ou les habitudes des individus, les dispositions sont très-variables.

## CHAPITRE VIII.

Des dispositions : bonnes, elles sont dans une sorte de milieu ; mauvaises, elles sont dans l'excès ou dans le défaut. — Objections sur les biens qui ne sont ni dans le défaut ni dans l'excès. — Réfutation de cette objection.

§ 1. De même encore pour tous les autres sentiments. Pour eux aussi, la fonction propre de la disposition morale, c'est de faire que nous soyons bien ou mal à l'égard des choses diverses que ces sentiments concernent. Être bien disposé, c'est n'être, ni dans l'excès en trop, ni dans le défaut en moins. Ainsi, la disposition est bonne à l'égard des choses qui peuvent nous mériter la louange, quand elle se tient dans une sorte de milieu. La disposition est mauvaise, quand on est dans l'excès ou dans le défaut. § 2. Puis donc que la vertu est le milieu dans les affections de l'âme, et que les affections, ou en d'autres termes les passions de l'âme, sont ou des peines ou des plaisirs, il n'y a pas de vertu sans peine ou sans plaisir. Cela même nous prouve encore, d'une manière générale, que la vertu se rapporte aux peines et aux plaisirs de l'âme. § 3. On pourrait objecter à cette

*Ch. VIII.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 5 et 6; Morale à Eudème, livre II, ch. 2 et 4.

§ 1. *Que nous soyons bien ou mal.* Répétition de ce qui vient d'être dit au chapitre précédent.

§ 2. *Ou en d'autres termes les passions.* Paraphrase du mot qui précède, et qui est seul dans le texte.

§ 3. *On pourrait objecter.* Cette objection contre la théorie des milieux est d'Aristote lui-même, allant

théorie qu'il y a encore d'autres passions pour lesquelles le vice n'est ni dans l'excès ni dans le défaut ; par exemple, l'adultère ; l'homme qui le commet, ne peut pas séduire plus ou moins les femmes libres qu'il perd. Mais on ne voit pas, en faisant cette objection, que ce vice même et tout autre vice analogue qu'on pourrait citer, est compris dans le plaisir coupable de la débauche ; et que, présentant à ce point de vue, soit un excès, soit un défaut, il est blâmable au même titre que tous les autres.

## CHAPITRE IX.

Le contraire du milieu, qui est la vertu, est tantôt le défaut, tantôt l'excès. Exemples divers et opposés. — Les deux extrêmes peuvent être contraires au milieu. — Deux méthodes pour distinguer le contraire. Voir quel est le contraire le plus éloigné. Voir aux penchants naturels. — Difficulté et mérite de la vertu.

§ 1. La suite nécessaire de ceci, c'est d'expliquer quel est le contraire de ce milieu qui fait la vertu. Est-ce l'excès? est-ce le défaut? Il est certains milieux dont le

ainsi au devant des critiques. On la trouvera développée dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6, § 18 ; et dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 4, vers la fin. — *Dans le plaisir coupable de la débauche.* Et qu'il rentre ainsi dans la théorie générale des milieux.

*Ch. IX.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 7 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 5.

§ 1. *La suite nécessaire de ceci.*

contraire est le défaut; il en est d'autres pour lesquels c'est l'excès. Ainsi, le contraire du courage, ce n'est pas la témérité, qui est un excès; c'est la lâcheté, qui est un défaut. Loin de là, pour la tempérance, qui est le milieu entre la débauche sans frein et l'insensibilité, en ce qui concerne le plaisir, le contraire n'est pas l'insensibilité qui est un défaut; c'est la débauche, laquelle est un excès. § 2. Au reste, les deux extrêmes peuvent à la fois être contraires au milieu, l'excès comme le défaut; car le milieu est en défaut relativement à l'excès, et il est en excès relativement au défaut. Ceci nous explique pourquoi les prodigues trouvent que les gens généreux n'ont pas de générosité, et pourquoi les gens qui n'ont pas de générosité traitent les gens généreux de prodigues. Ceci nous explique encore comment les téméraires et les imprudents appellent les gens courageux des lâches, et comment les lâches appellent les gens courageux des téméraires et des fous. § 3. Il y a deux motifs pour qu'on doive considérer ainsi l'excès et le défaut, comme les contraires du milieu. D'abord, on peut ne regarder qu'à la chose même et voir quelle est des deux extrémités celle qui est la plus éloignée ou la plus proche du milieu. Ainsi, par exemple, on peut se demander si c'est la prodigalité ou l'avarice qui est le plus éloignée de la générosité véritable; et

J'ai varié les formules par lesquelles débutent les chapitres; mais dans le texte, c'est presque toujours la même, ainsi que je l'ai déjà remarqué plus haut, dans la note 1, sur le ch. 7. J'ai cru devoir éviter cette monotonie et cette négligence. — *C'est la lâcheté... C'est la débauche.* Ces exemples sont aussi ceux que l'on trouve dans la Morale à Nicomaque, et dans la Morale à Eudème; et ils sont très-justes.

§ 2. *Les gens qui n'ont pas de générosité.* Toutes ces répétitions

comme la prodigalité semblerait être de la générosité plutôt que l'avarice, cette dernière paraîtrait plus éloignée du milieu. Or, les choses les plus éloignées du milieu semblent aussi les plus contraires. Ainsi donc, en ne s'en tenant qu'à la chose même, le défaut dans ce cas paraîtrait plus contraire au milieu que l'autre extrême. § 4. Mais il est encore un second moyen d'apprécier ces nuances ; et le voici. Les penchants auxquels nous sommes le plus portés par la nature, sont aussi les plus contraires au milieu : par exemple, la nature nous pousse au déréglement et à la débauche plus qu'à la réserve et à la tempérance. Les penchants qui nous sont naturels ne font que s'accroître de plus en plus ; et les choses auxquelles nous ajoutons sans cesse, deviennent aussi de plus en plus contraires. Or, nous donnons et nous inclinons bien plus à la débauche qu'à la tempérance ; et c'est alors l'excès, et non le défaut, qui paraît être plus contraire au milieu ; car la débauche est le contraire de la sagesse, et elle est un coupable excès.

§ 5. Nous avons donc étudié la nature de la vertu ; et nous voyons que c'est une sorte de milieu dans les passions de l'âme. Aussi, l'homme qui veut acquérir par sa moralité une véritable considération, doit rechercher avec soin le milieu dans chacune des passions qu'il peut ressentir.

sont dans le texte. Il eût peut-être été plus exact et plus clair de dire : « les avares. »

§ 3. *Le défaut dans ce cas.* J'ai ajouté ces derniers mots pour éclaircir la pensée, puisqu'il est des cas où c'est l'excès et non pas le défaut qui est le plus éloigné du milieu, et qui est son vrai contraire, comme pour la débauche, qu'on cite un peu plus bas.

§ 4. *Et le voici.* L'original est moins net que ma traduction. J'ai dû tâcher d'éclaircir la pensée.

§ 6. Voilà pourquoi c'est une grande œuvre que d'être vertueux et bon. Car, en toute chose, il est difficile de trouver le milieu ; et, par exemple, s'il est donné à tout le monde de tracer un cercle, il est très-difficile de trouver le vrai milieu de ce cercle une fois tracé. Cette comparaison ne s'applique pas moins aux sentiments moraux. Il est aussi très-facile de se mettre toujours en colère, et il ne l'est pas moins de rester dans l'état contraire de celui-là. Mais se tenir dans un milieu convenable est chose fort mal aisée. En général, on peut voir, pour toutes les passions indistinctement, qu'il est facile de tourner autour du milieu, mais que le milieu qui mérite véritablement la louange est difficile à rencontrer ; et aussi la vertu est-elle bien rare.

§ 6. *De tracer un cercle,... Une fois tracé.* J'ai dû ajouter ces derniers mots pour que la pensée fût juste. Il faut entendre qu'il s'agit de trouver le centre du cercle par des moyens géométriques ; car autrement la chose serait parfaitement aisée avec l'ouverture même du compas qui vient de servir à tracer le cercle. La comparaison d'ailleurs pouvait être mieux choisie ; elle se retrouve, ainsi que toutes ces idées de ce chapitre, dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 9, § 2.

## CHAPITRE X.

La vertu dépend de l'homme; elle est volontaire, ainsi que le vice. — Erreur de Socrate. — Les législations, l'estime et le mépris des hommes prouvent que la vertu dépend de notre libre arbitre. — Autres preuves à l'appui de cette théorie. — L'homme, comme le reste de la nature, a la force de produire certaines choses et certains actes. Ces actes changent; et avec eux changent aussi les principes par lesquels l'homme les produit : la volonté; la détermination. — La liberté dans l'homme est incontestable.

§ 1. Puisque nous parlons de la vertu, il est bon d'examiner, après ce qui précède, si la vertu peut ou ne peut pas s'acquérir; ou bien, si comme le prétendait Socrate, il ne dépend pas de nous d'être bons ou mauvais : « Demandez, disait-il, à un homme quel qu'il soit s'il » veut être bon ou méchant; et vous verrez certainement » qu'il n'est personne qui préfère jamais être vicieux. » Faites la même épreuve pour le courage, pour la lâ- » cheté, et pour toutes les autres vertus; et vous aurez » toujours le même résultat ». § 2. Socrate en concluait

*Ch. X.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv.; et notamment, ch. 6; Morale à Eudème, livre II, ch. 6 et suiv.

§ 1. *Il ne dépend pas de nous.* Socrate et Platon ne s'exprimaient pas aussi précisément. Ils disaient seulement qu'on n'est vicieux que malgré soi, et que nul ne fait le mal de son plein gré. Cette théorie tendait, il faut l'avouer, à contester la liberté dans l'homme. — *Les autres vertus.* Sous-entendu : « et pour les autres vices. »

§ 2. *Socrate en concluait.* Cette théorie a été fréquemment combattue

que s'il y a des méchants, ils ne sont évidemment méchants que malgré eux; et, par suite aussi, il n'était pas moins évident pour lui que les hommes sont vertueux sans la moindre intervention de leur part. § 3. Ce système, quoiqu'en dise Socrate, n'est pas vrai. Et pourquoi donc alors le législateur défend-il de commettre de mauvaises actions, et ordonne-t-il d'en faire de bonnes et de vertueuses? Pourquoi impose-t-il des peines à celui qui commet des actions mauvaises, ou qui n'accomplit pas les bonnes qu'il commande? Le législateur serait bien absurde de nous ordonner, dans ses lois, des choses qui ne dépendraient pas de nous. § 4. Mais loin de là; il est certain qu'il dépend des hommes d'être bons ou mauvais; et, ce qui le prouve encore, ce sont les louanges et le mépris dont les actions humaines sont l'objet. La louange s'adresse à la vertu; le mépris s'adresse au vice. Mais ni l'un ni l'autre ne pourraient s'appliquer à des actes involontaires. Donc évidemment à ce point de vue encore, il faut qu'il dépende de nous de faire le bien et de faire le mal.

§ 5. On a fait encore une espèce de comparaison pour

dans la Morale à Nicomaque, comme elle l'est ici. — *Sans la moindre intervention de leur part.* C'était une conséquence forcée de ce système.

§ 3. *Pourquoi donc le législateur.* Argument très-souvent employé depuis Aristote, et qu'on pouvait avec toute raison tourner contre l'auteur des Lois.

§ 4. *Les louanges et le mépris.* Autre argument, qui est aussi puissant et qui est devenu aussi commun. — *Il faut qu'il dépende de nous.* J'ai déjà fait remarquer, dans mes notes sur la Morale à Nicomaque, l'importance et la netteté de cette théorie. Jamais la liberté de l'homme n'a été affirmée en termes plus positifs. Il y a un argument supérieur à tous ceux-là, et qui est le témoignage irrésistible de notre conscience; mais c'était déjà beaucoup de voir les autres et de les exprimer si précisément.

§ 5. *On fait encore une... compa-*

prouver que l'homme n'est pas libre : « Pourquoi, dit-on, » quand nous sommes malades, ou que nous sommes laids, » ne nous blâme-t-on pas ? » Mais ceci est une erreur ; et nous blâmons vivement les gens, quand nous croyons que c'est eux-mêmes qui sont cause de leur maladie ou de leur laideur, parce que nous pensons que, même en cela, il y a quelque chose de volontaire. Mais le volontaire, la liberté s'applique surtout au vice et à la vertu.

§ 6. En voici une preuve encore plus frappante. Toute chose dans la nature est capable d'engendrer une substance pareille à ce qu'elle est elle-même. Témoins, les animaux et les végétaux, qui les uns et les autres sont capables de se reproduire. Les choses se reproduisent, grâce à certains principes, comme l'arbre se reproduit de la graine qui en est le principe en quelque sorte. Mais ce qui vient des principes, et après eux, est aussi absolument de même ; et tels sont les principes, telles sont par suite les choses qui en sortent. § 7. On peut voir ceci encore plus clairement dans les choses de géométrie. Là, en effet, certains principes étant posés, les conséquences qui viennent des principes, sont tout à fait comme les principes eux-mêmes. Et, par exemple, si les trois angles d'un triangle

*raison*. La pensée n'est pas assez dégagée ; on veut dire sans doute ici que la vertu et le vice ne sont pas plus volontaires en nous, que la maladie ou la laideur. — *Le volontaire, la liberté*. J'ai ajouté ce second mot, paraphrase du premier.

§ 6. *Encore plus frappante*. On peut trouver au contraire que cette preuve n'a rien de frappant, et qu'elle serait propre plutôt à obscurcir la pensée. Ce raisonnement revient à dire que, quand il y a un changement dans les conséquences, c'est qu'un changement préalable a eu lieu dans le principe. Cette observation est vraie ; mais on pouvait l'énoncer plus simplement.

§ 7. *Plus clairement dans les choses de géométrie*. La géométrie

sont égaux à deux droits, et ceux d'un carré égaux à quatre droits, du moment que les propriétés du triangle viendraient à changer, celles du quadrilatère changeraient du même coup. Car ce sont là des propositions qui sont réciproques; et si le carré n'avait pas ses angles égaux à quatre angles droits, le triangle n'aurait pas non plus les siens égaux à deux.

§ 8. Ceci se répète également, et avec une similitude parfaite, pour ce qui regarde l'homme. L'homme aussi peut engendrer de la substance; et c'est d'après certains principes et d'après certains actes qu'il fait, que l'homme peut produire les choses qu'il produit. Comment d'ailleurs en serait-il autrement? Aucun des êtres inanimés ne peut agir, au sens vrai de ce mot; et même parmi les êtres animés aucun n'agit réellement, excepté l'homme. Donc, évidemment l'homme produit des actes d'un certain genre. § 9. Mais comme les actes de l'homme changent sans cesse sous nos yeux, et que nous ne faisons jamais identiquement les mêmes choses; comme, d'un autre côté, les actes produits par nous le sont en vertu de certains principes, il est clair que, dès que les actes changent, les principes de ces actes changent aussi, comme nous le disions

n'est pas plus concluante dans ce cas-ci que l'histoire naturelle, bien que l'axiôme cité soit incontestable.

§ 8. *Peut engendrer de la substance.* Cette expression assez prétentieuse est dans l'original, et ma traduction est très-fidèle. D'ailleurs, il ne faut pas entendre que l'homme est capable d'engendrer des êtres semblables à lui; mais seulement des actes dont il est la cause unique et spontanée. — *Excepté l'homme.* Ces principes sont très-vrais; et c'est se faire une idée juste de la dignité de l'homme, et à la fois de la distance immense qui le sépare du reste des animaux. — *L'homme produit des actes.* Conclusion fort simple d'un raisonnement obscur et embarrassé.

§ 9. *Comme nous le disions tout à*

tout à l'heure dans cette comparaison empruntée de la géométrie. § 10. Or, le principe de l'action, bonne ou mauvaise, c'est la détermination, c'est la volonté, et tout ce qui, en nous, agit d'après la raison. Mais certainement, la raison, la volonté qui inspirent nos actes changent aussi, puisque nous changeons nos actes de notre pleine volonté. Donc, le principe et la détermination changent tout comme eux; c'est-à-dire que ce changement est parfaitement volontaire. Donc évidemment enfin, il ne dépend que de nous d'être bons ou mauvais.

§ 11. « Mais, dira-t-on peut-être, puis qu'il ne dé-» pend que de moi d'être bon, je serai, si je le veux, le » meilleur des hommes ». Non; cela n'est pas possible, comme on se l'imagine. Et pourquoi? C'est que cette perfection n'a pas lieu même pour le corps. On a beau vouloir soigner son corps, on n'aura pas pour cela le plus beau corps du monde. Car, non-seulement il faut des soins assidus, mais il faut de plus que la nature nous ait donné un corps parfaitement beau et parfaitement sain. Avec des soins, le corps certainement sera beaucoup mieux; mais il ne sera pas pour cela le mieux organisé entre tous les autres. § 12. Il faut admettre qu'il en est de même aussi pour l'âme. Pour être le plus vertueux des hommes, il ne suffira pas de vouloir, si la nature ne vous

*l'heure*. Un peu plus haut, dans le même chapitre, § 7.

§ 10. *C'est la volonté*. Il eût été possible ici d'invoquer le témoignage de la conscience et de la psychologie; mais en parlant de la volonté, c'est y faire implicitement appel.

§ 11. *Et pourquoi?* Locution que l'auteur semble affectionner, et qui revient bien fréquemment, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. Voir plus haut, ch. 9, § 1.

y aide pas; mais, néanmoins, on en sera beaucoup meilleur, par suite de cette noble résolution.

## CHAPITRE XI.

Théorie de la liberté dans l'homme. — Définition de l'acte volontaire et libre. — Trois espèces d'appétits. — Le plaisir est la suite de tout ce qu'on fait par désir; la douleur, de tout ce qu'on fait par nécessité. — Objection à cette théorie. — L'intempérance, dit-on, est involontaire. Réfutation de cette théorie.

§ 1. Après avoir démontré que la vertu dépend de nous, il est nécessaire de traiter du libre arbitre, et d'expliquer ce qu'est l'acte libre et volontaire; car en fait de vertu, c'est le volontaire et libre arbitre qui est le point vraiment essentiel. Le mot de volontaire désigne, absolument parlant, tout ce que nous faisons sans y être contraints par une nécessité quelconque. Mais cette définition exige peut-être qu'on l'éclaircisse par des explications.

§ 2. Le mobile qui nous fait agir, c'est d'une manière toute générale, l'appétit. On peut distinguer trois espèces d'appétits : le désir, la colère, la volonté. Recherchons, en

§ 12. *De cette noble résolution.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent d'ailleurs du contexte lui-même.

*Ch. XI.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv; Morale à Eudème, livre II, ch. 7.

§ 1. *Du libre arbitre.* Le texte dit simplement : « du volontaire. » — *Le point vraiment essentiel.* Autrement, il n'y aurait pas de vertu, à proprement parler.

§ 2. *La colère.* Il faut entendre ici le mot de « colère » dans le sens large et un peu indéterminé où Platon

premier lieu, si l'action que nous fait faire le désir est volontaire ou involontaire. Il n'est pas possible qu'elle soit involontaire. Pourquoi cela? et d'où cela vient-il? Tout ce que nous faisons autrement que par notre libre volonté, nous ne le faisons que par une nécessité qui nous domine. Or, il y a toujours une certaine douleur à la suite de tout ce qu'on fait par necessité. Le plaisir, au contraire, est une conséquence de ce qu'on fait par désir. Ainsi donc, les choses qui sont faites par désir ne sauraient être involontaires, du moins en ce sens; et elles sont certainement volontaires. § 3. Il est vrai qu'à cette théorie on pourrait en opposer une autre qu'on fait pour expliquer l'intempérance : « Personne, dit-on, ne fait le mal » de son plein gré en sachant que c'est le mal; et pourtant, » ajoute-t-on, l'intempérant incapable de se dominer, » tout en sachant bien que ce qu'il fait est mal, ne le fait » pas moins; mais c'est qu'il suit l'impulsion de son désir. Il » n'agit donc pas de sa libre volonté; et il est contraint » par une nécessité fatale ». § 4. Mais nous réfuterons cette objection par le même raisonnement que plus haut. Non; l'acte que provoque le désir n'est point un acte de nécessité; car le plaisir est la suite du désir, et ce qui se fait par plaisir n'est jamais d'une nécessité inévitable. Mais on pourrait prouver encore autrement que le débauché agit de sa pleine volonté; car apparemment, on ne niera pas que les hommes injustes sont injustes volontairement.

le prend si souvent. Du reste le désir et la volonté qu'on a fréquemment confondus, sont ici distingués aussi nettement que possible. — *Pourquoi cela ?* Voir la note que j'ai mise un peu plus haut sur des locutions analogues, ch. 19, § 11.

§ 3. *Personne, dit-on.* Ceci se rapporte à Platon et à Socrate.

§ 4. *Sont injustes involontairement.*

Or, les débauchés sont injustes et commettent une injustice; et par conséquent, le débauché, qui n'est plus maître de lui, fait volontairement ses actes d'intempérance.

## CHAPITRE XII.

Suite de la réfutation précédente. — Autre objection pour prouver que l'intempérance est involontaire. Cette objection s'applique aux actes de la colère et à ceux de la volonté, comme à ceux du désir. — Réfutation de cette seconde objection. Le mépris qu'on a pour l'intempérant prouve bien qu'il agit volontairement.

§ 1. Mais il est encore une autre objection qu'on oppose à notre théorie, pour démontrer que l'intempérance n'est pas volontaire : « L'homme tempérant, dit-» on, fait de sa propre volonté les actes de tempérance; » car on l'estime pour sa vertu, et jamais l'estime ne » s'attache qu'à des actes volontaires. Mais, si ce qu'on » fait suivant le désir naturel, est volontaire, tout ce » qu'on fait contre ce désir est involontaire. Or, l'homme

On pourrait répondre, dans le système que l'on critique ici, que les actes injustes sont involontaires, comme tous les autres actes vicieux; et qu'on commet l'injustice malgré soi, comme toute autre faute. — *Les débauchés sont injustes.* On ne voit pas trop comment, si ce n'est de cette injustice que Platon confond avec le désordre de l'âme.

*Ch. XII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Une autre objection.* On peut trouver cette objection bien subtile. — *Dit-on.* J'ai ajouté ces mots pour

» tempérant agit contre le désir, et il s'ensuit que le tem-» pérant n'est pas volontairement tempérant. » Mais évidemment c'est là une erreur ; donc, ce qui est selon le désir n'est pas non plus volontaire.

§ 2. On applique encore un système tout pareil aux actes qui se rapportent à la colère ; car les mêmes raisonnements qui valent pour le désir, valent aussi pour elle ; et ils forment une égale difficulté, puis qu'on peut être tempérant et intempérant en fait de colère.

§ 3. La dernière des espèces que nous avons distinguées parmi les appétits, c'était la volonté ; et il nous reste pour elle à rechercher si elle est libre. Mais les débauchés et les intempérants veulent aussi, jusqu'à un certain point, les actes coupables vers lesquels ils se précipitent ; et l'on peut dire qu'ainsi les débauchés font le mal en le voulant. Mais personne, dira-t-on encore, ne fait volontairement le mal en sachant que c'est du mal. Or, le débauché qui sait bien que ce qu'il fait est mal, n'en agit pas moins avec volonté ; donc il n'est pas libre, et la volonté ne l'est pas avantage. § 4. Avec ce beau raisonnement, on supprime radicalement la débauche et le débauché. Si l'intempérant n'est pas libre, il n'est pas répréhensible ; mais l'intempérant est répréhensible ; donc

que la forme de l'objection fût plus nette. — *Donc ce qui est selon le désir.* Et qui constitue un vice ou une faute.

§ 2. *Un système tout pareil.* C'est-à-dire qu'on cherche à démontrer que la colère est involontaire, tout aussi bien que l'intempérance, et qu'on n'est pas plus coupable dans un cas que dans l'autre.

§ 3. *Que nous avions distinguées.* Dans le chapitre précédent, plus haut § 11. — *Dira-t-on encore.* Dans le système de Platon et de Socrate.

§ 4. *L'intempérant est répréhensible.* C'est l'argument dont on s'est

il agit volontairement, donc la volonté est libre. Du reste, comme il y a dans tout ceci des raisonnements qui semblent contradictoires, il est bon d'expliquer plus clairement ce que c'est que l'acte volontaire et libre.

## CHAPITRE XIII.

Définition de la violence ou force : elle peut agir sur les êtres animés, tout aussi bien que sur les êtres inanimés. Il y a violence toutes les fois que la cause qui fait agir est extérieure aux êtres qu'elle meut. Il n'y a plus violence quand la cause est dans les êtres eux-mêmes.

§ 1. Expliquons d'abord ce qu'on entend par force ou violence et par nécessité. La violence se trouve même dans les êtres inanimés. Ainsi, on peut voir qu'un lieu spécial a été assigné à chacune des choses inanimées ; et, par exemple, le lieu du feu est en haut ; et celui de la terre est en bas. Mais toutefois, l'on peut contraindre, par une sorte de violence, la pierre à monter et le feu à descendre. § 2. On peut à plus forte raison violenter l'être animé ; et, par exemple, on peut par la force détourner un cheval de la ligne droite où il court, pour lui faire changer son

déjà servi plusieurs fois. Le mépris que s'attire l'intempérant, démontre qu'il est coupable. — *L'acte volontaire et libre.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

*Ch. XIII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Le lieu du feu est en haut.* C'est-à-dire que le feu, ou plutôt la flamme, tend naturellement à toujours monter.

mouvement en revenant sur ses pas. Ainsi donc, toutes les fois qu'il existe, en dehors des êtres, une cause qui leur fait faire ce qui est contre leur nature ou contre leur volonté, on dit que ces êtres font par force ce qu'il font. Au contraire, toutes les fois que les êtres ont en eux-mêmes la cause qui les meut, nous ne disons jamais qu'ils sont forcés de faire ce qu'ils font. § 3. Autrement, le débauché qui ne se maîtrise pas réclamera, et il soutiendra qu'il n'est pas responsable de son vice; car il prétendra qu'il ne commet sa faute que parce qu'il y est forcé par la passion et le désir. Que ce soit donc là pour nous la définition de la violence et de la contrainte : il y a violence toutes les fois que la cause qui oblige les êtres à faire ce qu'ils font, leur est extérieure; il n'y a plus violence, du moment que la cause est intérieure et dans les êtres mêmes qui agissent.

§ 2. *En eux-mêmes la cause qui les meut.* Cette distinction n'est peut-être pas aussi juste qu'elle le paraît d'abord. Il y a des actes dont la cause est tout intérieure et qui n'en sont pas moins involontaires; tous les actes de folie, par exemple. Il fallait donc ajouter cette autre condition que les êtres fussent dans leur état naturel et régulier.

## CHAPITRE XIV.

Définition des idées de nécessité et de nécessaire. — Exemples divers.

§ 1. Quant à ce qui concerne les idées de nécessité et de nécessaire, il faut dire qu'on ne peut pas appliquer l'idée de nécessaire, ni de toute façon, ni partout. Par exemple, elle ne s'applique jamais à rien de tout ce que nous faisons par plaisir; car il serait absurde de dire qu'on a été nécessairement forcé par le plaisir à séduire la femme de son ami. § 2. Ainsi, l'idée de la nécessité n'est pas applicable indistinctement à toutes les choses; elle ne l'est jamais que dans celles qui nous sont extérieures : et par exemple, il y a eu nécessité pour quelqu'un de subir un certain mal afin d'éviter un mal plus grand qui menaçait sa fortune. C'est encore ainsi que je puis dire : « Je suis forcé nécessairement de me rendre en » toute hâte à ma campagne; car si je tardais, je n'y trou- » verais plus que des récoltes perdues ». Voilà des cas où l'on peut dire qu'il y a nécessité.

*Ch. XIV.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1; Morale à Eudème, livre II, ch. 8.

§ 1. *Forcé par le plaisir.* Observation aussi simple qu'importante.

§ 2. *Il y a eu nécessité... afin d'éviter un mal.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote démontre fort bien que, pour ce cas même, on ne peut pas dire qu'il y ait nécessité, dans le sens absolu de ce mot. C'est plutôt une contrainte morale. Il faut réserver l'expression de nécessité pour les cas de force majeure.

## CHAPITRE XV.

De l'acte volontaire : c'est l'intention qui en fait toute l'importance. — Exemple de la femme qui empoisonne son amant dans un philtre, en voulant s'en faire aimer.

§ 1. L'acte volontaire ne pouvant consister dans une impulsion aveugle, il reste que l'acte volontaire vienne toujours de la pensée; car, si l'acte involontaire est ce qui a lieu, et par nécessité, et par force, on peut ajouter, comme troisième condition, que c'est ce qui n'a pas lieu avec réflexion et pensée. Les faits nous montrent bien la vérité de ceci. Quand un homme en frappe, ou même en tue un autre, ou bien quand il commet quelqu'acte pareil sans aucune préméditation, on dit qu'il l'a fait contre son gré ; et cela prouve que l'on place toujours la volonté dans une pensée préalable. § 2. C'est ainsi qu'on raconte qu'une femme ayant donné un philtre à boire à son amant, et l'homme étant mort de ce philtre, elle fut absoute par devant l'Aréopage, où elle avait comparu, et le tribunal l'acquitta sur ce simple motif qu'elle n'avait pas agi avec préméditation. Elle avait donné ce breuvage par affection; seulement, elle s'était trompée. L'acte ne parut pas volontaire, parce qu'elle n'avait pas donné le philtre

*Ch. XV.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3; Morale à Eudème, livre II, ch. 6.

§ 1. *Réflexion et pensée.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Sans aucune préméditation.* Toutes les législations du monde ont consacré ces différences.

avec l'intention de tuer celui qui devait le boire. Ainsi donc, on le voit, le volontaire rentre dans ce qui se fait avec intention.

## CHAPITRE XVI.

La préférence réfléchie ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté, ni même avec la pensée. Elle est la combinaison de plusieurs facultés. — Définition de la préférence : elle ne s'applique qu'aux moyens, et non au but; elle suppose une délibération antérieure de l'intelligence. — L'acte volontaire doit se distinguer de l'acte de préférence et de préméditation. — Exemples de quelques législateurs qui ont fait cette distinction. — Il n'y a de préférence possible que dans les choses où l'homme agit. La préférence n'a pas de place dans la science. Elle a lieu dans l'action, parce que l'homme peut s'y tromper en deux sens : ou par excès, ou par défaut.

§ 1. Il nous reste encore à examiner si la préférence réfléchie qui détermine notre choix, doit, ou non, passer pour un appétit. L'appétit se retrouve dans les autres animaux comme dans l'homme; mais la préférence qui choisit, n'y apparaît pas. C'est que la préférence est toujours accompagnée de la raison, et que la raison n'est accordée à aucun autre animal. Ainsi donc, on pourrait

*Ch. XVI.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 4 et 5; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *Pour un appétit.* Plus haut, au début du chapitre onzième, il a été établi que le mobile qui fait agir l'homme, c'est, d'une manière générale, l'appétit. La préférence réfléchie

conclure que la préférence n'est pas un appétit. § 2. Mais du moins, est-elle la volonté? Ou bien, n'est-elle même pas davantage la volonté? La volonté peut s'appliquer même aux choses impossibles; et, par exemple, nous voudrions être immortels. Mais nous ne le préférons pas par un choix réfléchi. En outre, la préférence ne s'applique pas au but lui-même qu'on poursuit, mais aux moyens qui peuvent y mener; et par exemple, on ne peut pas dire qu'on préfère la santé; mais on préfère, entre les choses, celles qui la procurent, la promenade, l'exercice, etc.; et ce que nous voulons, c'est la fin même; car nous voulons la santé. § 3. Cette distinction nous indique évidemment la différence profonde de la volonté, et de la préférence réfléchie, qui décide notre choix. La préférence, comme son nom même l'exprime assez clairement, signifie que nous préférons telle chose à telle autre; et, par exemple, le meilleur au moins bon. Lorsque nous comparons le moins bon au meilleur, et que nous avons

faisant aussi agir l'homme, on peut se demander si elle est également un appétit. — *N'est pas un appétit.* Dans la langue grecque, les deux mots qui signifient la préférence et l'appétit ne sont pas aussi opposés que les mots correspondants en français. L'opposition est si évidente dans notre langue, qu'il suffit de poser la question pour qu'elle soit résolue.

§ 2. *Même aux choses impossibles.* La distinction est aussi claire qu'elle est vraie. La préférence que nous conseille la raison, ne s'applique jamais à des impossibilités. — *Par un choix réfléchi.* Ici comme pour les mots « de préférence réfléchie » que j'emploie dans tout le cours de cette discussion, je paraphrase le texte afin de le rendre plus intelligible. — *La préférence ne s'applique pas au but.* Cette nuance est difficile à saisir; et la pensée ne semble pas très-juste, bien qu'elle se retrouve également dans la Morale à Nicomaque. Il semble qu'on peut fort bien préférer un but à un autre, comme on préfère un moyen à un autre pour atteindre ce but.

§ 3. *La préférence réfléchie qui*

la liberté du choix, c'est en ce sens spécial que l'on peut dire proprement qu'il y a préférence.

§ 4. Ainsi, la préférence ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté. Mais la pensée est-elle au fond la préférence? Ou bien, la préférence n'est-elle pas non plus la pensée? Nous pensons, et nous imaginons une foule de choses dans notre pensée. Mais ce que nous pensons, peut-il être aussi l'objet de notre préférence et de notre choix? Ou ne le peut-il pas? Ainsi, par exemple, nous pensons souvent aux évènements qui se passent chez les Indiens; pouvons-nous y appliquer notre préférence, comme nous y appliquons notre pensée? Par là, on voit que la préférence ne se confond pas du tout avec la pensée.

§ 5. Puis donc que la préférence ne se rapporte isolément à aucune des facultés de l'esprit que nous venons d'énumérer, et que ce sont là tous les phénomènes de l'âme, il faut nécessairement que la préférence soit la combinaison de quelques-unes de ces facultés, prises deux à deux. Mais comme la préférence ou le choix s'applique, ainsi que je viens de le dire, non pas à la fin même qu'on poursuit, mais seulement aux moyens qui y mènent;

*décide notre choix.* Même remarque que plus haut : j'ai dû recourir à la paraphrase.

§ 4. *La préférence n'est-elle pas non plus la pensée.* La pensée est prise ici dans le sens le plus général de ce mot; et non pas dans l'acception restreinte et supérieure d'entendement, d'intelligence; ce qui suit le prouve. — *Aux évènements qui se passent chez les Indiens.* Il est assez probable que ceci se rapporte à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde; et si cette conjecture était vraie, la date de la composition de la Grande Morale serait connue d'une manière assez précise.

§ 5. *Ainsi que je viens de le dire.* Un peu plus haut au début de ce chapitre, §§ 1 et 2.

comme en outre elle ne s'applique qu'à des choses qui nous sont possibles, et dans les cas où l'on peut se poser la question de savoir si telle ou telle chose doit être choisie, il est clair qu'il faut préalablement penser à ces choses et délibérer sur elles, et que c'est seulement après que l'un des deux partis nous a semblé préférable à l'autre, toute réflexion faite, qu'il se produit en nous une certaine impulsion qui nous porte à faire la chose. Alors, en agissant ainsi, nous paraissons agir par préférence.

§ 6. Si donc la préférence est une sorte d'appétit et de désir, précédé et accompagné d'une pensée réfléchie, l'acte volontaire n'est pas un acte de préférence. En effet, il est une foule d'actes que nous faisons de notre plein gré, avant d'y avoir pensé et réfléchi. Nous nous asseyons, nous nous levons, et nous accomplissons mille autres actions volontaires, sans y penser le moins du monde, tandis que, d'après ce qu'on vient de voir, tout acte qui se fait par préférence est toujours accompagné de pensée. § 7. Ainsi donc, l'acte volontaire n'est pas un acte de préférence ; mais l'acte de préférence est toujours volontaire ; et si nous préférons faire telle ou telle chose après mûre délibération, nous la faisons de notre pleine et entière volonté. On a même vu des législateurs, en

§ 6. *N'est pas un acte de préférence.* Dans le sens où l'on vient de définir ce dernier acte ; car en soi, l'acte volontaire paraît bien un acte de choix et de préférence, si la volonté est libre, comme on l'a établi plus haut. Seulement, il y a une foule d'actes volontaires qui sont spontanés et que la réflexion n'accompagne pas, comme ceux qu'on cite un peu plus bas.

§ 7. *Ainsi donc l'acte volontaire.* La distinction est aussi nette que possible et elle est parfaitement juste. — *On a même vu des législateurs.* Ces législateurs, qu'il eût été intéressant de nommer, avaient toute raison ; et il est certain que les actes de

petit nombre il est vrai, distinguer profondément entre l'acte volontaire et l'acte prémédité, qu'ils plaçaient dans une tout autre classe, en établissant de moindres peines pour les actes de volonté que pour ceux de préméditation.

§ 8. La préférence ne peut donc avoir lieu que dans les choses que l'homme peut faire, et dans les cas où il dépend de nous d'agir ou de ne pas agir, de faire de telle façon ou de telle autre; en un mot, dans toutes les choses où l'on peut savoir le pourquoi de ce que l'on fait. § 9. Mais le pourquoi, la cause n'est pas du tout simple. En géométrie, quand on dit que le quadrilatère a ses quatre angles égaux à quatre angles droits, et qu'on demande pourquoi, on répond : C'est que le triangle a ses trois angles égaux à deux droits. Dans les choses de cette espèce, en remontant à un principe déterminé, on en tire le pourquoi. Mais dans les cas où il faut agir et où il y a possibilité de choix et de préférence, il n'en est plus ainsi; car aucune préférence n'est déterminée. Mais si l'on demande : Pourquoi avez-vous fait cela? On ne peut que répondre : Parce que je ne pouvais pas faire autrement; ou bien : Parce que c'était mieux ainsi. C'est uniquement d'après les circonstances qu'on choisit le parti qui semble le meilleur, et ce sont elles qui nous décident. § 10. Aussi dans les choses de ce genre, la délibération est possible pour savoir comment il faut agir. Mais il en est tout au-

préméditation sont toujours plus coupables que les actes simplement volontaires.

§ 9. *N'est pas du tout simple.* La cause est fort différente en morale de ce qu'elle est dans les sciences exactes. Il était important de faire cette distinction.

trement dans les choses que l'on sait de science certaine. On ne va pas délibérer pour savoir comment il faut écrire le nom d'Archiclès, parce que l'orthographe en est déterminée, et qu'on sait positivement comment il faut l'écrire. Si l'on fait une faute, elle n'est pas dans l'esprit; elle est uniquement dans l'acte même d'écrire. C'est que dans tous les cas où il ne peut y avoir d'erreur possible pour l'esprit, on ne délibère pas; et c'est seulement dans les choses où la manière dont elles doivent être n'est pas déterminée exactement, qu'il y a possibilité d'erreur. § 11. Mais l'indétermination se trouve dans toutes les choses que l'homme peut faire, et dans toutes celles où la faute peut être double et en deux sens différents. Nous nous trompons donc dans les choses d'action, et par suite également dans les choses qui se rapportent aux vertus. Tout en visant à la vertu, nous nous égarons dans les chemins qui nous sont naturels et ordinaires. La faute alors peut se trouver également et dans l'excès et dans le défaut, et nous pouvons être entraînés à l'un et à l'autre de ces extrêmes par le plaisir ou par la douleur. Le plaisir nous pousse à faire mal, et la douleur nous porte à fuir le devoir et le bien.

§ 10. *Que l'on sait de science certaine.* Comme l'axiôme de géométrie qui vient d'être cité un peu plus haut. — *Si l'on fait une faute.* On suppose d'ailleurs ici que celui qui doit écrire sait l'orthographe.

§ 11. *Dans toutes les choses que l'homme peut faire.* Et c'est là ce qui donne du prix à la vertu et aux sages résolutions.

## CHAPITRE XVII.

Suite de la théorie précédente. — La sensibilité ne délibère pas, parce que tous ses actes sont spéciaux et déterminés. — De l'objet que poursuit la vertu ; c'est le but lui-même, et non les moyens qui peuvent y mener.

§ 1. J'ajoute que la pensée ne ressemble pas du tout à la sensation. La vue ne peut absolument rien faire que de voir ; l'ouïe ne peut faire autre chose que d'entendre. Aussi, ne délibérons-nous pas pour savoir s'il faut entendre ou s'il faut voir par l'ouïe. Quant à la pensée, elle est fort différente ; elle peut faire telle chose ou telle autre chose ; et voilà comment c'est dans la pensée qu'il y a délibération. § 2. On peut se tromper dans le choix des biens qui ne sont pas directement le but qu'on poursuit ; car pour le but lui-même tout le monde est parfaitement d'accord ; c'est-à-dire, par exemple, que tout le monde convient que la santé est un bien. Mais on peut se tromper sur les moyens qui mènent à ce but ; et ainsi,

*Ch. XVII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 10.

§ 1. *La pensée ne ressemble pas à la sensation.* La sensation est bornée pour chaque sens à un ordre spécial de fonctions ; la pensée au contraire peut s'appliquer à tout.

§ 2. *Tout le monde est parfaitement d'accord.* Ceci n'est pas très-exact ; et la diversité des systèmes sur le but suprême de la vie prouve assez qu'il peut y avoir dissentiment sur le but, aussi bien que sur les moyens qui doivent y conduire. Ce qui est vrai, c'est qu'on s'accorde plus souvent sur le but que sur les moyens.

l'on se demande s'il est bon pour la santé de manger ou de ne pas manger telle ou telle chose. C'est surtout le plaisir ou la peine qui, dans ces cas, nous font commettre des méprises et des fautes, parce que nous fuyons celle-ci, et que nous recherchons celui-là.

§ 3. Maintenant qu'on sait en quoi et comment l'erreur et la faute sont possibles, il nous faut dire à quoi s'attache et vise la vertu. Est-ce au but lui-même? Est-ce seulement aux choses qui peuvent y mener? Et, par exemple, est-ce au bien lui-même qu'on vise? Ou simplement, aux choses qui contribuent au bien? § 4. Mais d'abord, que se passe-t-il dans la science à cet égard? Ainsi, est-ce à la science de l'architecture qu'il appartient de bien définir le but où l'on tend, en faisant une construction? Ou lui appartient-il seulement de connaître les moyens qui mènent à ce but? Si ce but est bien posé, à savoir, de faire une bonne et solide maison, ce ne sera point un autre que l'architecte qui trouvera et procurera tout ce qu'il faut pour atteindre ce but. Une même observation pourrait être faite pour toutes les autres sciences.

§ 5. Il semble qu'il en devrait être de même aussi pour la vertu, c'est-à-dire que son véritable objet serait de

§ 3. *Est-ce au but lui-même.* La question peut paraître assez subtile, et assez peu nécessaire. La vertu évidemment peut s'attacher, tantôt au but, tantôt aux moyens. Dans la Morale à Nicomaque, et dans la Morale à Eudème, locc. laudd., la question est différente; et Aristote se demande si la vertu poursuit le bien réel, ou seulement le bien apparent.

§ 4. *Que se passe-t-il dans la science.* Ces comparaisons de la morale avec les sciences ne sont pas très-exactes; et elles reviennent trop fréquemment.

§ 5. *De la fin même.* C'est là en effet l'application ordinaire de la vertu; elle décide du but que l'homme doit se proposer; et le choix des moyens est réservé à des facultés

s'occuper de la fin même qu'elle doit toujours se proposer aussi bonne que possible, plutôt que des moyens qui conduisent à cette fin. Il n'y a que l'homme vertueux qui saura procurer et trouver ce qui constitue cette fin, et ce qu'il faut pour y arriver. Il est donc tout naturel que la vertu se propose cette fin qui lui est propre, dans toutes ces choses où le principe du meilleur est à la fois, et ce qui peut l'accomplir, et ce qui peut se la proposer. Par suite, il n'y a rien de mieux au monde que la vertu ; car c'est pour elle que tout le reste se fait ; et c'est elle qui en contient le principe. § 6. Les choses qui contribuent à la fin qu'on se propose, semblent davantage n'être faites que pour cette fin. Au contraire, la fin elle-même représente en quelque sorte un principe, en vue duquel se font chacune des autres choses, dans la mesure même où chacune d'elles s'y rapportent. Donc, évidemment aussi pour la vertu, puisqu'elle est le principe et la cause la meilleure, elle vise au but lui-même plutôt qu'aux choses secondaires qui y mènent.

inférieures, la prudence, l'habileté etc. C'est d'ailleurs la conclusion qui est donnée ici. — *Il n'y a rien de mieux au monde que la vertu.* Ceci paraît un peu contredire les théories du bonheur exposées plus haut.

## CHAPITRE XVIII.

La véritable fin de la vertu, c'est le bien; mais il faut entendre le bien pratique et réel. — On ne peut juger les hommes que sur les actes et non sur les intentions. — Théorie des milieux dans les passions.

§ 1. La fin véritable de la vertu, c'est le bien; et la vertu vise plus à cette fin qu'aux choses qui la doivent produire, attendu que ces choses même font partie de la vertu. Quelque vraie que soit cette théorie, si l'on voulait la généraliser, elle pourrait devenir absurde; par exemple, en peinture, on pourrait être un excellent copiste, sans cependant mériter la moindre louange, à moins que l'on se proposât exclusivement pour but de faire des copies parfaites. Mais on peut dire absolument que le propre de la vertu, c'est de se proposer toujours le bien. § 2. «Mais pour-» quoi, dira-t-on peut-être, avez-vous établi tout à l'heure

*Ch. XVIII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5; Morale à Eudème, livre II, ch. 10 et 11.

§ 1. *C'est le bien.* Grand principe, emprunté à Platon, et auquel Aristote n'a pas toujours été complétement fidèle. — *Par exemple en peinture.* L'exemple cité n'éclaircit point la pensée, qui reste très-obscure. La voici peut-être : pour la vertu, il faut avoir une intention à soi, une volonté toute personnelle de bien faire, comme en peinture il faut avoir l'idée d'un tableau original et n'être point un simple copiste. — *C'est de se proposer toujours le bien.* Dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1, § 1, j'ai rappelé que Kant avait dit que la seule chose absolument bonne au monde, c'est une bonne volonté.

§ 2. *Tout à l'heure.* Cette théorie est déjà un peu loin. Voir plus haut, ch. 3, 4 et 5. Cette pensée d'ailleurs n'a pas été précisément formulée; mais elle ressort de toutes ces dis-

» que l'acte vaut mieux encore que la vertu elle-même? » Et pourquoi maintenant accordez-vous à la vertu, comme » sa condition la plus belle, non pas ce qui produit l'acte, » mais ce dans quoi il n'y a pas même d'acte possible? »

§ 3. Sans doute; et maintenant même, nous le disons encore comme nous le disions plus haut : Oui, l'acte est meilleur que la simple faculté. Les autres hommes, en observant un homme vertueux, ne le peuvent juger que par ses actions, parce qu'il est impossible de voir directement l'intention que chacun peut avoir. Si nous pouvions toujours, dans les pensées de nos semblables, connaître où ils en sont relativement au bien, l'homme vertueux nous paraîtrait tout ce qu'il est, sans même avoir besoin d'agir.

Mais puisque nous avons énuméré, en comptant les passions, quelques-uns des milieux qui constituent la vertu, il nous faut dire quelles sont les passions auxquelles ces milieux s'appliquent.

cussions. — *Ce dans quoi il n'y a pas même d'acte possible.* La simple intention de bien faire.

§ 3. *Comme nous le disions plus haut.* Voir plus haut, ch. 3, à la fin. — *Sans même avoir besoin d'agir.* Observation profonde; mais il faut ajouter qu'entre les hommes vertueux, c'est la supposition préalable de cette bonne volonté de part et d'autre qui pousse à la sympathie d'abord, et bientôt à l'estime. — *Puisque nous avons énuméré.* Voir plus haut, ch. 7, § 3. La transition d'ailleurs peut paraître assez brusque et mal amenée.

## CHAPITRE XIX.

Du courage : il se rapporte à la peur, ou au sang-froid dans certains cas. — Portrait de l'homme courageux. On ne peut pas dire que les soldats soient courageux ; c'est par habitude qu'ils bravent le danger et avec certaines conditions. — Erreur de Socrate, qui du courage fait une science. — On n'est pas courageux, quand la fermeté que l'on montre vient de l'ignorance du danger, ou d'une passion qui emporte. — Du courage social. Homère cité. — Ce n'est pas encore le vrai courage que celui qui vient de l'espérance ou du désir. — Définition du véritable courage.

§ 1. D'abord, le courage se rapportant au sang-froid et à la peur, il est bon de savoir à quelles espèces de peur et à quelles espèces de sang-froid il se rapporte. Quelqu'un qui craint de perdre sa fortune, est-il un lâche pour cela seul ? Et pour garder toute sa fermeté dans une perte d'argent, est-il un homme de courage? Ou bien, ne l'est-il pas? Et de même encore : Suffit-il que l'on ait peur ou qu'on soit plein de fermeté en ce qui regarde la maladie, pour dire que dans un cas on soit lâche, et que dans l'autre on soit courageux? On le sent donc : le courage ne consiste, ni dans les craintes, ni dans les sang-froid de

*Ch. XIX.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 7 et suiv. ; Morale à Eudème, livre III, ch. 1.

§ 1. *A quelles espèces de peur.* Cette distinction est très-juste ; et il y a des choses dont il est raisonnable d'avoir peur. — *Ni dans les sang-froid.* J'ai dû risquer cette expression pour que l'antithèse restât plus complète.

ce genre. § 2. Il ne consiste pas davantage à braver le tonnerre et les éclairs, et tous les autres phénomènes redoutables qui sont au-dessus de la puissance humaine. Les braver, ce n'est pas être courageux ; c'est être fou. Ainsi, le vrai courage ne se manifeste que relativement aux choses dans lesquelles la peur ou le sang-froid sont permis à l'homme; et j'entends par là les choses que la plupart des hommes ou tous les hommes redoutent; et celui qui reste ferme dans ces rencontres, est un homme de courage.

§ 3. Ceci étant posé, comme on peut être courageux d'une foule de manières, il faut savoir d'abord ce que c'est au juste que d'être courageux. Il y a des gens courageux par habitude, comme le sont les soldats ; car les soldats savent par expérience que dans tel lieu, dans tel moment, dans telle situation, il n'y a absolument aucun danger à courir. L'homme qui sait qu'il a toutes ces garanties, et qui, par ce motif, attend les ennemis de pied ferme, n'est pas courageux pour cela; car si toutes les conditions requises ne se réunissent point, il n'est plus capable d'attendre l'ennemi. § 4. Il ne faut donc pas appeler courageux ceux qui ne le sont que par habitude et

§ 2. *A braver le tonnerre.* Ceci est vrai; mais ce n'est pas à dire qu'il faille avoir peur du tonnerre; tout ce qu'il faut faire, c'est de s'en préserver. Dans l'antiquité, les phénomènes naturels paraissaient en général d'autant plus redoutables qu'on les comprenait moins. — *Le vrai courage.* J'ai ajouté cette épithète pour que la pensée fût plus claire.

§ 3. *Il faut savoir d'abord.* Il semble que ceci vient d'être dit très-nettement dans ce qui précède. — *Comme le sont les soldats.* C'est peut-être rabaisser un peu trop le courage militaire. Quelqu'assuré que soit le soldat par les précautions prises pour lui, il n'en risque pas moins sa vie à chaque instant; et c'est une sorte de courage incontestable.

par expérience. Aussi Socrate n'a-t-il pas eu raison de dire que le courage est une science; car la science ne devient science qu'en acquérant l'expérience par l'habitude. Mais, pour nous, nous n'appelons pas courageux ceux qui ne supportent les périls que par suite de leur expérience; et eux-mêmes ne se donneraient pas non plus ce titre. Par conséquent, le courage n'est pas une science. § 5. On peut encore être courageux précisément par le contraire de l'expérience. Quand on ne sait point par expérience personnelle ce qui peut arriver, on demeure à l'abri de la crainte, à cause de son inexpérience. Certainement, on ne peut pas davantage prendre ces gens-là pour des gens courageux. § 6. Il en est d'autres aussi qui paraissent courageux par l'effet de la passion qui les anime; et, par exemple, les amoureux, les enthousiastes, etc. Ce ne sont pas là non plus des gens de courage; qu'on leur enlève en effet la passion dont ils sont dominés, et ils cessent sur le champ d'être courageux. Mais l'homme de vrai courage doit être toujours courageux. § 7. C'est là ce qui fait qu'on ne peut pas attribuer le courage aux animaux; et, par exemple, qu'on ne peut pas dire que les sangliers sont courageux, parce qu'ils se défendent sous les coups

§ 4. *Aussi Socrate n'a-t-il pas eu raison.* Dans le Lachès au contraire, p. 378, traduction de M. Cousin, Platon soutient que le courage n'est pas la science des choses qu'il faut craindre ou ne pas craindre. Il est vrai que dans la République, livre IV, p. 213, ibid., Socrate donne du courage la définition qui est attaquée ici. — *Et eux-mêmes ne se donneraient pas non plus ce titre.* Il est certain au contraire que tous les gens de guerre se croient très-courageux, quoiqu'ils ne le soient en grande partie que par habitude.

§ 5. *Par le contraire de l'expérience.* C'est-à-dire par l'inexpérience complète.

§ 6. *Par l'effet de la passion.* Observation très-exacte.

qui les excitent en les blessant. L'homme courageux ne doit pas non plus être courageux sous le coup de la passion.

§ 8. Il est une autre espèce de courage qu'on pourrait appeler social et politique. On voit bien des gens affronter les dangers pour n'avoir point à rougir devant leurs concitoyens, et ils nous font ainsi l'effet d'avoir du courage. Je puis invoquer le témoignage d'Homère, quand il fait dire à Hector :

« Polydamas d'abord m'accablera d'injures. »

Et le brave Hector voit là dedans un motif pour combattre. Ce n'est pas encore là pour nous le courage véritable; et la même définition ne conviendrait pas pour chacun de ces genres de courage. Toutes les fois qu'en supprimant un certain motif qui fait agir, le courage ne subsiste plus, on ne peut pas dire que celui qui agit par ce motif soit courageux réellement; et, par exemple, retranchez le respect humain, qui fait que le guerrier combat courageusement, il cesse à l'instant d'être courageux. § 9. Enfin, d'autres gens semblent avoir du courage par l'espérance et l'attente de quelque bien à venir; ceux-là ne sont pas courageux non plus, puisqu'il serait absurde d'appeler courageux des gens qui ne le seraient que d'une certaine façon et dans certains cas donnés. Donc, rien de tout cela n'est précisément le courage.

§ 10. Quel est donc l'homme vraiment courageux

§ 8. *Polydamas d'abord...* Citation déjà faite dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9, § 2; et qui sera répétée dans la Morale à Eudème, livre III, ch. 1, à la fin.

§ 9. *Donc, rien de tout cela.* La discussion des diverses espèces de courage est ici beaucoup plus con-

d'une manière générale? Et quel caractère doit-il avoir? Pour le dire en un mot, l'homme courageux est celui qui ne l'est pour aucun des motifs qu'on vient de citer, mais qui l'est parce qu'il est bien de l'être, et qui est courageux toujours, soit que quelqu'un le regarde, soit que personne ne le voie. Ceci ne veut pas dire que le courage se produise absolument sans passion et sans motif; mais il faut que l'impulsion vienne de la raison, qui montre que c'est là le bien et le devoir. Ainsi, l'homme qui, par raison et pour remplir son devoir, marche au danger, sans rien craindre de ce danger, celui-là est courageux; et le courage exige précisément ces conditions. § 11. Mais on ne doit pas comprendre que l'homme courageux est sans crainte, en ce sens qu'il serait accidentellement hors d'état de sentir la moindre émotion de peur. Ce n'est pas être courageux que de ne craindre absolument rien du tout, puisqu'à ce compte on irait jusqu'à trouver que la pierre et les choses inanimées sont courageuses. Pour avoir vraiment du courage, il faut savoir craindre le danger et savoir le supporter; car si on le supporte sans le craindre, ce n'est plus là être courageux. § 12. En outre, ainsi que nous l'avons établi plus haut, en divisant les espèces de courage, le courage ne s'applique pas à toutes les craintes,

cise qu'elle ne l'est dans la Morale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème.

§ 10. *Parce qu'il est bien de l'être.* C'est là en effet le fond du courage, qui n'est qu'une des faces du devoir. — *Pour remplir son devoir.* C'est bien là cependant le courage des soldats qu'on vient de critiquer un peu plus haut.

§ 11. *L'homme courageux est sans crainte.* Car alors il serait insensible. Pour affronter le danger où le devoir l'appelle, il faut qu'il sente l'existence de ce danger et qu'il ne l'en brave pas moins.

à tous les dangers : il ne s'applique directement qu'à ceux qui peuvent menacer la vie. De plus, ce n'est pas dans un temps quelconque, ni dans un cas quelconque, que peut se produire le vrai courage ; c'est dans ceux où les craintes et les dangers sont proches. Est-on courageux, par exemple, pour ne pas redouter un danger qui ne doit venir que dans dix ans? Trop souvent on est plein d'assurance, parce qu'on est loin du péril ; et l'on se meurt de peur, quand on en est tout près.

Telle est l'idée que nous nous faisons du courage et de l'homme vraiment courageux.

## CHAPITRE XX.

De la tempérance. — Définition : c'est le milieu entre la licence et l'insensibilité dans les plaisirs des deux sens du toucher et du goût exclusivement. — L'homme seul peut être tempérant, parce qu'il est le seul être qui soit doué de raison.

§ 1. La tempérance est un milieu entre la débauche et l'insensibilité en fait de plaisirs. La tempérance, comme en général toute autre vertu, est une excellente disposition morale ; et une excellente disposition ne peut re-

§ 12. *Qui peuvent menacer la vie.* Ceci contredit un peu ce qui a été dit plus haut, quand on niait qu'il pût y avoir du courage à braver la maladie.

*Ch. XX.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 11 et 12 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 2.

§ 1. *L'excellent.* En d'autres termes, la vertu, puisqu'il a été établi plus haut que la vertu consiste dans le juste milieu. Voir ch. 5, § 3.

garder que l'excellent. Or, en ce genre, l'excellent c'est le milieu entre l'excès et le défaut. Les deux extrêmes contraires nous rendent également blâmables, et nous péchons aussi bien dans l'un que dans l'autre. Puis donc que le meilleur est le milieu, la tempérance tiendra le milieu entre la débauche et l'insensibilité, et elle sera le moyen terme de ces extrêmes. § 2. Mais si la tempérance se rapporte aux plaisirs et aux peines, elle ne s'applique pas à toutes les peines ni à tous les plaisirs; elle ne se produit pas dans tous les cas indistinctement où les uns et les autres se produisent. Ainsi, pour prendre du plaisir à voir un tableau, une statue ou tel autre objet analogue, on ne méritera pas d'être appelé intempérant et débauché. De même non plus, pour les plaisirs de l'ouïe ou de l'odorat. Mais on peut l'être pour les plaisirs du toucher ou du goût. § 3. Un homme ne sera pas tempérant, même à l'égard de ces plaisirs particuliers, parce qu'il n'éprouvera pas d'émotion sous l'influence d'aucun d'eux; car alors il ne serait qu'insensible. Mais il sera tempérant, si, tout en les sentant, il ne se laisse pas maîtriser par eux, au point de négliger, pour en jouir avec excès, tous ses devoirs; et la vraie tempérance sera de rester sage et modéré, uniquement par ce motif qu'il est bien de l'être. § 4. Car si l'on s'abstient de tout excès dans ces plaisirs, soit par crainte, soit par tel autre sentiment analogue, ce n'est plus de la tempérance. Aussi, excepté l'homme, ne

§ 2. *Du toucher ou du goût.* On remarquera la justesse de cette analyse, que d'ailleurs on connaît déjà par la Morale à Nicomaque.

§ 3. *Parce qu'il est bien de l'être.* C'est le fond de la tempérance véritable, comme c'était tout à l'heure aussi le fond du vrai courage.

disons-nous jamais des autres animaux qu'ils sont tempérants; car ils ne possèdent pas la raison, qui pourrait leur servir à distinguer et à choisir ce qui est bon; et toute vertu s'applique au bien, et ne concerne que lui. En résumé, on peut dire que la tempérance se rapporte aux plaisirs et aux peines, mais seulement à ceux que peuvent nous donner les deux sens du toucher et du goût.

## CHAPITRE XXI.

De la douceur : c'est le milieu entre l'irascibilité, et l'indifférence, qui reste impassible. — Les deux extrêmes sont également blâmables. Il n'y a que le milieu qui mérite nos louanges.

§. 1. A la suite de ceci, nous pouvons parler de la douceur, et montrer ce qu'elle est et en quoi elle consiste. Disons d'abord que la douceur est un milieu entre l'emportement, qui se met toujours en colère, et l'impassibilité, qui ne peut jamais s'y mettre. Nous avons déjà vu que toutes les vertus en général sont des milieux. Cette théorie pourrait être facilement prouvée, s'il en était besoin, et l'on n'aurait qu'à remarquer qu'en toutes choses le meilleur est dans le milieu; que la vertu est la disposition la meilleure; et que, le milieu étant le meilleur, la vertu est par conséquent le milieu. § 2. L'exactitude de cette

*Ch. XXI.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5; Morale à Eudème, livre III, ch. 3, § 1.

§ 1. *A la suite de ceci.* Transition évidemment insuffisante et toute verbale.

observation sera d'autant plus évidente qu'on la vérifiera sur chaque cas particulier. Ainsi, l'homme irascible est celui qui s'emporte contre tout le monde, dans tous les cas, et au-delà des bornes. C'est une disposition très-blâmable. Car il ne convient pas de s'emporter, ni contre tout le monde, ni pour toute chose, ni de toute façon, ni toujours, pas plus qu'il ne convient davantage de ne jamais s'emporter, ni pour quoi que ce soit, ni contre personne. Cet excès d'impassibilité est blâmable au même degré. § 3. Mais si l'on mérite le blâme pour être dans l'excès et dans le défaut, celui qui sait rester dans le vrai milieu, est à la fois doux et louable. On ne saurait approuver le caractère qui éprouve trop vivement le sentiment de la colère, ni le caractère qui l'éprouve trop peu. Mais celui-là est doux véritablement qui sait se tenir dans une juste mesure entre ces deux extrêmes. Ainsi, la douceur est le milieu entre les passions que nous venons de décrire.

§ 2. *Sur chaque cas en particulier.* Là où elle est applicable; car elle ne l'est pas à tous les cas, comme l'auteur lui-même l'a remarqué plus haut, ch. 8, § 3. Il y a fait un assez grand nombre d'exceptions.

## CHAPITRE XXII.

De la libéralité : elle est le milieu entre la prodigalité et l'avarice. Ces deux excès sont blâmables; le milieu seul est digne de louanges. — Espèces diverses de l'avarice. — L'homme libéral ne doit pas s'occuper d'amasser de l'argent et de faire fortune.

§ 1. La libéralité est le milieu entre la prodigalité et l'avarice, deux passions qui s'appliquent l'une et l'autre à l'argent. Le prodigue est celui qui dépense dans des choses où il ne faut pas dépenser, plus qu'il ne faut et quand il ne faut pas. L'avare, tout au contraire du prodigue, est celui qui ne dépense pas là où il faut dépenser, ni ce qu'il faut, ni quand il faut. § 2. Tous les deux sont également blâmables : l'un est dans l'extrême par défaut, l'autre est dans l'extrême par excès. L'homme vraiment libéral, puisqu'il mérite la louange, tient le milieu entre les deux autres; et le libéral, c'est celui qui dépense aux choses où il faut dépenser, ce qu'il faut et quand il faut. § 3. Il y a d'ailleurs plus d'une espèce d'avarice; et l'on peut distinguer, parmi les gens dénués de toute libéralité,

*Ch. XXII.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 1; Morale à Eudème, livre III, ch. 4.

§ 1. *Et l'avarice.* Le texte dit : « l'illibéralité ». Ce terme marquerait peut-être mieux l'antithèse, et je l'ai employé quelquefois dans la traduction de la Morale à Nicomaque.

§ 2. *Également blâmables.* Il serait difficile en effet de décider lequel des deux est le plus blâmable de l'avare ou du prodigue.

ceux que nous appelons des cuistres, des ladres à couper un grain d'anis en deux, des sordides, ne reculant jamais devant les lucres les plus honteux, des chiches, relevant à tout propos leurs moindres dépenses. Toutes ces nuances se rangent sous la dénomination générale de l'avarice; car le mal a une foule d'espèces, tandis que le bien n'en a jamais qu'une. Et, par exemple, la santé est simple, et la maladie a mille formes. De même, la vertu est simple aussi, et le vice est multiple; et ainsi, tous les gens que nous venons de signaler sont indistinctement blâmables à l'endroit de l'argent. § 4. Mais appartient-il à l'homme libéral d'acquérir et d'amasser de l'argent? Ou doit-il négliger ce soin? Les autres vertus sont dans le même cas que celle-ci; et ce n'est point, par exemple, au courage de fabriquer des armes, c'est l'objet d'une autre science; mais c'est au courage de les prendre pour s'en servir. De même encore pour la tempérance et pour les autres vertus sans exception. Ce n'est donc pas non plus à la libéralité d'acquérir de l'argent; ce soin regarde la science de la richesse ou chrématistique.

§ 3. *Des cuistres.* Le mot de l'original a la même trivialité. — *Des ladres a couper....* J'ai paraphrasé le mot grec. — *Des sordides ne reculant jamais... Des chiches relevant..* Même remarque.

§ 4. *D'acquérir et d'amasser de l'argent.* Alors la libéralité ne serait possible qu'à ceux qui ont hérité de la fortune acquise par d'autres; car l'homme généreux doit, pour continuer sa libéralité, savoir acquérir.— *La science de la richesse.* Paraphrase du mot qui suit. — *Chrématistique.* Voir la Politique, livre I. ch. 3, p. 25 de ma traduction, 2e édition. Le mot de « chrématistique » a été employé quelquefois dans notre langue, pour désigner l'économie politique. Voir le cours de M. Rossi, 1re leçon.

## CHAPITRE XXIII.

De la grandeur d'âme : elle est le milieu entre l'insolence et la bassesse. — Le magnanime n'ambitionne que l'estime et la considération des honnêtes gens. — Définition du magnanime.

§ 1. La grandeur d'âme est une sorte de milieu entre l'insolence et la bassesse. Elle se rapporte à l'honneur et au déshonneur. Mais ce n'est pas à l'honneur dont dispose le vulgaire, c'est à l'honneur dont les honnêtes gens sont les seuls juges; et c'est bien plus de celui-là qu'elle se préoccupe. Les hommes de bien qui connaissent les choses et les apprécient à leur juste valeur, accorderont leur estime à qui la mérite; et le magnanime préférera toujours l'estime éclairée d'un cœur qui sait combien le sien est vraiment estimable. Mais la magnanimité ne recherche pas tout honneur sans distinction; elle ne recherchera que l'honneur le plus haut, et n'ambitionnera que ce bien assez précieux pour qu'on puisse l'élever à la hauteur d'un principe. § 2. Les hommes méprisables et vicieux, qui se jugeant eux-mêmes dignes des plus grands honneurs, mesurent à leur propre opinion la considération qu'ils exigent, sont ce qu'on peut appeler des insolents; ceux au contraire qui exigent moins qu'il ne leur revient en bonne justice, montrent une âme basse. § 3. Entre ces

*Ch. XXIII.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 3; Morale à Eudème, livre III, ch 5.

§ 2. *Montrent une âme basse.* L'expression est peut-être un peu forte. Il n'y a bassesse d'âme que si

deux extrêmes, celui qui tient le milieu c'est celui qui n'exige pas pour lui moins d'honneurs qu'il ne lui en revient, ni plus qu'il n'en mérite, et qui ne veut pas les accaparer tous pour lui seul. Celui-là est le magnanime; et, je le répète, évidemment la grandeur d'âme est le milieu entre l'insolence et la bassesse.

## CHAPITRE XXIV.

De la magnificence : elle est un milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte à la manière de dépenser convenablement selon les temps, les lieux et les choses. — Le faste. — La mesquinerie. — Définition de la véritable magnificence.

§ 1. La magnificence est le milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte aux dépenses qu'un homme haut placé doit savoir faire. Celui qui dépense quand il ne faut pas, est fastueux et prodigue; et, par exemple, quand on traite de simples convives qui apportent leur écot au repas, comme on traiterait des invités de noces, on montre de l'ostentation et du faste; car l'ostentation consiste à faire parade de sa fortune dans les occa-

c'est la crainte qui vous fait exiger moins qu'il ne vous revient.

§ 3. *Celui-là est le magnanime.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire le portrait magnifique qu'a fait Aristote de la grandeur d'âme. Le résumé qui en est donné ici est insuffisant et inexact; celui de la Morale à Eudème est beaucoup plus complet.

*Ch. XXIV.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2; Morale à Eudème, livre III, ch. 6.

§ 1. *Quand on traite de simples*

sions où l'on ne devrait pas la montrer. § 2. La mesquinerie, qui est le défaut contraire du faste, consiste à ne pas savoir dépenser grandement quand il convient; ou bien quand on se résout à faire de ces grandes dépenses, par exemple, à l'occasion d'une noce ou d'une cérémonie publique, à ne pas savoir faire la dépense convenable et à la marchander avec parcimonie. C'est là ce qu'on appelle être mesquin. § 3. On comprend assez que la magnificence est bien telle que nous la décrivons, rien que par le nom même qu'elle porte ; et c'est parce qu'elle fait dans l'occasion les choses en grand, comme il convient de les faire, qu'elle reçoit à bon droit le nom de magnificence. Ainsi, la magnificence, puisqu'elle est louable, est un certain milieu entre l'excès et le défaut dans les dépenses, selon les circonstances où il convient de les faire. § 4. On veut aussi, quelquefois, distinguer plusieurs sortes de magnificence ; et, par exemple, on dit en parlant de quelqu'un : « Il marchait magnifiquement ». Mais ces acceptions diverses de l'idée de magnificence, ne reposent, comme celle-ci, que sur des métaphores; et ce mot n'est plus alors employé dans son sens spécial. A proprement parler, il n'y a pas dans ces cas-là de magnificence; il n'y en a que dans les limites où nous l'avons dit.

*convives.* Le même exemple est employé dans la Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2, § 18.

§ 2. *La mesquinerie.* Notre langue n'a pas une expression autre que celle-là. J'aurais voulu trouver un mot moins vulgaire pour l'opposer à celui de magnificence.

§ 3. *Le nom de magnificence.* L'étymologie n'est pas aussi évidente dans notre langue, parce qu'il faut remonter au latin.

§ 4. *Il marchait magnifiquement.* Ces locutions sont admises aussi en français. Il paraît qu'en grec elles étaient aussi peu justes.

## CHAPITRE XXV.

De l'indignation qu'inspire le sentiment de la justice. Elle tient le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la malveillance, qui se réjouit de leurs maux.

§ 1. La juste indignation, en grec Némésis, est le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la joie malveillante, qui est heureuse de leurs maux. Toutes les deux sont des sentiments blâmables ; et l'homme seul qui s'indigne à juste titre, doit recevoir notre louange. La juste indignation est la douleur qu'on éprouve de voir le succès échoir à quelqu'un qui ne le mérite pas ; et le cœur qui s'indigne à juste titre, est celui qui peut ressentir des peines de ce genre. Réciproquement aussi, il s'indigne de voir souffrir quelqu'un qui ne mérite pas son malheur. Voilà ce que c'est à peu près que la juste indignation ; et tel est le caractère de celui qui s'indigne justement. § 2. L'envieux lui est contraire, en ce sens qu'il est toujours indistinctement peiné de voir la prospérité d'un autre, que cet autre d'ailleurs la mérite ou

*Ch.* XXV. Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7. Il n'y a d'ailleurs dans ces deux ouvrages que quelques traits de commun.

§ 1. *En grec Némésis.* J'ai rappelé le mot grec, qu'il m'a fallu paraphraser, parce qu'il n'a pas d'équivalent direct dans notre langue. — *Qui s'indigne à juste titre.* Paraphrase du mot grec ; j'ai dû recourir à la paraphrase dans tout ce chapitre, qui ne peut être rendu intelligible que par ce moyen.

ne la mérite point. De même que l'envieux, le malveillant, qui se réjouit du mal, sera toujours heureux du malheur des autres, que ce malheur soit ou ne soit pas mérité. L'homme qui ne s'indigne qu'au nom de la justice, ne leur ressemble ni à l'un ni à l'autre; il tient le milieu entre ces deux extrêmes.

## CHAPITRE XXVI.

De la dignité et du respect de soi dans les rapports de société. Elle tient le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle-même, et la complaisance, qui recherche tout le monde.

§ 1. La tenue et le respect de soi est le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle-même, et la complaisance, qui s'empresse indifféremment pour tout le monde. La tenue s'applique aux relations de société. L'arrogant est d'humeur à ne fréquenter personne, et à ne daigner parler à qui que ce soit. Le nom même qu'on lui donne, en grec Authadès, paraît venir de sa manière d'être. L'arrogant est en quelque sorte autoadès, c'est-à-dire content de soi; et on l'appelle ainsi, parce qu'il se plait

§ 2. *Le malveillant, qui se réjouit du mal.* Autre paraphrase.

*Ch. XXVI.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La tenue.* C'est peut-être le mot qui répond le mieux à celui du texte; on pourrait employer aussi le mot de « dignité ». — *En grec Authadès.* J'ai dû paraphraser, pour rendre ce passage facile à comprendre. — *Autoadès.* Mot composé en grec de deux mots qui signifient: « qui se plait à lui-même. »

beaucoup à lui-même. § 2. Le complaisant est celui qui peut s'accommoder de la société de tout le monde, pour toute relation et en toute circonstance. Ni l'un ni l'autre de ces caractères n'est louable. Mais l'homme qui a de la dignité et de la tenue, est estimé, parce qu'il garde le milieu entre ces extrêmes. Il ne va pas avec tout le monde, il ne va qu'avec ceux qui sont dignes de sa société. Mais il ne fuit pas tout le monde non plus; il ne fuit que ceux qui méritent aussi qu'on les évite.

## CHAPITRE XXVII.

De la modestie : elle tient le milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout embarrasse.

§ 1. La modestie est un milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout paralyse. Elle se produit dans les actions et dans les paroles. L'impudent est celui qui dit et fait tout, en toute rencontre, devant tout le monde, selon que cela se trouve. L'homme timide et embarrassé, qui est le contraire de celui-là, est l'homme qui prend toutes sortes de précautions pour agir et pour parler, en toutes choses, avec tout le monde. Il est tou-

§ 2. *De la dignité et de la tenue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

*Ch. XXVII.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8 et 9; Morale à Eudème, livre III, ch. 7; les traits communs sont peu nombreux.

§ 1. *L'homme timide et embarrassé.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

jours gêné et comme interdit ; il n'est bon à rien faire. La modestie et l'homme modeste tiennent le milieu entre ces extrêmes. L'homme modeste saura se garder à la fois de tout dire et de tout faire, en toute occasion, comme l'impudent ; et comme le timide qui se démonte trop aisément, d'avoir défiance pour tout et toujours. Mais il saura faire et dire les choses où il faut, qu'il faut et quand il faut.

## CHAPITRE XXVIII.

De l'amabilité : elle est le milieu entre la bouffonnerie, qui plaisante de tout et constamment, et la rusticité, qui ne plaisante jamais et qui se blesse aisément. La véritable amabilité se prête facilement à lancer des plaisanteries et à en recevoir.

§ 1. L'amabilité est le milieu entre la bouffonnerie et la rusticité ; elle se rapporte à l'usage de la plaisanterie. Le bouffon est celui qui s'imagine qu'on peut se moquer de tout et de toute façon. La rusticité, au contraire, est le défaut de celui qui croit qu'on ne doit jamais se moquer de rien, et qui s'emporte si l'on vient à se moquer de lui. La véritable amabilité est entre les deux ; elle ne plaisante pas de tout et toujours ; mais elle n'est pas moins loin d'une grossièreté rustique. Du reste, l'amabilité peut se

*Ch. XXVIII.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *L'amabilité.* Ce portrait de l'amabilité, quoiqu'un peu court, ainsi que le précédent, ne manque pas de grâce, non plus que lui. C'est un style assez remarquable.

montrer sous deux faces : elle sait à la fois plaisanter avec mesure et supporter au besoin les moqueries des autres. Tel est l'homme vraiment aimable, et la véritable amabilité, qui se prête facilement à la plaisanterie.

## CHAPITRE XXIX.

De la bienveillance : elle est le milieu entre la flatterie et l'hostilité. La flatterie exagère les choses, l'hostilité les diminue. L'amitié bienveillante les dit comme elles sont.

§ 1. L'amitié sincère est le milieu entre la flatterie et l'hostilité ; elle se montre dans les actes et dans les paroles. Le flatteur est celui qui accorde aux gens plus qu'il ne convient et plus qu'ils n'ont. L'ennemi de quelqu'un est celui qui nie même les avantages évidents que possède cette personne. Il va sans dire qu'aucun de ces deux caractères n'est louable. § 2. Le sincère ami tient le vrai milieu ; il n'ajoute rien aux avantages qui distinguent celui dont il parle ; il ne le loue point de ceux qu'il n'a point ; mais il ne les rabaisse pas non plus, et il ne se plaît jamais à contredire son propre sentiment. Tel est l'ami.

*Ch. XXIX.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, et livre IV, ch. 6 et 7 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *L'amitié sincère.* J'ai ajouté ce dernier mot. — *L'hostilité.* Peut-être serait-il mieux de dire : « l'esprit d'hostilité. »

§ 2. *Le sincère ami.* Peut-être le mot « d'ami » est-il ici trop fort ; mais j'ai dû suivre le texte.

## CHAPITRE XXX.

De la véracité : elle est le milieu entre la fanfaronnade et la dissimulation. — Caractère de l'homme véridique.

§ 1. La véracité est le milieu entre la dissimulation et la fanfaronnade. Elle ne concerne que les paroles, sans que d'ailleurs elle concerne indistinctement les paroles de tout genre. Le fanfaron est celui qui feint et se vante d'avoir plus qu'il n'a, ou de savoir ce qu'il ne sait pas. Le dissimulé est le contraire ; il feint d'avoir moins qu'il n'a ; il nie savoir ce qu'il sait, et il cache qu'il le sait. § 2. L'homme vrai ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne feindra pas d'avoir, soit plus, soit moins que ce qu'il a ; mais il dira franchement ce qu'il a, comme il dira ce qu'il sait.

Que ce soit là ou que ce ne soit pas de réelles vertus, c'est une autre question. Mais il est évident qu'il y a des milieux dans les caractères qu'on vient de tracer, puisque, quand on garde ces milieux dans sa conduite, on mérite des éloges.

*Ch. XXX.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 7 ; Morale à Eudème, livre III, ch. 7.

§ 1. *La dissimulation.* Ou peut-être « ironie » ; mais ce dernier mot dans notre langue n'a pas tout à fait le même sens que le mot d'où il est tiré en grec. — *Que ce soit... de réelles vertus.* Cette question peut en effet être soulevée pour quelques-unes des qualités qu'on vient de décrire, et résolue négativement.

## CHAPITRE XXXI.

De la justice. — Il y a plusieurs espèces de juste. Le juste suivant la loi et le juste suivant la nature; le juste qui ne se rapporte qu'à l'individu; le juste qui se rapporte aux autres. Le juste relatif aux autres est un milieu, puisqu'il consiste dans l'égalité. L'égalité, pour être raisonnable, doit être proportionnelle; Platon. C'est l'égalité proportionnelle qui maintient les sociétés en ménageant les intérêts. — Digression sur l'intervention et le rôle nécessaire de la monnaie dans les transactions sociales. — Limites du talion. Erreur des Pythagoriciens. — La justice politique est celle qu'on doit surtout étudier ici. Il n'y a pas de rapport de justice des enfants au père; de l'esclave, au maître. — Association conjugale : la femme est presque l'égale du mari. — Le juste suivant la loi et le juste selon la nature ne doivent jamais être confondus. Le juste par nature ne change pas comme le juste légal. — Caractère essentiel de l'injustice : participation nécessaire d'une volonté éclairée; ignorance innocente; ignorance coupable. — Peut-on faire une injustice contre soi-même? Arguments pour et contre. — On ne peut être coupable envers soi. — L'intempérant. Explication de cette contradiction apparente. Il y a plusieurs parties dans l'âme, meilleures ou pires ; et l'une peut être injuste à l'égard de l'autre.

§ 1. Il nous resterait maintenant à parler de la justice, et à expliquer ce qu'elle est, dans quels individus elle se montre, et à quels objets elle s'applique.

*Ch. XXXI.* Morale à Nicomaque, livre V tout entier; Morale à Eudème, livre IV, id. Le résumé qui en est fait ici est assez exact.

D'abord, si nous étudions la nature même du juste, nous reconnaîtrons qu'il y a deux sortes de juste. Le premier est le juste selon la loi ; et c'est en ce sens qu'on appelle justes les choses que la loi ordonne. La loi ordonne, par exemple, des actes de courage, des actes de sagesse, et en général toutes les actions qu'on dénomme d'après les vertus qui les inspirent. Voilà ce qui fait que l'on dit encore de la justice qu'elle est une sorte de vertu complète. En effet, si les actes que la loi commande sont des actes justes, et que la loi n'ordonne jamais que les actes qui sont conformes à toutes les différentes vertus, il s'en suit que l'homme qui observe scrupuleusement la loi et qui accomplit les choses justes qu'elle consacre, est complétement vertueux. Par conséquent, je le répète, l'homme juste et la justice nous représentent une sorte de vertu parfaite. Voilà donc une première espèce de justice qui consiste dans les actes et qui s'applique aux choses que nous venons de dire.

§ 2. Mais ce n'est pas là tout à fait le juste ni la justice tels que nous les cherchons. Dans tous les actes de justice compris, comme la loi les comprend, l'individu qui les accomplit peut être juste exclusivement pour lui-même et vis-à-vis de soi, puisque le sage, le courageux, le tempérant n'a ces vertus que pour lui seul, et qu'elles ne sortent

§ 1. *Deux sortes de juste.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 1 et 2. — *Est complétement vertueux.* C'est donner à la loi plus de portée qu'elle n'en peut avoir. Il est une foule d'actes qui importent beaucoup à la vertu de l'individu, et que la loi ne peut atteindre. Elle ne peut régler non plus en aucune manière les actes intérieurs, c'est-à-dire les sentiments et les pensées. L'homme vertueux aux yeux de la loi peut être très-coupable devant sa conscience, et à plus forte raison devant Dieu.

pas de lui. Mais le juste qui se rapporte à autrui, est fort différent du juste tel qu'il résulte de la loi ; car il n'est pas possible, dans le juste qui est relatif aux autres, d'être juste pour soi tout seul. Voilà précisément le juste et la justice que nous voulons connaître, et qui s'appliquent aux actes que nous venons d'indiquer. § 3. Le juste qui est relatif aux autres, c'est, pour le dire en un seul mot, l'équité, l'égalité ; l'injuste, c'est l'inégal. Lorsqu'on s'attribue à soi-même une part de bien plus grande, ou une part moins grande de mal, il y a iniquité, inégalité ; et les gens pensent alors que vous avez commis et qu'ils ont souffert une injustice. § 4. La conséquence évidente, si l'injustice consiste dans l'inégalité, c'est que la justice et le juste consisteront dans l'égalité parfaite des contrats. Une autre conséquence, c'est que la justice est un milieu entre l'excès et le défaut, entre le trop, et le trop peu. Celui qui commet l'injustice a, grâce à cette injustice, plus qu'il ne doit avoir ; celui qui la souffre, précisément parce qu'il la souffre, a moins qu'il ne faut. Le milieu de ces extrêmes, c'est le juste. Or, le milieu, la moitié est égale;

§ 2. *Mais le juste qui se rapporte à autrui.* La distinction qu'on essaie de faire ici n'est pas très-claire ; et autant qu'on en peut juger, elle n'est pas très-exacte. Le juste que la loi ordonne ne peut pas se rapporter exclusivement à l'individu ; il se rapporte nécessairement aussi aux relations de l'individu avec ses semblables. Une distinction plus vraie est celle qu'avaient établie les Sophistes, tout en la dénaturant, et qu'a si souvent rappelée Platon : le juste selon la loi et le juste selon la nature. La loi n'est que l'interprète de la justice naturelle. Voir aussi un peu plus bas dans ce chapitre.

§ 3. *L'égalité.* N'est pas toujours la justice, à moins qu'elle ne soit proportionnelle dans une foule de cas.

§ 4. *L'égalité parfaite.* Ce serait plutôt : « la stricte exécution des contrats » ; car souvent l'inégalité

de telle sorte que l'égal entre le plus et le moins est le juste, et que l'homme juste est celui qui, dans ses rapports avec autrui, ne veut avoir que l'égalité. § 5. L'égalité suppose tout au moins deux termes. Ainsi donc, l'égalité, en tant qu'elle est relative aux autres, c'est le juste ; et l'homme vraiment juste est celui que je viens de dire, et qui ne veut qu'elle.

§ 6. La justice consistant dans le juste, dans l'égal et dans un certain milieu, le juste ne peut être du juste qu'entre certains êtres, l'égal ne peut être égal que pour certaines choses ; le milieu n'est le milieu qu'entre certaines choses. Aussi, il en faut conclure que la justice et le juste sont relatifs et à certains êtres et à certaines choses. § 7. De plus, le juste étant l'égal, l'égal proportionnel ou l'égalité proportionnelle sera encore le juste. Or, une proportion exige au moins quatre termes ; et pour l'établir, il faut dire, par exemple : A est à B comme C est à D. Autre exemple de proportionnalité : Celui qui possède beaucoup doit apporter beaucoup à la masse commune, et celui qui possède peu doit apporter peu. Réciproquement, il est également proportionnel que celui qui a beaucoup travaillé, reçoive beaucoup en salaire ; et que celui qui a peu travaillé, reçoive peu de chose. Ce que le grand tra-

peut y être très-justement stipulée. — *Ne veut avoir que l'égalité.* Ou la proportion. Ces nuances sont très-bien distinguées dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 3, § 6.

§ 5. *Ainsi donc.* Conclusion qui, logiquement, est peu rigoureuse.

§ 6. *A certains êtres et à certaines choses.* Ceci ne contredit pas ce qui vient d'être dit un peu plus haut, que l'égalité suppose toujours deux termes.

§ 7. *Sera encore le juste.* Il faut aller plus loin et dire que dans certains cas, la proportion est la seule justice. — *Exige au moins quatre termes.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 3, § 4.

vail est au petit, beaucoup l'est à peu ; et celui qui a beaucoup travaillé est en rapport avec beaucoup, tout comme celui qui a peu travaillé est en rapport avec peu.

§ 8. C'est aussi cette proportionnalité de la justice que Platon paraît avoir voulu appliquer dans sa République : « Le laboureur, dit-il, produit le blé ; l'architecte construit » la maison ; le tisserand file le vêtement ; le cordonnier » fait la chaussure. Le laboureur donne le blé à l'archi- » tecte, qui à son tour lui donne la maison ; mêmes rap- » ports entre tous les autres citoyens, qui échangent ce » qu'ils possèdent contre ce que possèdent les autres de » leur côté. » § 9. Mais voici comment s'établit entr'eux la proportion. Ce que le laboureur est à l'architecte, l'architecte l'est réciproquement au laboureur. § 10. Même rapport pour le tisserand, pour le cordonnier et pour tous les autres, entre qui la proportion reste toujours également la même. § 11. C'est précisément cette proportionnalité qui constitue et maintient le lien social ; et l'on a pu dire en ce sens que la justice est la proportion ; car c'est le juste qui conserve les sociétés ; et le juste se confond identiquement avec le proportionnel.

§ 12. Mais l'architecte mettait un plus haut prix à son ouvrage que le cordonnier ; et il était difficile que le cordonnier fît un échange de son œuvre contre celle de l'ar-

§ 8. *Platon paraît avoir voulu appliquer.* Analyse exacte, mais insuffisante du système de Platon. Il serait d'ailleurs assez difficile de dire précisément à quel passage de la République ceci se rapporte.

§ 11. *Cette proportionnalité qui constitue...* La proportionnalité n'est qu'un échange équitable et loyal de services dans le sens où on l'entend ici ; ce n'est pas une vraie proportion. C'est d'ailleurs ce que l'auteur re-

chitecte, puisqu'il ne pouvait, à la place de ses souliers, avoir une maison. On a donc imaginé un moyen de rendre toutes ces choses vénales, et l'on a décrété au nom de la loi que l'intermédiaire de toutes les ventes et achats possibles serait une certaine quantité d'argent, qu'on a appelée monnaie, en grec, Nomisma, du caractère légal qu'elle porte; et qu'en s'en donnant dans chaque circonstance les uns aux autres une quantité relative au prix de chaque objet, on pourrait faire toute espèce d'échanges, et maintenir par là le lien de l'association politique. § 13. Le juste consistant dans ces rapports, et dans ceux dont j'ai parlé un peu plus haut, la justice qui concerne ces rapports est la vertu qui pousse l'homme à faire spontanément toutes les choses de cet ordre avec une intention parfaitement réfléchie, et à se conduire comme on vient de le voir dans tous ces cas.

§ 14. On peut dire encore que la justice est le talion. Mais ce ne peut pas être au sens où l'entendaient les Pythagoriciens. Selon eux, il serait juste de souffrir à son tour tout ce qu'on aurait fait soi-même à autrui. Or, ceci n'est pas possible entre tous les hommes sans exception. Le juste n'est pas le même du serviteur à l'homme libre que de l'homme libre au serviteur; le serviteur qui frappe un homme libre, ne doit pas recevoir en bonne justice autant de coups qu'il en a donné; il doit en recevoir bien davan-

connait lui-même un peu plus bas.

§ 12. *Qu'on a appelée monnaie.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 5, § 8, le rôle de la monnaie est décrit tout au long.

§ 14. *La justice est le talion.* Cette fausse théorie est également réfutée dans la Morale à Nicomaque, id. ibid., où elle est attribuée aussi aux Pythagoriciens. — *Du serviteur à l'homme libre.* Le serviteur se confond avec l'esclave.

tage ; c'est que le talion n'est juste ainsi qu'avec la proportionnalité. Autant l'homme libre est au-dessus de l'esclave, autant le talion doit différer de l'acte qui le provoque. J'ajoute qu'il doit y avoir dans certains cas même différence de l'homme libre à l'homme libre. Il n'est pas juste, si quelqu'un a crevé l'œil d'un autre, qu'on se contente de lui en crever un ; il faut que son châtiment soit plus grand conformément à la règle de proportion ; car c'est lui qui a frappé le premier et qui a commis un délit. A ces deux titres, il est coupable ; et par conséquent, la proportionnalité exige que, comme les délits sont plus forts, le coupable aussi souffre plus de mal qu'il n'en a fait.

§ 15. Mais comme le juste peut s'entendre en plusieurs sens, il faut déterminer de quelle espèce de juste on s'occupe ici. Il y a, dit-on, certainement des rapports de justice du serviteur au maître et de l'enfant au père ; et le juste dans ces relations-là paraît, à ceux qui le reconnaissent, synonyme du juste civil et politique ; car le juste que nous étudions ici, est le juste politique. § 16. Or, nous avons vu que la justice civile consiste surtout dans l'égalité ; les citoyens sont, on peut dire, des associés qu'on doit regarder au fond comme semblables par leur

§ 15. *Le juste peut s'entendre en plusieurs sens.* Voir plus haut au début du chapitre, § 1. — *A ceux qui le reconnaissent.* J'ai ajouté ces mots qui correspondent au « dit-on » de la phrase précédente, et qui servent à éclaircir la pensée trop peu nette dans l'original.

§ 16. *Les citoyens sont... des associés.* Ce sont là les principes qu'Aristote a souvent développés dans la Politique. — *Semblables par leur nature.* Toutes les sociétés fondées sur des bases équitables doivent reconnaître ce grand principe. Mais dans l'antiquité, l'égalité parfois ad-

nature, et qui ne sont différents que dans la façon d'être. Mais on pourrait trouver qu'il n'y a pas de rapports de justice possibles du fils au père, et de l'esclave au maître, pas plus qu'il n'y en a, relativement à moi-même, de mon pied ni de ma main, ni d'aucune autre partie de mon corps. C'est là aussi ce que le fils paraît être à l'égard de son père; le fils n'est qu'une partie du père en quelque sorte; et c'est seulement quand il a pris lui-même toute la valeur et le rang d'un homme, et qu'il s'est isolé à ce titre, qu'il devient l'égal du père et son semblable, rapports que les citoyens tâchent toujours d'établir entr'eux. § 17. Par la même raison et dans des relations à peu près pareilles, il n'y a pas non plus de justice, de droit, de l'esclave au maître; car le serviteur est une partie de son maître; et s'il y a un droit et une justice pour lui, c'est la justice de la famille, celle qu'on pourrait appeler la justice économique. Mais nous ne cherchons pas cette justice-là; nous étudions uniquement la justice politique et civile; et la justice politique semble consister exclusivement dans l'égalité et la complète similitude. § 18. Le juste dans l'association du mari et de la femme se rapproche beaucoup de la justice politique. La femme sans doute est inférieure à l'homme; mais elle lui est plus

mise entre les citoyens ne s'étendait pas jusqu'aux esclaves. — *Du fils au père, de l'esclave au maître.* Voilà les vraies théories d'Aristote, exposées tout au long dans la Politique, livre I, ch. 2, p. 10 et suiv. de ma trad., 2e édition.

§ 17. *Le serviteur est une partie du maître.* Id., ibid. Morale à Nicomaque, livre V. ch. 6. — *Économique.* Il faut se rappeler l'étymologie grecque pour donner à ce mot son vrai sens.

§ 18. *Se rapproche beaucoup.* Sentiments excellents et très-équitables envers les femmes. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12.

intime que l'enfant ou l'esclave ; et elle est plus près qu'eux d'être l'égale de son mari. Aussi, leur vie commune se rapproche-t-elle de l'association politique ; et par suite, la justice de la femme à l'époux est en quelque sorte plus politique qu'aucune de celles que nous venons d'indiquer.

§ 19. Le juste au point de vue où nous sommes placés, se trouvant donc dans l'association politique, il s'en suit que les idées et de la justice et de l'homme juste se rapporteront spécialement à la justice politique. Or, parmi les choses qu'on appelle justes, les unes le sont par la nature ; les autres ne le sont que par la loi. Mais il ne faut pas supposer que ces deux ordres de choses sont absolument immuables; les choses mêmes de la nature sont sujettes aussi au changement. § 20. Je m'explique par un exemple. Si nous nous appliquions tous à nous servir de la main gauche, nous deviendrions sans doute ambidextres ; et cependant la nature ferait toujours qu'il y aurait une main gauche. Nous ne pourrions donc pas empêcher que la main droite ne valût mieux qu'elle, quand bien même nous ferions tout de la gauche aussi habilement que de la droite. Mais de ce que les deux mains peuvent devenir également adroites et changer, ce serait une erreur de croire qu'il n'y a pas de nature pour l'une et pour l'autre ; et comme la gauche demeure la gauche le plus ordinairement et le plus longtemps, et que la droite demeure également la droite, on dit que c'est là une chose de nature.

§ 21. Cette remarque s'applique exactement aux choses

§ 19. *Par la nature.... Par la loi.* Voir plus haut au début de ce chapitre, et aussi dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 7.

justes par nature, à la justice naturelle ; et ce n'est pas parce que ce juste peut changer quelquefois pour notre usage, qu'il cesse d'être juste par nature. Loin de là, il reste juste ; car ce qui demeure juste dans la plus grande partie des cas est de toute évidence le juste naturel. La justice que nous établissons et sanctionnons par nos lois, c'est certainement encore la justice ; mais nous l'appelons la justice selon la loi, la justice légale. Le juste selon la nature est sans contredit supérieur au juste suivant la loi, que font les hommes. Mais le juste que nous cherchons en ce moment, c'est le juste politique et civil ; et la justice politique est celle qui est faite par la loi, et non pas celle de la nature.

§ 22. L'injuste et l'acte injuste pourraient sembler se confondre ; et cependant il faut les distinguer. L'injuste est déterminé précisément par la loi ; et, par exemple, il est injuste de frustrer quelqu'un du dépôt qu'il vous a confié. L'acte injuste s'étend plus loin, et c'est de faire en réalité une chose quelconque injustement. Même différence entre l'acte juste et le juste. Le juste est aussi ce

§ 21. *A la justice naturelle.* Source et modèle de la justice légale. En général, les anciens n'ont pas assez insisté sur ce rapport, et sur cette subordination du droit civil au droit naturel. — *Juste dans la plus grande partie des cas.* Ce n'est pas là la vraie mesure de la justice naturelle ; c'est la raison seule qui nous la fait connaître et nous la révèle. L'usage n'en doit pas moins avoir une grande importance, et la philosophie doit toujours le consulter, si ce n'est le suivre. — *Le juste selon la nature est... supérieur.* Principe souvent contesté par les Sophistes.

§ 22. *L'injuste et l'acte injuste.* Ces distinctions sont plus nettement exprimées, sans être encore très-précises, dans la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 7 et 8. L'auteur veut distinguer le délit légal et la faute en général. La différence est considérable en effet ; et elle repose

qui est fixé positivement par la loi; et l'acte juste c'est de faire réellement des choses justes.

§ 23. Quand donc un acte est-il juste? Et quand ne l'est-il pas? Pour le dire en peu de mots, un acte est juste quand on agit avec une intention réfléchie et une entière liberté. J'ai dit plus haut ce qu'il nous faut entendre par un acte libre et volontaire. Quand on se rend bien compte pour qui, en quel temps et pourquoi l'on agit ainsi qu'on le fait, alors on fait vraiment un acte juste; et réciproquement, l'homme injuste sera également celui qui sait à qui, quand et pourquoi il fait ce qu'il fait. Lorsque sans le savoir et sans aucune de ces conditions, on fait quelque chose d'injuste, on n'est pas vraiment injuste; on est simplement malheureux. Par exemple, si croyant tuer un ennemi on a tué son père, on a bien fait un acte injuste; mais l'on n'a point commis de crime envers personne; seulement, c'est un malheur. § 24. Ainsi donc, on ne commet pas réellement d'injustice tout en faisant un acte injuste, quand on agit avec pleine ignorance, et que, comme nous le disions à l'instant, on ne sait pas, ni qui l'on frappe, ni comment, ni pourquoi. § 25. Mais il est bon d'expliquer un peu précisément ce que c'est que cette ignorance, et comment il se peut qu'en

sur la distinction qui vient d'être faite entre les deux espèces de justice.

§ 23. *Avec une intention réfléchie.* Voir la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 8. — *J'ai dit plus haut.* Dans ce livre, ch. 11, § 1.

§ 24. *On ne commet pas réellement d'injustice.* L'intention est un élément nécessaire de culpabilité dans la plupart des cas.

§ 25. *Expliquer un peu précisément.* Cette théorie qui se trouve en grande partie dans la Morale à Nicomaque, loc. laud., n'y est pas exposée aussi nettement qu'ici. La distinction est très-vraie; et les tribunaux en tiennent ordinairement le plus grand

ignorant complètement la personne à qui l'on nuit, on ne soit pas coupable. Voici dans quelles limites nous circonscrivons cette ignorance. Quand l'ignorance est la cause directe de l'action qu'on a faite, on n'a plus fait cette action volontairement; et par conséquent, on n'est pas coupable. Mais quand au contraire on est cause soi-même de cette ignorance, et qu'on fait quelque chose par suite de cette ignorance dont on est la seule cause, alors on est coupable; et c'est avec raison qu'on est appelé la cause du délit et qu'on en est responsable. C'est le cas de l'ivresse. Les gens qui étant ivres font quelque chose de mal sont coupables; car ils sont cause eux-mêmes de leur ignorance. Ils étaient libres de ne pas boire jusqu'à ce point de méconnaître leur père et de le frapper. § 26. De même pour tous les autres cas d'ignorance que l'on cause soi-même; ceux qui font mal par suite de ces aveuglements volontaires sont injustes et coupables. Mais pour ces ignorances dont on n'est pas la cause, et qui font seules qu'on agit comme on agit, on n'est pas coupable. C'est là en quelque sorte une ignorance toute physique, comme celle des enfants qui, ne connaissant pas encore leur père, viennent à le frapper. Cette ignorance toute naturelle, dans les cas de cette sorte, ne fait pas que, pour cette action aveugle, on dise des enfants qu'ils sont coupables de ce qu'ils font. L'ignorance étant la cause unique de leur acte, et eux-mêmes n'étant pour rien dans le fait

compte. — *C'est le cas de l'ivresse.* Dans la Politique, livre II, ch. 9, page 198 de ma traduction, 2e édition, Aristote rappelle que dans une loi de Pittacus, les délits commis dans l'ivresse étaient punis d'une peine double.

§ 26. *C'est là en quelque sorte.*

de leur ignorance, on ne peut pas les accuser, ni les croire coupables.

§ 27. Une question s'élève, non plus sur l'injustice qu'on fait, mais sur celle qu'on souffre; et l'on demande : Peut-on volontairement souffrir une injustice? Ou bien est-ce impossible? Nous faisons bien librement et volontairement des choses justes ou même des choses injustes ; mais nous ne sommes jamais volontairement les victimes de l'injustice. Nous fuyons avec grand soin tout ce qui nous peut nuire, et il n'est pas moins évident que nous ne souffririons pas de notre plein gré le tort qu'on nous fait, si nous pouvions l'empêcher. Personne ne supporte volontiers qu'on lui fasse tort; et souffrir une injustice, c'est essuyer un tort et un dommage. § 28. Oui; tout cela est vrai ; mais il y a des cas où, quoi qu'on pût exiger l'égalité, on concède une partie de ses droits aux autres. Et alors, s'il était juste qu'on eût une part égale, avoir une moindre part est une injustice ; et comme on subit la réduction volontairement, il en résulte, dit-on, que l'on souffre volontairement une injustice. Voilà sans doute ce qu'on peut dire. Mais une preuve que le tort n'est pas réellement consenti, c'est que ceux qui, dans ces cas, se contentent d'une moindre part que la leur, réclament en place de ce qu'ils cèdent, ou de l'honneur, ou de la louange, ou de la gloire, ou de l'affection, ou telle autre compensation de ce genre. Or, celui qui échange quelque

Détails un peu longs, et presqu'inutiles pour une idée qui est parfaitement claire.

§ 27. *Mais sur celle qu'on souffre.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 11, § 4.

§ 28. *Dit-on.* Il y a dans le texte un singulier, qui semblerait indiquer

chose contre l'objet qu'il accorde, celui-là n'éprouve aucun tort; et s'il ne souffre pas d'injustice, il ne la souffre donc pas volontairement. § 29. Ajoutez que ceux qui prennent ainsi moins que leur part, et qui semblent traités injustement, s'ils ne reçoivent pas une portion égale à celle des autres, ne manquent pas de se glorifier de ces concessions et d'en faire parade en disant : « J'au- » rais bien pu avoir une part égale ; mais je ne l'ai pas » prise, et je l'ai abandonnée à un tel, qui est plus âgé, ou » à un tel, qui est mon ami. » Or, personne ne se vante d'une injustice qu'il a soufferte. Mais si l'on ne fait jamais parade des injustices qu'on subit, et si l'on fait parade de celle-ci, il est clair que dans ce prétendu partage inégal, on n'a point été lésé, en gardant la part la plus petite; et si l'on a point du tout souffert d'injustice, il s'ensuit à plus forte raison, je le répète, que l'on n'a point souffert une injustice volontairement.

§ 30. Je conviens qu'un argument contre toute cette théorie, c'est l'exemple qu'on peut tirer de l'intempérance. L'homme intempérant, dira-t-on, qui ne sait pas se maîtriser, se nuit à lui-même en faisant un acte vicieux; et il le fait de sa pleine volonté. Donc, il se nuit à lui-même tout en le sachant fort bien; et ainsi, il souffre volontairement une injustice et un tort qu'il se fait à lui-même de son plein gré. Mais la légère addition que nous ferons à notre définition réfutera ce raisonnement; et

que ceci est une réponse à quelque théorie d'un philosophe dont le nom n'est pas cité.

§ 29. *Ajoutez que ceux....* Cet argument est aussi solide que le précédent, et l'on peut dire que tous deux sont péremptoires.

§ 30. *Se nuit à soi-même.* Se nuire à soi-même, ce n'est pas faire une injustice contre soi; et toute cette

voici notre addition : C'est que personne ne veut réellement souffrir d'injustice. Sans aucun doute, c'est en le voulant que l'intempérant accomplit ses actes d'intempérance, de telle sorte qu'il se fait injustice et tort à lui-même, et qu'ainsi il veut se faire du mal. Mais personne, venons-nous de dire, ne veut souffrir d'injustice; donc non plus l'intempérant lui-même ne peut pas souffrir une injustice volontairement de sa propre part.

§ 31. Mais peut-être ici pourrait-on encore élever une autre question et demander : « Il se peut donc qu'on soit coupable contre soi-même »? Du moins, il semble en regardant à l'exemple de l'intempérant que cela est possible ; et évidemment, si ce qu'ordonne la loi est juste, celui qui ne le fait pas est injuste; et si la loi, prescrivant de faire quelque chose pour quelqu'un, on ne le fait point, on est injuste envers cette personne. Or, la loi ordonne d'être tempérant et sage, de conserver son bien, de soigner son corps ; et elle a telles autres prescriptions de ce genre. Celui donc qui ne fait pas tout cela est injuste envers lui-même, puisqu'aucun de ces délits ne peut jamais s'étendre et passer jusqu'à un autre. § 32. Mais tous ces raisonnements ne sont pas vrais le moins du monde ; et en

discussion ne roule que sur une équivoque.

§ 31. *Une autre question.* Fort pareille à la précédente, et aussi subtile. — *Qu'on soit coupable.* Sans doute on peut être coupable envers soi-même; mais c'est une simple métaphore que de dire, même dans ce cas, qu'on se fait une injustice. — *Or, la loi ordonne d'être tempérant.* La loi ne va pas jusque-là; elle défend les actes extérieurs qui, à la suite de l'intempérance, pourraient troubler le repos de la cité ; mais elle ne peut prescrire et ne prescrit point à l'individu d'être tempérant pour lui-même et pour son propre bien. C'est la raison seule qui le lui commmande. Du reste, cette théorie fausse est réfutée dans ce qui suit.

fait, on ne peut pas être injuste envers soi-même. Il est de toute impossibilité qu'un même individu, dans le même moment, ait tout à la fois plus et moins, et qu'il agisse tout ensemble et de son plein gré et malgré lui. L'injuste, en tant qu'injuste, a plus qu'il ne lui revient; la victime qui souffre une injustice, en tant qu'elle la souffre, a moins qu'elle ne devrait avoir. Si donc on se fait injustice à soi-même, il s'ensuit qu'un même individu, dans le même moment, pourrait avoir plus et moins. Mais c'est là ce qui est évidemment impossible ; et par conséquent, on ne peut se faire injustice à soi-même. § 33. En second lieu, comme celui qui fait une injustice la commet avec volonté et intention, et que celui qui la souffre la souffre contre son gré, si l'on pouvait être injuste envers soi-même, il en résulterait qu'on pourrait tout à la fois faire quelque chose de son plein gré et contre son gré. C'est une autre impossibilité aussi palpable; et il ne se peut pas plus de cette façon que de l'autre qu'on soit injuste envers soi-même.

§ 34. Même résultat, si l'on descend à l'observation des délits particuliers. On se rend toujours coupable d'un délit, soit en refusant un dépôt, soit en commettant un adultère, un vol, ou quelqu'autre injustice particulière. Mais on ne peut se refuser à soi-même un dépôt qu'on se serait confié ; on ne peut commettre un adultère avec sa propre femme ; on ne peut se voler son propre argent ; et par conséquent, si ce sont là tous les délits possibles et

§ 32. *Il est de toute impossibilité.* Argument métaphysique qui suffit à résoudre la question, à laquelle l'auteur semble du reste attacher trop d'importance.

§ 34. *A l'observation des délits*

qu'on ne puisse en commettre un seul contre soi-même, il en résulte qu'il est impossible aussi d'être coupable et de commettre un délit contre soi. § 35. Si l'on soutient encore que ce soit possible, il faut du moins convenir que l'injustice n'a plus rien de social et de politique, et qu'elle est toute domestique ou économique. Et voici comment. L'âme, divisée comme elle l'est en plusieurs parties, en a une qui est meilleure, une autre qui est pire; et s'il y a quelqu'injustice possible dans l'âme, c'est uniquement de ces parties les unes à l'égard des autres. L'injustice domestique ou économique ne peut se distinguer que relativement au pire et au meilleur, pour qu'il soit possible qu'il y ait justice et injustice de l'individu envers soi. Mais ce n'est pas de cette justice-là que nous nous occupons; et c'est uniquement de la justice politique, c'est-à-dire de celle qui s'exerce entre des citoyens égaux.

§ 36. En résumé, dans l'ordre des délits que nous étudions, l'individu ne saurait être coupable envers lui-même. Mais on peut encore demander : Qui est donc le coupable dans l'âme? Dans quelle partie réside le délit ?

*particuliers.* Cette réfutation est plus frappante et plus directe que la première.

§ 35. *L'injustice n'a plus rien de social.* Dans le sens où ce mot a été pris un peu antérieurement. — *Et de politique.* Il n'y a que ce seul mot dans le texte. L'idée de politique renferme nécessairement ici l'idée d'égalité ; et la justice politique est celle qui s'exerce entre deux citoyens égaux. — *Elle est toute domestique.* Au contraire, la justice domestique s'exerce du supérieur à l'inférieur, du père aux enfants, du maître à l'esclave, etc. — *Ou économique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *C'est-à-dire de celle....* J'ai ajouté cette paraphrase qui ressort de tous les développements antérieurs.

§ 36. *Qui est donc le coupable dans l'âme?* Question subtile, qu'on ne résout pas, et que n'éclaircit pas beaucoup l'exemple qui suit. L'au-

Est-ce dans la partie de l'âme qui a une disposition injuste, ou qui juge avec injustice, ou qui répartit les parts injustement, comme il arrive dans les luttes et dans les concours? Si l'on reçoit le prix de la main du président qui en décide, on ne fait pas une injustice, bien que le prix soit donné injustement. Le seul coupable de l'injustice commise, c'est celui qui a mal jugé et mal attribué le prix. Et même encore, le président est coupable en un sens; et en un autre, il ne l'est pas. Il l'est, en tant qu'il n'a pas bien jugé le juste conformément à la vérité et à la nature; mais en tant qu'il a prononcé selon ses propres lumières, il n'est pas injuste ni coupable.

leur semblerait vouloir dire que la partie de l'âme qui est coupable dans le cas supposé, c'est celle qui juge les autres et qui les dirige en les présidant; ce serait la raison qui dès lors serait seule coupable.

## CHAPITRE XXXII.

De la raison. Il faut dire précisément ce qu'elle est, pour rendre utiles et pratiques toutes les théories et les conseils sur la vertu. — Analyse des diverses parties de l'âme. — Analyse des diverses facultés qui nous découvrent la vérité : science, prudence, entendement, sagesse et conjecture. — Caractères différents de ces facultés. — Comparaison de la prudence et de la sagesse. — La prudence et la sagesse sont toutes deux des vertus. — De l'habileté. Elle est une partie de la prudence. — De l'adresse. Objet spécial de l'adresse. — La nature a sa part dans la vertu ; elle nous pousse instinctivement à des actes estimables, et en général au bien. — La raison a sa part aussi dans la vertu. — Socrate a eu tort de confondre la vertu et la raison. Il faut, pour que la vertu soit complète, réunir la nature à la raison. — Relation de la prudence aux autres vertus et aux diverses parties de l'âme. Elle est comme l'intendant de la sagesse.

§ 1. Jusqu'ici, en parlant des vertus, nous avons expliqué ce qu'elles sont, dans quels actes elles consistent, et à quoi elles s'appliquent. De plus, nous avons dit, en nous arrêtant à chacune d'elles en particulier, que les pratiquer c'est se conduire le mieux possible en suivant la droite raison. Mais se borner à cette généralité et dire qu'il faut obéir à la droite raison, c'est absolument comme si quel-

*Ch. XXXII.* Morale à Nicomaque, livre VI tout entier; Morale à Eudème, livre V, id.

§ 1. *Nous avons dit...* Cette théorie est impliquée dans ce qui précède; mais je n'y retrouve pas précisément la formule « de la droite raison », dont il est parlé ici. Elle n'est employée que dans la Morale à Nicomaque, dans une foule de passages,

qu'un disait que la vraie manière de conserver la santé, c'est de n'user jamais que de choses bien saines. Certainement ce conseil serait fort obscur ; et si je parlais ainsi, l'on me dirait : « Indiquez précisément les choses saines que vous recommandez. » § 2. De même aussi pour la raison, on peut demander également : Qu'est-ce que la raison ? et quelle est la droite raison ? Pour répondre à cette question, le premier soin peut-être qu'il faut prendre, c'est de bien spécifier la partie de l'âme dans laquelle se trouve la raison, que l'on cherche.

§ 3. Antérieurement et dans une simple esquisse sur l'âme, on a vu qu'il y a en elle une partie qui est douée de la raison et une autre qui est irrationnelle. A son tour, la partie de l'âme qui est douée de la raison, se divise en deux autres parts qui sont la volonté, et l'entendement, qui est capable de science. Que ces parties de l'âme soient différentes l'une de l'autre, c'est ce qui est évident par la différence même de leurs objets. § 4. De même que ce sont des choses très-différentes entr'elles que la couleur, la saveur, le son et l'odeur, de même aussi la nature n'a pas manqué de leur attribuer des sens spéciaux et divers. Nous percevons le son par l'ouïe ; la saveur, par le goût ; la couleur, par la vue. On doit supposer que la même loi s'applique à tout le reste ; et puisque les sujets sont diffé-

et notamment livre VI, ch. 11, § 4. — *Si je parlais ainsi.* Tournure un peu déclamatoire et qui n'est guère à l'usage d'Aristote.

§ 3. *Antérieurement.* Voir plus haut, ch. 5, § 1. — *Irrationnelle.* Qui sans posséder la raison peut cependant encore y obéir. — *La volonté et l'entendement.* Division très-réelle et sur laquelle se fonde la division même des vertus, en morales et en intellectuelles.

rents, il faut aussi que les parties de l'âme qui nous les font connaître, soient différentes comme eux. § 5. Autre en effet est l'intelligible, autre est le sensible ; et comme c'est l'âme qui nous les fait connaître l'un et l'autre, il faut que la partie de l'âme qui se rapporte aux sensibles, soit tout autre que celle qui se rapporte aux intelligibles. La volonté et la libre réflexion s'appliquent aux choses de sensation et de mouvement, en un mot à tout ce qui peut naître et périr. Notre volonté délibère sur les choses qu'il dépend de nous de faire, ou de ne pas faire, après une décision préalable, et où la volonté et la préférence réfléchie peuvent s'exercer pour agir, ou ne pas agir, selon notre choix. Mais ce sont toujours des choses sensibles, et qui sont en mouvement pour changer d'une façon quelconque Par conséquent la partie de l'âme qui choisit et se détermine se rapporte, en suivant la raison, aux choses sensibles.

§ 7. Ces points une fois fixés, nous devons, puisque la raison s'applique à la vérité, rechercher quelles sont les conditions du vrai dans l'âme. Or, le vrai peut être atteint par la science, la prudence, l'entendement, la sagesse et la conjecture. Il faut donc nous demander, pour faire suite à ce qui précède, à quel objet se rapporte chacune de ces facultés. § 8. D'abord, la science s'applique à ce qui peut

§ 4. *Il faut aussi que les parties de l'âme....* Voir le Traité de l'Ame, livres II et III.

§ 5. *Autre est l'intelligible.* Théorie très-péripatéticienne. Voir le Traité de l'Ame, livre III, ch. 5. — *Aux choses de sensation et de mouvement.* C'est peut-être trop restreindre le rôle de la volonté et du libre arbitre. Voir la morale à Nicomaque, livre VI, ch. 1, § 9.

§ 6. *Le vrai peut être atteint* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, § 1.

§ 8. *D'abord la science.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, § 1, où

être su ; et ce domaine s'étend aussi loin que la démonstration et le raisonnement. Quant à la prudence, elle ne s'applique qu'aux choses faisables et pratiques, qu'il y a possibilité de rechercher ou de fuir, et qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. § 9. Mais dans les choses que l'homme peut produire et où il peut agir, il faut distinguer avec soin, d'une part, ce qui produit; et de l'autre, ce qui agit simplement. Pour ce qui produit, il y a toujours quelqu'autre résultat final outre le fait même de la production. Ainsi, dans l'architecture, qui est destinée à produire la maison, le but spécial qu'elle se propose est la maison, indépendamment de la construction même qui produit cette maison. De même encore pour la menuiserie, et pour tous les arts en général qui tendent à produire quelque chose. § 10. Quant aux choses purement pratiques, il n'y a pas d'autre fin que l'action même. Par exemple, quand on joue de la lyre, on n'a point une autre fin que l'acte même auquel on se livre ; c'est l'acte et le fait seul de jouer qui sont ici la fin qu'on se propose. Ainsi donc, la prudence s'applique à l'action et aux choses de pure action sans résultat ultérieur ; et l'art s'applique à la production et aux choses qu'on produit ; car l'usage de l'art consiste bien plus dans les choses qu'on produit que dans celles où l'on agit simplement. § 11. Ainsi, la

cette théorie est beaucoup plus développée qu'elle ne l'est ici. — *Quant à la prudence.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 4, § 1.

§ 9. *Il faut distinguer avec soin.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2. — *Ce qui agit simplement.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 10. *Purement pratiques.* C'est-à-dire qu'on fait pour les faire, sans un but extérieur et différent. Voir la Morale à Nicomaque, id. ibid.

prudence est, on peut dire, la faculté qui choisit volontairement, et qui agit dans les choses où il dépend de nous d'agir ou de ne pas agir, et qui toutes en général n'ont que l'utile pour objet. § 12. La prudence est une vertu, à ce qu'il me semble ; ce n'est pas une science ; car les gens prudents sont dignes de louange ; et la louange ne s'adresse qu'à la vertu. De plus, il peut y avoir vertu dans toute science ; mais il n'y a pas de vertu à proprement parler dans la prudence, parce que la prudence, à mon avis est elle-même la vertu.

§ 13. Quant à l'intelligence, elle s'applique aux principes des choses intelligibles et des êtres. La science ne se rapporte qu'aux choses qui admettent la démonstration ; mais les principes sont indémontrables ; de telle sorte que la science ne s'applique pas aux principes, et que c'est l'intelligence seule ou l'entendement qui s'y applique.

§ 14. La sagesse est un composé de la science et de l'entendement ; car la sagesse est en rapport tout à la fois et avec les principes, et avec les démonstrations, qui sortent des principes et sont l'objet propre de la science. En tant que la sagesse touche aux principes, elle participe de l'entendement ; et en tant qu'elle touche aux choses qui

§ 11. *La prudence est... la faculté.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 4, § 4.

§ 12. *Est une vertu....* Intellectuelle. — *Ne s'adresse qu'à la vertu.* Il semble qu'elle ne s'adresse pas moins à la science.

§ 13. *Quant à l'intelligence.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 5. — *C'est l'intelligence seule.* Voir les Derniers Analytiques, livre II, ch. 19, p. 220 de ma traduction.

§ 14. *La sagesse est un composé.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 5, § 7, où ces théories sont beaucoup plus développées.

sont de démonstration, comme conséquences des principes, elle participe de la science. Donc évidemment, la sagesse, je le répète, est composée de science et d'entendement; et elle s'applique aux choses où s'appliquent aussi l'entendement et la science. § 15. Enfin, la conjecture est la faculté par laquelle nous cherchons, dans tous les cas où les choses présentent une double face, à démêler si elles sont ou ne sont pas de telle ou telle façon.

§ 16. La prudence et la sagesse, telles qu'on vient de les définir, sont-elles ou ne sont-elles pas une seule et même chose? La sagesse s'adresse aux choses qu'atteint la démonstration et qui sont toujours immuablement ce qu'elles sont. Mais la prudence, loin de concerner les choses de cet ordre, concerne celles qui sont sujettes au changement. Je m'explique : par exemple, la ligne droite, la ligne courbe, la ligne concave, et toutes les choses de ce genre, sont toujours les mêmes. Mais les choses d'intérêt ne sont pas telles qu'elles ne puissent perpétuellement se changer les unes dans les autres; elles changent donc; et l'intérêt d'aujourd'hui n'est plus l'intérêt de demain; ce qui est utile à celui-ci ne l'est pas à celui-là; ce qui est utile de telle façon ne l'est pas de telle autre. Mais c'est la prudence qui s'applique aux choses d'utilité, aux intérêts; ce n'est pas la sagesse. Donc, la prudence et la

§ 15. *La conjecture.* Le sens étymologique du mot grec peut être très-bien rendu par celui de « subsumtion ».—*Où les choses présentent une double face.* J'ai paraphrasé les mots du texte.

§ 16. *La prudence et la sagesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, où cette comparaison est assez développée. — *Les choses d'intérêt.... changent donc.* — Observation empruntée à la doctrine Platonicienne, et qu'on a mille fois répétée depuis Platon et Aristote.

sagesse sont fort différentes. § 17. Mais la sagesse est-elle ou n'est-elle pas une vertu ? On peut voir bien clairement qu'elle est une vertu rien qu'en se rendant compte de la nature de la prudence. La prudence est, comme nous l'avons dit, une vertu de l'une des deux parties de l'âme qui possèdent la raison ; mais il est évident qu'elle est au-dessous de la sagesse ; car elle s'applique à des objets inférieurs. La sagesse ne s'applique qu'à l'éternel et au divin, comme nous venons de le voir, tandis que la prudence ne s'occupe qu'à des intérêts tout humains. Si donc le terme le moins élevé est encore une vertu, à plus forte raison le terme le plus haut en sera-t-il une ; et ceci prouve certainement que la sagesse est une vertu.

§ 18. D'autre part, qu'est-ce que l'habileté ? et à quoi s'applique-t-elle ? L'habileté s'exerce aussi dans les choses où s'applique la prudence, c'est-à-dire dans les choses que l'homme peut et doit faire. On donne le nom d'habile à celui qui est capable de délibérer sensément, de bien juger et de bien voir, mais dont le jugement s'applique à de petites choses et n'aime que les petites choses. Ainsi, l'habileté et l'homme habile ne sont qu'une partie de la prudence et de l'homme prudent, et ne sauraient être sans eux ; car il serait impossible de séparer l'idée de l'homme habile de l'idée de l'homme prudent. § 19. La même observation pourrait s'appliquer encore à l'adresse. L'adresse n'est pas de la prudence; l'homme adroit n'est pas

§ 17. *Comme nous l'avons dit.* Dans ce chapitre un peu plus haut, § 8.

§ 18. *Qu'est-ce que l'habileté?* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 19, § 9.

§ 19. *L'adresse.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, § 9.

l'homme prudent; néanmoins l'homme prudent est adroit. Et voilà pourquoi l'adresse coopère dans une certaine mesure aux actes de la prudence. § 20. Mais on dit aussi d'un homme méchant qu'il est adroit; et c'est ainsi, par exemple, que Mentor paraissait adroit sans d'ailleurs être prudent. Le propre de la prudence et de l'homme prudent c'est de ne désirer jamais que les choses les plus nobles, de toujours les préférer, et de toujours les faire. Au contraire, le but unique de l'adresse et de l'homme adroit c'est de découvrir les moyens d'accomplir les choses qui sont à faire et de savoir se les procurer. Tels sont donc les objets dont paraît s'occuper l'homme adroit, et auxquels il donne tous ses soins.

§ 21. Du reste, on pourrait ici nous demander, non sans quelqu'étonnement, pourquoi voulant traiter de la morale et de la politique dans cet ouvrage, nous en sommes venus à parler aussi de la sagesse. Notre premier motif, c'est que, si la sagesse est une vertu, comme nous le disions, l'étude qu'on en fait ne doit pas sembler étrangère à notre sujet. En second lieu, il appartient au philosophe d'étudier sans exception tous les objets qui sont compris dans un même cercle. § 22. Et puisque nous parlons des choses de l'âme, il faut nécessairement parler de toutes; or, la sagesse est dans l'âme; et en parler ce n'est pas sortir de l'étude de l'âme.

§ 20. *Mentor.* Je ne sais si cela s'applique bien au Mentor de l'Odyssée, ou s'il s'agit de quelqu'autre personnage du même nom.

§ 21. *Non sans quelqu'étonnement.* Il semble que l'étonnement ne serait pas ici du tout justifié. Il est tout simple de parler de la sagesse dans un traité de morale.

§ 22. *Ce n'est pas sortir de l'étude*

§ 23. Le rapport que nous avons signalé entre l'adresse et la prudence se répète, à ce qu'il semble, pour toutes les autres vertus. Je veux dire qu'il y a dans chacun de nous des vertus innées qu'y met la nature, et qui y sont comme des forces instinctives qui, sans l'intervention de la raison, poussent chaque homme à des actes de courage, de justice, et autres actes relatifs au reste des vertus particulières. § 24. Je me hâte d'ajouter que ces vertus se forment aussi sous l'influence de l'habitude et de la volonté. Mais les seules vertus acquises, et que la raison accompagne, sont complétement des vertus, et sont aussi les seules dignes d'estime. Ainsi donc, la vertu purement naturelle agit sans la raison ; et précisément parce qu'elle est isolée de la raison, elle est faible et n'est pas du tout digne de louange ; mais s'adjoignant à la raison et au libre arbitre, elle forme la vertu accomplie et parfaite. Aussi, l'instinct naturel qui nous pousse à la vertu, aide-t-il la raison et ne peut-il exister sans elle. § 25. D'un autre côté, la raison et le libre arbitre n'arrivent pas non plus tout seuls à former complétement la vertu, sans le penchant instinctif que donne la nature. Et c'est là ce qui

*de l'âme.* C'est vrai ; mais l'étude de l'ame n'est pas l'objet qu'on doit approfondir dans cet ouvrage.

§ 23. *Des vertus innées....* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 11, § 1.

§ 24. *Les seules dignes d'estime.* En ce que ce sont les seules qui dépendent réellement de nous. Les autres nous sont données par la nature ; et nous les pratiquons instinctivement, et sans les bien comprendre. Il faut remarquer du reste que cette doctrine tient le plus grand compte de la dignité humaine, et qu'elle ne croit pas que l'homme soit fait pour le mal.

§ 25. *N'arrivent pas non plus tout seuls.* La part de la nature et celle de la volonté humaine sont faites ici avec une juste mesure. Il est clair que toutes deux contribuent à

montre que Socrate n'était pas dans le vrai en prétendant que la vertu n'est que la raison ; car il soutenait qu'il ne servait de rien de faire des actes de courage et de justice, si on ne le sait pas, et si l'on ne se détermine point par la raison dans le choix qu'on fait. Socrate avait donc tort de dire que la vertu est le fruit de la raison toute seule. Les philosophes de nos jours comprennent mieux les choses, quand ils disent que la vertu c'est de faire de bonnes actions suivant la droite raison ; et cependant, leur théorie même n'est pas encore tout à fait juste. § 26. En effet, si quelqu'un accomplissait des actes de parfaite justice sans la moindre intention, sans la moindre connaissance des belles choses qu'il fait et se laissant emporter par une espèce d'élan irrationnel, ses actes pourraient encore fort bien être excellents et tout à fait conformes à la droite raison ; je veux dire qu'il aurait agi précisément selon ce qu'ordonne la droite raison ; mais pourtant une action de ce genre n'aurait rien qui méritât la louange et l'estime. Aussi, la définition que nous proposons, nous semble-t-elle

la vertu, dans une proportion à peu près égale. — *Socrate n'était pas dans le vrai.* Voir plus haut, ch. 1, ce qui a été dit de Socrate, § 7. — *Les philosophes de nos jours.* Il est regrettable que ces philosophes ne soient pas expressément nommés. Cette indication aurait jeté du jour sur la composition du présent traité. Voir une expression analogue, Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 11, § 4. — *Suivant la droite raison.* Cette formule qu'on peut attribuer aussi à Platon, et qu'on retrouve souvent dans Aristote lui-même, ne caractérise point en particulier aucune école, bien que plus tard elle ait été surtout adoptée par les Stoïciens.

§ 26. *Mais pourtant....* Ceci semblerait se rapprocher de la doctrine de Socrate, qui donne à la science tant d'importance dans la vertu. — *La définition que nous proposons.* Cette définition n'est nulle part aussi nette qu'ici dans la Morale à Nicomaque.

préférable ; et selon nous, la vertu est l'instinct naturel vers le bien guidé par la raison ; parce qu'alors c'est tout ensemble et la vertu et une chose digne d'estime et de louange.

§ 27. Quant à la question de savoir si la prudence est ou n'est pas réellement une vertu, voici un argument qui peut faire voir très-clairement que c'en est une. Si la justice, le courage et les autres vertus sont estimables, parce qu'elles font de belles actions, il est évident aussi que la prudence est également digne d'estime et qu'elle doit être placée aussi à ce rang élevé de vertu ; car la prudence s'applique aux actions que le courage nous inspire instinctivement. En général, le courage n'accomplit son œuvre tout entière que selon ce qu'elle ordonne ; et par conséquent, si le courage est louable lui-même ,parce qu'il fait ce que la prudence lui commande, la prudence à plus juste titre doit-elle être absolument louable et être absolument une vertu. § 28. Maintenant, la prudence est-elle ou n'est-elle pas une vertu agissante et pratique ? C'est ce qu'on pourra très-clairement savoir en observant les diverses sciences. Prenons, par exemple, l'architecture. Dans cet art, il y a d'un côté celui que nous appelons l'architecte qui dirige tout le travail, et celui qui obéit à

§ 27. *Quant à la question de savoir....* Une question analogue a été indiquée et discutée déjà plus haut, § 12. Dans la discussion actuelle, le courage est mis à la place de la prudence ; mais le raisonnement est le même. On a démontré antérieurement que la sagesse est une vertu, parce que la prudence qui lui est inférieure en est une ; on démontre maintenant que la prudence est une vertu, parce que le courage, qui ne peut se passer d'elle, en est une aussi. Du reste, ces détails paraissent n'être pas ici à leur place; et il y a sans doute quelque désordre dans le texte.

§ 28. *Agissante et pratique.* Il n'y

l'architecte en le servant, et qu'on appelle le maçon. C'est ce dernier qui fait la maison. Mais l'architecte, en tant que le maçon ne construit la maison que sur son plan, fait bien aussi la maison. De même encore pour toutes les autres sciences qui produisent quelque chose, et dans lesquelles on peut distinguer et le chef qui conduit et l'ouvrier qui exécute. Ainsi, le chef produit lui aussi une certaine chose, et il produit cette même œuvre que fait l'ouvrier qui obéit à ses ordres. § 29. S'il en est absolument de même pour les vertus, ce qui paraît fort probable et fort rationnel, il s'en suit que la prudence est aussi une vertu qui agit, une vertu pratique ; car toutes les vertus sont actives et pratiques ; et la prudence au milieu d'elles joue en quelque sorte le rôle du chef et de l'architecte. Ce qu'elle prescrit, les vertus, et les cœurs que les vertus inspirent, l'exécutent fidèlement : et puisque les vertus sont agissantes et pratiques, la prudence l'est tout comme elles.

§ 30. Enfin, une autre question serait de savoir si la prudence commande, ou si elle ne commande pas, comme on l'a soutenu non sans motif, à toutes les autres parties de l'âme ? Il ne me semble point qu'elle doive commander aux parties qui lui sont supérieures ; et, par exemple,

a qu'un seul mot grec. Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch 4, § 4; et ch. 10, § 7.

§ 29. *S'il en est absolument de même.* Pour le démontrer, il aurait fallu citer une vertu qui fût à la prudence ce que le maçon est à l'architecte; car il n'est pas très-exact de dire que toutes les vertus sont soumises à la prudence. La justice, par exemple, lui est supérieure.

§ 30. *Comme on l'a soutenu.* Il est probable que ceci s'adresse à Platon. Voir la République, livre IV, pages 210 et suiv., traduction de M. Cousin. — *Elle ne commande pas à la sagesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10, § 3.

elle ne commande pas à la sagesse. § 31. Mais, dit-on, elle surveille et gouverne souverainement toutes les autres parties de l'âme, en leur prescrivant ce qu'elles doivent faire. Mais si elle est leur maîtresse, peut-être est-elle dans l'âme comme l'intendant dans la famille ; il est maître de tout, il dispose de tout ; mais au fond ce n'est pas lui qui commande à tout ; il ne fait que préparer du loisir à son maître, qui, s'il était détourné par tous ces soins nécessaires, se verrait fermer entièrement l'accès de toutes les belles et nobles choses qui lui conviennent. § 32. De même, la prudence pareille à ce serviteur utile, est comme l'intendant de la sagesse. Elle lui prépare aussi le loisir qu'il lui faut pour accomplir son œuvre supérieure, en contenant les passions et en les modérant.

§ 31. *Comme l'intendant dans la famille.* Comparaison singulière et qui nous semble de mauvais goût, bien qu'au fond l'idée ne manque pas de justesse, une fois qu'on admet les théories antérieures.

FIN DU LIVRE PREMIER.

# LIVRE II.

## CHAPITRE PREMIER.

De l'honnêteté. Elle consiste surtout à ne point user de ses droits légaux dans toute leur étendue. — L'honnêteté doit suppléer dans les cas particuliers à l'impuissance du législateur, qui ne dispose jamais que d'une façon générale.

§ 1. Après ce qui précède, il faudrait peut-être porter notre étude sur l'honnêteté, et dire ce qu'elle est, dans quels cas elle se manifeste, et à quoi elle s'applique. L'honnêteté est la qualité de l'homme qui exige moins que ne lui assureraient ses droits fondés sur la loi. Il y a une foule de choses où le législateur est dans l'impuissance de déterminer avec précision les cas particuliers, et pour lesquelles il ne dispose que d'une manière générale. Or, céder de son droit dans les choses de ce genre, et ne demander que ce que le législateur aurait voulu, mais n'a pu dans tous les cas particuliers préciser, malgré son

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 10, où cette théorie fait partie de la théorie générale de la justice; Morale à Eudème, livre IV, ch. 10.

§ 1. *Après ce qui précède.* Évidemment l'étude de l'honnêteté n'a aucun rapport avec les études immédiatement précédentes. Du reste, ce qui est dit ici de l'honnêteté est très-exact.

désir, c'est faire acte d'honnêteté. Mais l'honnête homme ne réduit pas indistinctement tous ses droits; il ne rabat rien sur ses droits qui sont conférés par la nature, et qui sont véritablement des droits; il ne réduit que ses droits légaux, que le législateur dans son impuissance a dû laisser indécis.

## CHAPITRE II.

De l'équité qui juge sainement des droits que la loi n'a pu régler. Rapport de l'équité à l'honnêteté.

§ 1. L'équité, qu'assure la rectitude du jugement, s'applique aux mêmes cas que l'honnêteté; c'est-à-dire aux droits passés sous silence par le législateur, qui n'a pu les déterminer tous avec précision. L'homme équitable juge des lacunes laissées par la législation; et, tout en reconnaissant ces lacunes, il n'en constate pas moins que le droit qu'il réclame est bien fondé. C'est donc le discernement qui fait surtout l'homme équitable. Ainsi, l'équité, qui distingue exactement les choses, ne saurait exister sans

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre V, ch. 10.

§ 1. *L'équité qu'assure la rectitude du jugement.* Paraphrase du mot unique qui est dans le texte. La distinction de l'équité et de l'honnêteté, au point de vue où l'on se place ici, est peut-être un peu subtile; et l'auteur semble le reconnaître lui-même, en remarquant que la première ne peut exister sans la seconde. Il n'importe en rien que l'honnête homme ait à prononcer un jugement; le point essentiel, c'est qu'il discerne le bien que la loi n'a pu prévoir, et surtout qu'il le pratique.

l'honnêteté ; car c'est à l'homme équitable et de sens droit de juger les cas ; mais c'est ensuite à l'honnête homme d'agir suivant le jugement ainsi porté.

## CHAPITRE III.

Du bon sens. Il est inséparable de la prudence. — Quand on réussit, sans que la raison ait présidé au succès, ce n'est plus du bon sens ; ce n'est que du bonheur.

§ 1. Le bon sens s'applique aux mêmes choses que la prudence, c'est-à-dire aux choses d'action que nous pouvons à notre choix ou rechercher ou fuir. Le bon sens est inséparable de la prudence. C'est la prudence qui fait faire les choses dont nous venons de parler. Mais le bon sens est cette qualité, cette disposition ou telle autre faculté, qui nous découvre le parti le meilleur et le plus avantageux, dans les actes que nous devons accomplir. § 2. Aussi, les choses qui se font spontanément, quelque bien faites qu'elles soient, ne semblent pas pouvoir être rapportées au bon sens. Toutes les fois qu'il n'y a pas eu intervention de la raison pour discerner le parti le meilleur à prendre, on ne peut pas appeler homme de bon

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 8.

§ 1. *C'est la prudence qui fait faire.* La prudence serait surtout une vertu pratique ; le bon sens serait davantage théorique. Il se contenterait de voir ce que la prudence exécute.

§ 2. *Intervention de la raison.* Il semble dès lors que le bon sens se confond avec la raison.

sens celui qui réussit de cette façon. Quel que soit le succès, il n'est qu'heureux ; car les succès obtenus sans la raison qui juge sainement les choses, ne sont rien que du bonheur.

## CHAPITRE IV.

Digression sur les devoirs de politesse et leur rapport à la justice.

§ 1. Est-ce un devoir qui fasse encore partie de la justice, que de traiter tout le monde sur un pied égal dans les rapports de politesse ? Ou n'est-ce pas là un devoir ? J'entends qu'on accepte les relations avec la première personne qu'on rencontre, quelle qu'elle soit, et qu'on se met sur le champ à son niveau. Cette faculté semble n'appartenir qu'au flatteur et au complaisant. Mais rendre à chacun, dans ces relations, tout ce qui lui revient selon son mérite, paraît être absolument une obligation pour l'homme juste et comme il faut.

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 8, et livre VIII, ch. 12.

§ 1. *Est-ce un devoir?* Ce chapitre est évidemment un fragment d'une discussion plus complète; il est ici hors de place. Il se rapporte peut-être, ainsi que ceux qui le précèdent et celui qui le suit, à la théorie de la justice, traitée dans le chapitre 31e du 1er livre. Voir plus haut.

## CHAPITRE V.

Questions diverses. L'homme injuste sait-il réellement discerner le bien et le mal? Il ne connaît le bien que d'une manière générale ; il ne connaît pas son bien particulier. — L'injustice est-elle possible contre le méchant? et n'est-ce pas lui rendre service que de le dépouiller du bien qu'il emploie mal? — Exemples des législateurs qui n'accordent pas à tous les citoyens, sans distinction, les droits politiques. — Doit-on préférer le courage à l'injustice? Ou au contraire? — Théorie générale de l'instinct du bien et de la vertu réfléchie. — L'excès de vertu peut-il être nuisible à l'homme?

§ 1. On peut élever des objections contre quelques-unes des théories précédentes, et l'on peut dire : Si commettre une injustice, c'est nuire à quelqu'un de plein gré en sachant qu'on lui nuit, en sachant qui il est, comment et pourquoi on lui nuit ; et si de plus, le tort fait à autrui et l'injustice commise ne peuvent porter que sur des biens et se rapportent à des biens exclusivement, il s'en suit que l'homme qui fait une injustice, l'homme injuste sait parfaitement ce que c'est que le bien, et ce que c'est que le mal. Or, connaître précisément ces nuances délicates, c'est le propre de l'homme prudent ; c'est le propre de la prudence. Mais c'est une absurdité palpable de croire que

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre V, passim, et spécialement ch. 8.

§ 1. *L'homme injuste sait parfaitement.* Discussion subtile et peu nécessaire. Comme l'auteur lui-même traite la question d'absurde, il eût

ce bien admirable qu'on appelle la prudence, ce premier des biens, soit le partage de l'homme injuste. § 2. Ne doit-on pas dire bien plutôt que jamais la prudence ne peut être la compagne de l'homme injuste ? L'homme injuste ne recherche pas, et il est incapable de juger, ce qui est absolument bien, et même ce qui est spécialement bien pour lui ; il s'y trompe toujours, tandis que la fonction éminente de la prudence, c'est de pouvoir porter un sûr discernement dans les choses de ce genre. § 3. C'est absolument comme dans la médecine. Il n'est personne qui ne sache ce qui est sain absolument parlant, et ce qui fait la santé : par exemple, chacun sait l'utilité de l'ellébore, des purgatifs, des amputations, des cautérisations ; personne n'ignore que ce sont là des remèdes fort salutaires et qu'ils rendent la santé. Mais tout en sachant fort bien tout cela, nous ne possédons pas la science médicale; car nous ne savons pas quel est le bon remède dans chaque cas particulier, comme le médecin qui sait à quel malade ce remède est bon, dans quelles dispositions du malade il doit l'administrer, et à quel moment, toutes connaissances qui constituent la vraie science de la médecine. Ainsi donc, tout en sachant d'une manière absolue et générale ce qui est bon pour la santé, nous n'avons pas cependant la science médicale ; et nous ne la portons pas du tout avec nous.

§ 4. De même aussi, l'homme injuste sait d'une façon générale que la domination, le pouvoir, la richesse sont

mieux valu la passer sous silence. C'est du reste encore un débris de la théorie de la justice.

§ 2. *La prudence ne peut être...* Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 10.

des biens ; mais il ne sait pas du tout si ce sont des biens réels pour lui, ni dans quel moment ces biens lui conviennent, ni dans quelles dispositions morales il doit être pour que ces biens lui soient profitables. Ce discernement n'appartient qu'à la prudence ; et la prudence n'accompagne pas l'homme injuste. Les biens qu'il convoite et qu'il acquiert par son crime sont des biens absolus, si l'on veut ; mais ce ne sont pas des biens pour lui. La richesse et la puissance sont absolument parlant des biens ; mais ce ne sont pas des biens pour cet homme en particulier, puisque la richesse et le pouvoir dont il sera comblé, ne lui serviront qu'à faire beaucoup de mal à lui et à ses amis, et qu'il ne saura jamais employer comme il le faut la puissance qui tombera dans ses mains.

§ 5. Une autre question qu'on peut encore se poser, et qui est assez embarrassante, c'est de savoir si l'injustice est ou n'est pas possible contre le méchant. Voici comment. Si l'injustice est un tort qu'on fait à autrui, et si ce tort consiste dans la privation des biens qu'on enlève, il ne paraît pas qu'on puisse faire tort au méchant, puisque les biens qui lui semblent être des biens pour lui, n'en sont véritablement pas. Le pouvoir et la richesse ne peuvent que nuire au méchant, qui ne saura jamais en faire un convenable usage. Si donc cette possession est un

§ 5. *Et qui est assez embarrassante.* Il semble au contraire qu'elle ne l'est pas. Ce n'est pas la personne à qui s'applique une action, qui détermine le caractère de cette action ; c'est uniquement le genre même de cette action. Votre créancier a beau être un méchant, il a beau devoir faire un mauvais usage de l'argent que vous lui rendrez, vous ne devez pas moins le lui rendre, aux termes de vos conventions ; et si vous ne

dommage pour lui, on ne fait pas une injustice en les lui ôtant. § 6. Ce raisonnement paraîtra sans doute à la plupart des esprits un pur paradoxe; car tout le monde se croit fort capable d'user du pouvoir, de la domination, de la richesse; mais c'est une supposition bien gratuite et bien fausse. § 7. Le législateur lui-même est tout à fait de cet avis; il se garde bien de confier le pouvoir à tous les citoyens sans distinction. Loin de là; il détermine avec soin l'âge et la fortune que chacun doit avoir pour prendre part au gouvernement. C'est évidemment que le législateur ne pense pas que tout le monde indistinctement puisse commander; et si quelqu'un se révolte de ce qu'il est sans autorité, et qu'on ne lui permet pas de gouverner: « Vous n'avez rien dans l'âme, lui peut-on dire, de ce qu'il faut pour commander et pour gouverner les autres. » § 8. En ce qui regarde le corps, nous pouvons observer que, pour se bien porter, il ne suffit pas de prendre uniquement des choses absolument bonnes; mais si l'on veut guérir une santé mauvaise, il faut suivre un régime, et ré-

payez pas à l'échéance, vous manquez à votre devoir. — *On ne fait pas une injustice.* C'est une injustice évidente de la part de l'agent, bien qu'il puisse encore rendre service au méchant par cette injustice même.

§ 6. *Un pur paradoxe.* Il semble bien en effet que ce n'est pas autre chose.

§ 7. *De confier le pouvoir.* C'est une tout autre question; ce n'est plus celle qu'on vient de poser. Le législateur fait bien de poser des conditions à la capacité politique; mais il n'en exige pas moins par ses tribunaux, qu'on rende fidèlement le dépôt qu'on a reçu, quand bien même celui qui le réclame à juste titre serait d'ailleurs un fripon.

§ 8. *En ce qui regarde le corps.* Cette comparaison n'est pas applicable. Le méchant sans doute ferait bien de guérir son âme, comme il guérit son corps; mais on n'en doit pas moins lui tenir la parole qu'on lui a donnée; et si on ne la tient pas,

duire d'abord à une très-petite quantité et l'eau qu'on boit et les aliments qu'on prend. Or, comment à une âme mauvaise ne devrait-on pas, pour l'empêcher de faire le mal, lui tout refuser, autorité, richesse, pouvoir, et toutes les ressources de ce genre, avec d'autant plus de sollicitude que l'âme est cent fois plus mobile et plus changeante que le corps ? Car, de même que celui dont le corps est malade doit se soumettre, pour guérir, au régime que j'indiquais tout à l'heure, de même celui dont l'âme est malade deviendra peut-être capable de se bien conduire, s'il ne possède plus rien de tout ce qui le pervertit.

§ 9. Un problème qu'on peut encore se poser, c'est le suivant. Dans les cas où l'on ne peut faire tout à la fois des actions justes et courageuses, lesquelles doit-on préférer ? Pour les vertus naturelles, nous avons dit qu'il suffisait de l'instinct qui pousse l'homme vers le bien, sans même l'intervention de la raison. Mais là où le choix volontaire et libre est possible, il est toujours dans la raison, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison. Par conséquent, on pourra choisir et se décider librement en même temps qu'on sera poussé par l'instinct ; et ce sera dès lors la vertu parfaite, qui, comme nous l'avons dit, est toujours accompagnée de la réflexion et de la prudence. § 10. Si la vertu parfaite n'est pas possible sans

on est coupable envers lui comme on le serait envers un honnête homme.

§ 9. *Lesquelles doit-on préférer.* C'est à la conscience, aidée de la raison, de décider selon les cas; et il est bien difficile de décider à l'avance et d'une manière générale. On peut remarquer d'ailleurs que la question est posée dans le texte, mais qu'elle n'est pas résolue. La suite n'y répond en rien. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 24. — *Comme nous l'avons dit.* Id., ibid.

l'instinct naturel du bien, il ne se peut pas davantage qu'une vertu soit contraire à une vertu. Naturellement la vertu se soumet à la raison ; et elle agit comme celle-ci le lui ordonne, de telle sorte que la vertu penche d'elle-même du côté où la raison la conduit ; car c'est la raison qui choisit toujours le meilleur parti. Les autres vertus ne sont pas possibles sans la prudence, pas plus que la prudence n'est complète sans les autres vertus. § 11. Mais toutes les vertus se prêtent dans leur action un mutuel secours ; et elles sont toutes les compagnes et les suivantes de la prudence.

§ 12. Une question qui n'est pas moins délicate que les précédentes, c'est de savoir s'il en est des vertus comme des autres biens extérieurs et corporels. Quand ces biens sont par trop abondants, ils corrompent les hommes par leur excès ; et c'est ainsi que la richesse excessive rend les gens dédaigneux et durs ; et les autres biens de cet ordre, pouvoir, honneurs, beauté, force, ne corrompent pas moins que la richesse. § 13. En serait-il donc ainsi de la vertu ? Et si la justice ou la bravoure se trouvaient à l'excès dans le cœur d'un homme, cet homme en serait-il plus mauvais ? Non sans doute, il ne le serait point. Mais, ajoute-t-on, c'est de la vertu que vient la gloire ; et la gloire poussée à l'excès rend les hommes plus mauvais et

§ 10. *Qu'une vertu soit contraire à une vertu.* C'est une réponse indirecte à la question posée ; et l'auteur veut dire sans doute qu'on n'a point à choisir entre les actions justes et les actions courageuses, puisqu'elles ne peuvent jamais être opposées les unes aux autres. — *Sans la prudence.* Voir la fin du chapitre 32, livre I, § 29.

§ 12. *Qui n'est pas moins délicate.* Et qui est beaucoup plus sérieuse.

§ 13. *Non sans doute, il ne le serait point.* Il semble que cette ré-

les corrompt. Donc évidemment aussi, la vertu, venant à s'accroître et à grandir, pervertira les hommes; et puisque l'on accorde que la vertu est la cause de la gloire, il faut convenir par suite que la vertu en s'accroissant corrompra les hommes tout autant qu'elle. § 14. Mais ceci n'est-il pas évidemment contraire à la vérité ? Si la vertu produit tant d'autres effets admirables, comme elle en produit réellement, le plus certain sans contredit, c'est qu'à tous ceux qui possèdent ces biens extérieurs et les biens analogues qui peuvent leur survenir, elle en assure un judicieux usage. L'homme de bien qui ne saurait pas employer comme il faut les honneurs ou le pouvoir considérables qui viendraient à lui échoir, cesserait par cela même d'être homme de bien. Ainsi donc, ni les honneurs ni le pouvoir ne pourront corrompre l'homme vertueux, non plus que la vertu elle-même. § 15. En résumé, puisque nous avons démontré, au début de cette étude, que les vertus sont des milieux, il s'ensuit que plus la vertu est grande, plus elle est un milieu; et que la vertu en s'accroissant, loin de rendre les hommes plus mauvais, devra tout au contraire les rendre meilleurs; car le milieu dont nous parlons est le milieu entre l'excès et le défaut dans les passions qui agitent le cœur de l'homme.

Mais arrêtons-nous ici sur ce sujet.

ponse pouvait être développée davantage. — *La gloire poussée à l'excès.* Et il faut ajouter : « dont on fait un mauvais usage. »

§ 14. *Évidemment contraire à la vérité.* Au fond ce n'est qu'un pur sophisme; mais il est toujours bon de mettre l'homme en garde contre lui-même, et de le prémunir contre les faiblesses que la vertu la plus sincère n'évite pas toujours. — *Cesserait par cela même.* C'est vrai; mais la vertu, toute parfaite qu'elle est, peut toujours faillir.

§ 15. *Au début de cette étude.* Voir plus haut, livre I, ch. 5, § 3.

## CHAPITRE VI.

Indication de théories nouvelles sur la tempérance et l'intempérance, et sur la brutalité.

§ 1. Après tout ce qui précède, il faut nécessairement commencer une nouvelle étude et traiter de la tempérance et de l'intempérance; mais comme cette vertu et ce vice ont quelque chose d'assez étrange, il ne faudra pas s'étonner, si les théories, à l'aide desquelles on les explique, semblent étranges également. § 2. La vertu de la tempérance ne ressemble à aucune autre. Pour toutes les autres vertus, la raison et les passions poussent dans le même sens et ne se contredisent point. Pour la tempérance, au contraire, la raison et les passions sont directement opposées entr'elles. § 3. Dans l'âme, les trois qualités qui peuvent nous faire appeler méchants, ce sont le vice, l'intempérance et la brutalité. Plus haut, nous avons ex-

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre VII, tout entier; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *Après tout ce qui précède.* La transition peut paraître bien insuffisante, pour amener un sujet qui ne se rattache point aux précédents. — *Ont quelque chose d'assez étrange.* Ceci est expliqué un peu plus bas.

§ 2. *La raison et les passions poussent dans le même sens.* Il semble au contraire que dans la plupart des cas, la raison doit combattre les passions, loin d'être secondée par elles. La tempérance ne ferait donc pas exception.

§ 3. *Le vice, l'intempérance....* L'intempérance est un vice, ainsi que la brutalité; et la distinction faite ici, bien qu'elle se retrouve aussi dans la Morale à Nicomaque, paraît un peu confuse. — *Plus haut.* Dans tout le cours du premier livre, chapitres 6 et suivants.

pliqué ce que sont le vice et la vertu, en quoi ils consistent ; maintenant il nous reste à parler de l'intempérance et de la brutalité.

## CHAPITRE VII.

De la brutalité. Elle est en dehors de l'humanité, comme son nom l'indique. — La vertu qui lui est opposée n'a pas de nom, parce qu'elle n'appartient pas à l'homme, et qu'elle est digne des héros ou des Dieux.

§ 1. La brutalité est en quelque sorte le vice poussé au dernier excès ; et quand nous voyons un homme absolument dépravé, nous disons que ce n'est plus un homme mais une brute, la brutalité nous représentant un des degrés du vice.

§ 2. La vertu opposée à cette odieuse qualité n'a pas de nom spécial ; mais quelle qu'elle soit, on peut dire qu'elle dépasse l'homme et qu'elle est la vertu des héros et des Dieux. Cette vertu est restée sans nom, parce que la vertu ne peut pas s'appliquer à Dieu ; Dieu est au-dessus de la vertu et ne se règle pas sur elle ; car autrement la vertu serait supérieure à Dieu. § 3. Voilà comment la

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *La brutalité.* Ce mot, dans l'usage ordinaire de notre langue, n'a pas tout à fait le sens qu'on lui donne ici ; il faut surtout l'entendre dans le sens étymologique.

§ 2. *Qu'elle dépasse l'homme.* C'est beaucoup dire ; la même exagération se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1, § 1.

vertu opposée à la brutalité ne peut pas avoir de nom particulier, et comment cette vertu est divine et dépasse les forces de l'homme ; et de même que la brutalité est un vice qui, en un sens, dépasse l'homme, de même aussi la vertu qui est opposée à cette dégradation, ne le dépasse pas moins.

## CHAPITRE VIII.

De la tempérance. Théories antérieures. — Erreur de Socrate. — Questions diverses. — L'intempérant sait-il ce qu'il fait? — Le sage qui n'a pas de mauvais désirs, est-il réellement tempérant? A quel ordre de choses se rapportent spécialement la tempérance et l'intempérance? — Solution de ces questions. — Héraclite. — L'intempérant a la science générale du mal qu'il fait ; mais il n'en a pas la science particulière. — Confirmation tirée du Syllogisme et des Analytiques. L'intempérance se rapporte surtout, dans les plaisirs du corps, à ceux du toucher et du goût. —Autres intempérances, de la colère, des richesses, des honneurs. — Comparaison de la patience et de l'intempérance. — Du débauché et de l'intempérant. — De l'intempérance et de la brutalité. — De l'intempérance spontanée et de l'intempérance réfléchie. — Du tempérant et du sage.

§ 1. Pour bien expliquer la tempérance et l'intempérance, nous devons d'abord exposer les discussions dont

*Ch. VIII.* Morale à Nicomaque, livre VII, tout entier ; Morale à Eudème, livre VI, id.

§ 1. *D'abord exposer les discussions.* C'est bien la méthode habituelle d'Aristote ; et c'est également

elles ont été l'objet, et les théories qu'elles ont suscitées, et dont quelques-unes sont contraires aux faits. En étudiant les questions qu'on a soulevées et en les contrôlant nous-mêmes, nous arriverons autant que possible à découvrir la vérité dans ces matières; et cette méthode est celle qui peut le plus aisément nous y conduire.

§ 2. Le vieux Socrate allait jusqu'à supprimer entièrement et à nier l'intempérance, en soutenant que personne ne fait le mal en connaissance de cause. Mais l'intempérant, qui ne sait pas se maîtriser, semble bien faire le mal tout en sachant que c'est du mal, emporté comme il l'est par la passion qui le domine. Par suite de ce système, Socrate était amené à croire qu'il n'y a pas d'intempérance. Mais c'était une erreur. § 3. Il est absurde de s'en rapporter à un tel raisonnement et de nier un fait qui est de toute certitude. Oui; il y a des hommes intempérants; et ils savent fort bien, tout en agissant comme ils font, qu'ils font mal.

§ 4. Puis donc que l'intempérance est réelle, je demande si l'intempérant a une science d'une certaine espèce, qui

celle qu'il indique et qu'il suit pour la même discussion, dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1, § 4.

§ 2. *Le vieux Socrate.* Ce n'est pas sans doute par opposition au jeune Socrate qui figure dans les dialogues de Platon; mais d'un autre côté, il est assez étonnant qu'à la distance où Aristote est placé de Socrate, il lui donne cette épithète. Voir la dissertation de Schleiermacher, p. 331. — *Et à nier l'intempérance.* Voir la même objection dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 2, § 2. — *Qui ne sait pas se maîtriser.* Paraphrase du mot unique qui est dans le texte. — *Mais c'était une erreur.* Aristote a raison contre Socrate et son disciple.

§ 3. *Un fait qui est de toute certitude.* Et que l'observation de chaque jour peut constamment confirmer.

§ 4. *Une science d'une certaine espèce.* Dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, la discussion de cette théorie est développée tout au long.

lui fait voir et rechercher les mauvaises actions qu'il commet. Mais d'un autre côté, il semblerait absurde que ce qu'il y a en nous de plus puissant et de plus ferme fût dominé et vaincu par quelqu'autre chose. Or, de tout ce qui est en nous, la science est sans contredit ce qui est le plus stable et le plus fort; et cette remarque tend à prouver que l'intempérant n'a pas la science de ce qu'il fait. § 5. S'il n'en a pas la science précise, en a-t-il du moins l'opinion, le soupçon? Mais si l'intempérant n'a qu'un simple soupçon de ce qu'il fait, alors il cesse d'être blâmable. S'il fait quelque chose de mal sans savoir précisément que c'est mal, et en ne faisant que le supposer d'une opinion incertaine, on peut lui pardonner de se laisser aller au plaisir, puisqu'il commet le mal en ne sachant pas bien que c'est du mal, et en ne faisant que le présumer. On ne blâme pas ceux qu'on excuse; et par suite, puisque l'intempérant n'a qu'un vague soupçon, il n'est pas blâmable. Mais de fait, cependant il est digne de blâme.

§ 6. Tous ces raisonnements ne font qu'embarrasser. Les uns, en niant que l'intempérant ait la science de ce qu'il fait, ne font que mener à une conclusion absurde; les autres, en soutenant qu'il n'en a pas même une vague opinion, nous ont menés à une obscurité non moins choquante.

§ 7. Mais voici d'autres questions que l'on pourrait

§ 5. *L'opinion, le soupçon.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai ajouté le second pour rendre le premier plus clair et plus complet. Le mot d'opinion est pris ici dans un sens qu'il n'a pas habituellement dans notre langue.

§ 6. *Ne font qu'embarrasser.* Parce qu'ils sont trop subtils.

§ 7. *Qu'on pourrait soulever.* Et

soulever également. L'homme qui sait être sage, pourrait aussi être tempérant; et alors je demande : Y a-t-il quelque chose qui puisse causer au sage de violents désirs? S'il est tempérant et s'il se domine, comme on le dit, il faudra dès lors qu'il éprouve des passions violentes; car on ne saurait appeler tempérant un homme qui ne maîtrise que des passions modérées. Si donc il n'a point des passions vives, il n'est plus sage; car il n'y a pas de sagesse du moment qu'il n'y a plus de désirs ni d'émotions. § 8. Mais cette explication même présente des difficultés nouvelles; et ce raisonnement tend à conclure que quelquefois l'intempérant est digne de louange, et le tempérant digne de blâme. Soit en effet, peut-on dire, quelqu'un qui se trompe dans son raisonnement, et qui, en raisonnant, trouve que le bien est le mal, la passion le conduisant d'ailleurs vers le bien. La raison ne lui permettra pas de faire ce qu'il prend pour le mal. Mais se laissant guider par la passion, il le fera; car agir suivant la passion, c'est le caractère propre de l'intempérant, comme nous l'avons dit. Il fera donc le bien, parce que sa passion l'y pousse; mais sa raison l'empêchera d'agir, puisque nous supposons qu'il s'éloigne du bien qu'il méconnaît par suite d'un raisonnement. Donc, cet homme sera intempérant; et cependant, il n'en sera pas moins louable, puisqu'il est louable en tant qu'il fait le bien. Ainsi, ce premier résultat est parfaite-

qui ont bien aussi le même inconvénient à peu près que les précédentes.

§ 8. *Présente des difficultés nouvelles.* Discussion beaucoup trop subtile, et qui n'a pas du tout l'importance qu'on semble y donner ici. — *Ce premier résultat est parfaitement absurde.* C'était une raison pour ne pas s'y arrêter arrêter autant qu'on l'a fait.

ment absurde. § 9. Faisons encore cette même hypothèse; et supposons toujours que cet homme s'égare en usant de sa raison, qui lui fait croire que le bien n'est pas le bien, et qu'en même temps sa passion le conduise également à bien faire. Or, la tempérance consiste, tout en ressentant des passions et des désirs, à y résister par raison. Ainsi donc, cet homme qui sera trompé par sa raison, sera empêché de faire ce que sa passion désire; et par conséquent, il sera empêché de faire le bien, puisque c'est au bien que le conduisait sa passion. Mais celui qui ne sait pas faire le bien dans le cas où il est de son devoir de le faire, est blâmable. Donc, l'homme tempérant sera quelquefois digne de blâme. Cette seconde conséquence est aussi absurde que l'autre.

§ 10. Une autre question, c'est de rechercher s'il peut y avoir intempérance, et si l'on peut être intempérant, dans l'usage de toutes les espèces de choses et dans la recherche de toutes choses: si on est intempérant, par exemple, en fait de richesse, d'honneur, de colère, de gloire, toutes choses où les hommes semblent se montrer intempérants. Ou bien, l'intempérance ne s'applique-t-elle qu'à un ordre spécial de choses?

Voilà bien des questions qui peuvent faire doute; et il faut nécessairement les résoudre.

§ 11. D'abord, discutons la question qui concerne la

§ 9. *Cette conséquence est aussi absurde.* Même remarque. Il est évident que ces hypothèses tout arbitraires n'avancent pas la solution de la question; et ce n'était pas la peine de les admettre.

§ 10. *Une autre question.* Celle-ci est plus sérieuse, et elle mérite qu'on la discute. Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 6, § et 7.

§ 11. *La question qui concerne la science.* Voir un peu plus haut, § 4.

science qu'on refuse à l'intempérant. Ainsi que nous l'avons fait voir, il semble absurde de supposer qu'un homme qui a la science, la perdît tout-à-coup ou la laissât décheoir en lui. § 12. Même raisonnement pour la simple opinion, le vague soupçon; et il n'y a ici aucune différence entre l'opinion incertaine et la science précise. Du moment, en effet, que la simple opinion, par sa vivacité même, sera devenue solide et inébranlable, elle ne présentera plus la moindre différence avec la science pour ceux qui ont ces opinions, parce qu'ils croiront que les choses sont bien réellement comme leur opinion les leur fait voir. Et il paraît qu'Héraclite d'Éphèse avait cette opinion imperturbable dans toutes les croyances qu'il enfantait. § 13. Ainsi, il n'y a rien d'absurde à penser que l'intempérant, soit en ayant la science véritable, soit en ayant la simple opinion, telle que nous la supposons ici, puisse encore faire le mal. C'est que le mot de savoir a un double sens : dans l'un, savoir signifie posséder la science; et nous disons que quelqu'un sait une chose, quand il possède la science de cette chose; dans l'autre sens, savoir signifie agir conformément à la science qu'on a. Ainsi, l'intempérant peut fort bien être l'homme qui a la science du bien, mais qui n'agit pas conformément à cette science. § 14. Lors donc qu'il n'agit pas selon cette

— *Héraclite d'Ephèse.* La critique dirigée ici contre Héraclite est répétée aussi dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 4.

§ 13. *Savoir a un double sens.* La distinction faite ici résout en effet très-facilement la question; mais au fond cela revient à dire, comme le prétendait Socrate, que l'intempérant ne sait pas ce qu'il fait; et la comparaison même qu'on emploie un peu plus bas, semble confirmer cette explication. Aristote d'ordinaire blâme cette théorie.

science, il n'y a rien d'absurde à soutenir qu'il peut faire le mal tout en ayant la science du bien. Pour lui, c'est le cas des gens qui dorment ; ils ont beau avoir la science ; ils n'en font et n'en éprouvent pas moins durant leur sommeil une foule de choses qui répugnent à la science, parce qu'en cet état la science n'agit plus en eux. De même aussi pour l'intempérant : il ressemble on peut dire à l'homme endormi, et il n'agit plus conformément à la science qu'il possède.

Telle est la solution de la question qu'on élevait sur ce point ; car on demandait si, à ce moment, l'intempérant perd la science qu'il possède, ou si la science lui fait défaut à ce moment ; et les deux suppositions paraissaient également insoutenables.

§ 15. Mais voici encore une autre explication qui peut rendre ceci parfaitement évident. Ainsi que nous l'avons dit dans les Analytiques, le syllogisme se forme de deux propositions, dont la première est universelle, et dont la seconde, comprise sous celle-ci, est particulière. Par exemple, je sais guérir tout homme qui a la fièvre ; or, cet homme que j'ai sous les yeux, a la fièvre ; donc, je sais aussi guérir cet homme en particulier. Mais il se peut encore que ce que je sais de science universelle et générale, je ne le sache plus de science particulière. § 16. Une

§ 14. *Il n'y a rien d'absurde à soutenir.* Loin de là ; il paraît que c'est la vérité ; la raison de l'intempérant l'avertit de sa faute, mais il n'écoute pas la raison. — *Paraissent également absurdes.* L'auteur adopte cependant, à ce qu'il semble, l'une des deux solutions. Ne point agir conformément à la science qu'on possède, c'est ou perdre la science sur ce point spécial, ou du moins la laisser inactive et en défaut.

§ 15. *Une autre explication.* Donnée aussi tout au long dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 6. — *Dans les Analytiques.* Voir

erreur peut donc être commise dans ce dernier cas, même par quelqu'un qui a la science; et, par exemple, telle personne sait guérir tout homme qui a la fièvre; mais cependant elle ne sait pas en particulier que celui-ci a la fièvre. Voilà comment, de la même façon, l'intempérant peut commettre une faute, tout en ayant la science de ce qu'il fait; car il se peut, tout aussi bien, que l'intempérant ait cette science générale que telles choses sont mauvaises et nuisibles, sans cependant savoir clairement que telles choses en particulier sont mauvaises ou nuisibles pour lui. C'est donc ainsi précisément qu'il se trompera tout en ayant la science; il possède la science générale et n'a pas la science particulière. § 17. Il n'y a donc ici rien d'absurde à soutenir que l'intempérant fera le mal, tout en ayant la science de ce qu'il fait. Il est à peu près dans le cas de l'ivresse. Les gens ivres, quand leur ivresse les a quittés, redeviennent les mêmes qu'ils étaient auparavant; la raison et la science n'ont pas été détruites en eux, mais elles ont été dominées et vaincues par l'ivresse; et délivrés de leur ivresse, ils reviennent à leur état ordinaire. De même aussi pour l'intempérant;

dans les Premiers Analytiques, livre I, ch. 1, p. 2 de ma traduction, la définition du syllogisme.

§ 16. *De la même façon l'intempérant...* Cette explication est plus ingénieuse que vraie. L'intempérant a tout à la fois la science de la proposition générale et la science de la proposition particulière; mais tout en sachant qu'il fait mal, il se laisse emporter à sa passion. — *Il n'a pas la science particulière.* C'est donner raison aux théories de Socrate et de Platon; selon eux, l'intempérant ne sait pas la faute qu'il commet, tout en la commettant. Mais cette théorie est manifestement fausse.

§ 17. *Dans le cas de l'ivresse.* Cette comparaison est plus exacte, sans l'être encore tout à fait. L'ivresse ôte complétement la raison, tandis que l'intempérant conserve la sienne, tout en la laissant succomber au plaisir.

la passion qui le dominait a fait taire la raison; mais quand la passion a cessé, comme cesse l'ivresse, l'intempérant redevient ce qu'il était avant d'y céder.

§ 18. Venons maintenant à cet autre raisonnement assez embarrassant, qu'on faisait pour démontrer que parfois l'intempérance pouvait être digne de louange, et la tempérance, digne de blâme. Ce second raisonnement ne vaut pas mieux que le premier. Le tempérant, non plus que l'intempérant, n'est pas celui qu'abuse sa raison; c'est l'homme qui a la raison droite et saine, et qui juge fort bien par elle ce qui est mauvais et ce qui est bon; mais qui devient intempérant, quand il désobéit à cette raison, et tempérant, quand il s'y soumet, en ne se laissant pas entraîner par les passions qu'il ressent. D'un homme qui trouve affreux de frapper son père, mais qui s'abstient de le faire, quand par hasard il a ce désir abominable, on ne peut pas dire qu'il sait se dominer, et qu'à ce titre il peut être appelé tempérant. § 19. Mais s'il n'y a, dans tous les cas de ce genre que l'on peut supposer, ni tempérance ni intempérance, l'intempérance ne saurait être digne de louange, ni la tempérance digne de blâme, comme on le prétendait. § 20. Il y a des intempérances qui ne sont que maladives; il y en a d'autres qui sont naturelles: par exemple, c'est un effet de la maladie de ne pas pouvoir se retenir de s'arracher les cheveux et de les

§ 18. *Cet autre raisonnement.* Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 8. — *D'un homme qui trouve affreux...* Il semble qu'il manque ici une transition.

§ 19. *Ni tempérance ni intempérance.* Ces mots en effet ne peuvent pas s'appliquer convenablement à l'hypothèse qu'on vient de faire. — *Comme on le prétendait.* Voir plus haut dans ce chapitre, § 8.

§ 20. *Qui ne sont que maladives.*

ronger. Quand on domine cette étrange fantaisie, on n'est pas louable pour cela, ni blâmable non plus pour ne pas la vaincre; ou du moins, la victoire ou la défaite sont de bien peu d'importance. D'autre part, il y a des emportements qui sont de nature. Ainsi, par exemple, un fils, comparaissant devant le tribunal pour avoir frappé son père, se défendit en disant aux juges : « Mais, lui aussi, il » a frappé son père ». Et il fut absous; car il sembla aux juges que c'était là un délit naturel qui était dans le sang. Ce qui n'empêche pas que, si quelqu'un, dans un certain cas, a été assez maître de soi pour ne pas frapper son père, il ne mérite pas du tout la louange pour s'être défendu de cette odieuse action.

§ 21. Mais ce n'est pas de l'intempérance et de la tempérance, considérées sous ces rapports exceptionnels, que nous nous occupons ici; nous n'étudions que les espèces de tempérance et d'intempérance qui nous rendent absolument dignes, ou de louange, ou de blâme. Parmi les biens, les uns nous sont extérieurs comme la richesse, le pouvoir, les honneurs, les amis, la gloire. Il y en a d'autres qui nous sont nécessaires et qui sont corporels, comme ceux qui se rapportent au toucher et au goût. L'homme qui est intempérant dans les choses de ce dernier ordre est, à ce qu'il me semble, celui qu'on doit, absolument parlant, appeler intempérant. Les fautes qu'il commet se rapportent uniquement au corps; et c'est à ce genre d'excès que se borne l'intempérance que nous pré-

Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 5, § 3. — *On n'est pas louable.* On peut encore être louable même pour cette mince victoire; mais on n'est pas tempérant.

§ 21. *Parmi les biens.* Voir la Mo-

tendons étudier. § 22. On demandait un peu plus haut à quoi s'applique spécialement l'intempérance. Je réponds. On n'est pas, à proprement parler, intempérant en fait d'honneurs; car celui qui n'a que cette intempérance-là est loué assez généralement, et on ne l'appelle qu'un ambitieux. Lorsque nous disons d'un homme qu'il est intempérant dans ces sortes de choses, nous ajoutons d'ordinaire à l'épithète d'intempérant le nom de la chose même; et ainsi, nous disons qu'il est intempérant en fait d'honneurs, en fait de gloire, en fait de colère. Mais quand nous voulons désigner l'intempérant d'une manière absolue, nous n'avons pas besoin d'ajouter l'indication des choses dans lesquelles il l'est, parce qu'on voit de reste quelles sont les choses où il est intempérant, sans qu'on ait à en ajouter la désignation spéciale. L'intempérant, absolument parlant, est intempérant par rapport aux plaisirs et aux souffrances du corps.

§ 23. Voici une autre preuve encore que c'est à cela bien réellement que s'applique l'intempérance. Puisqu'on accorde que l'intempérant est blâmable, les objets de son intempérance doivent être blâmables aussi. Mais les honneurs, la gloire, le pouvoir, les richesses et toutes les choses analogues, dans lesquelles on peut être appelé intempérant, ne sont pas blâmables par elles-mêmes. Au contraire, les plaisirs du corps le sont; et c'est avec toute

rale à Nicomaque, livre VII, ch. 4, § 2, où cette théorie est toute pareille.

§ 22. *Un peu plus haut.* Voir dans ce chapitre, § 10.

§ 23. *Voici une autre preuve.* Cette autre preuve n'est pas très-forte, puisque les plaisirs du corps ne sont pas essentiellement blâmables, et qu'ils ne le deviennent que par

raison que celui qui s'y donne au-delà de ce qu'il faut, est appelé, tout à fait à juste titre, un intempérant.

§ 24. Mais comme de toutes les intempérances, autres que celle des plaisirs du corps, l'intempérance de la colère est la plus blâmable, on peut se demander si l'intempérance de la colère est plus blâmable que celle des voluptés. L'intempérance de la colère est absolument comme l'empressement des esclaves qui mettent trop de zèle à leur service. A peine le maître leur a-t-il dit : « Donne-moi.... » qu'emportés par leur zèle, ils donnent avant d'avoir entendu ce qu'ils doivent donner ; et souvent ils se trompent dans ce qu'ils apportent ; quand on leur demande un livre, ils vous donnent un stylet pour écrire. § 25. L'homme intempérant, en fait de colère, est dans le même cas que ces esclaves. A peine entend-t-il la première parole qui lui apprend le tort qu'on lui a fait, que son cœur se soulève aussitôt d'un désir effréné de vengeance ; et le voilà désormais incapable d'écouter un seul mot, pour savoir s'il fait bien ou mal de s'emporter, ou si du moins il ne s'emporte pas au-delà de toutes les bornes. § 26. Ce penchant à la colère, qu'on peut appeler l'intempérance de colère, ne me paraît pas très-blâmable. Mais l'intempérance qui abuse du plaisir, l'est, à mon avis, bien davantage. Ce second emportement diffère de l'autre, en ce que la raison y intervient pour empêcher d'agir ; et l'intempé-

l'excès. — *Les plaisirs du corps le sont.* Quand ils sont pris autrement qu'il ne faut.

§ 24. *On peut se demander.* Question un peu subtile. — *Comme l'empressement des esclaves.* Cette comparaison ingénieuse est déjà employée dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 6, § 1, mais avec moins de développement qu'ici.

§ 26. *Ne me paraît pas très-blâmable.* C'est à peu près aussi la solu-

rant qui se laisse dominer par le plaisir, n'en agit pas moins contre la raison qui lui parle. Aussi, cette intempérance mérite-t-elle plus de blâme que l'intempérance de colère; car l'intempérance de colère est une véritable souffrance, puisque jamais on ne peut se mettre en colère sans souffrir, tandis qu'au contraire, l'intempérance, qui vient du désir ou de la passion, est toujours accompagnée de plaisir. C'est là ce qui la rend plus blâmable; car l'intempérance que le plaisir accompagne, paraît une sorte d'insolence et de défi à la raison.

§ 27. La tempérance et la patience sont-elles, ou ne sont-elles pas une seule et même vertu? La tempérance regarde les plaisirs; et l'homme tempérant est celui qui sait dominer leurs dangereux attraits; la patience, au contraire, ne se rapporte qu'à la douleur; et celui qui supporte et endure les maux avec résignation, celui-là est patient et ferme. § 28. De même, non plus, l'intempérance et la mollesse ne sont pas la même chose. On a de la mollesse, et l'on est un homme mou, quand on ne sait pas supporter les fatigues, non pas cependant toutes les fatigues indistinctement, mais celles qu'un autre homme, dans le même cas, se croirait dans la nécessité de supporter. L'intempérant est celui qui ne peut supporter les atteintes du plaisir, et qui se laisse amollir et entraîner par elles.

§ 29. On peut distinguer encore de l'intempérant ce

tion de la Morale à Nicomaque, loc. laud. — *Et de défi à la raison.* J'ai ajouté ces derniers mots, pour commenter et éclaircir celui qui précède, et dont la signification en grec a toute cette étendue.

§ 27. *Et la patience.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 1, § 5.

§ 29. *Ce qu'on appelle le débauché.* La distinction est réelle. L'intempérant est celui dont la raison

qu'on appelle le débauché. Le débauché est-il intempérant? Et l'intempérant doit-il se confondre avec le débauché? Le débauché est celui qui croit que ce qu'il fait lui est excellent et fort utile, et qui n'a pas en lui-même une raison capable de s'opposer aux plaisirs qui le séduisent et l'aveuglent. L'intempérant, au contraire, sent en lui la raison qui s'oppose à ses écarts, dans les choses où l'entraîne sa passion funeste. § 30. Quel est des deux celui qui peut le plus aisément guérir, l'intempérant ou le débauché? Ce qui semblerait prouver que c'est l'intempérant qui peut le moins se corriger, et que le débauché est plus guérissable, c'est que celui-ci, s'il avait en lui la raison pour lui apprendre qu'il fait mal, ne le ferait pas, tandis que l'intempérant possède la raison qui l'avertit, et n'en agit pas moins. Par conséquent, il semble tout à fait incorrigible. § 31. A un autre point de vue, quel est le plus mauvais des deux, ou de celui qui n'a rien absolument de bon en lui, ou de celui qui joint à de bonnes qualités les vices que nous signalons? N'est-il pas évident que c'est le débauché, puisque la faculté la plus précieuse qui soit en lui, se trouve profondément

lutte encore contre la faute commise, tout en succombant; le débauché au contraire n'a plus rien en lui, soit par nature, soit par habitude, qui combatte contre la passion. — *Ce qu'il fait lui est excellent.* C'est peut-être beaucoup dire; mais du moins, il croit que ce ne lui est pas nuisible.

§ 30. *Qui peut le plus aisément guérir.* La solution restera indécise, parce que l'auteur aura donné les arguments dans les deux sens. Mais il semble que le débauché est au-dessous de l'intempérant, et qu'il n'est presque plus homme, puisqu'il est privé de raison. — *Ce qui semblerait prouver.* Première réponse, qui sera contredite par la seconde.

§ 31. *A un autre point de vue.* Le texte en cet endroit est altéré, mais la pensée n'en est pas moins claire;

viciée ? L'intempérant possède un bien admirable, qui est la raison saine et droite, tandis que le débauché ne l'a pas. § 32. La raison du reste est, on peut dire, le principe des vices de l'un et de l'autre. Dans l'intempérant, le principe, qui est la chose vraiment capitale, est tout ce qu'il doit être et en excellent état; mais dans le débauché, ce principe est altéré; et en ce sens, le débauché est au-dessous de l'intempérant.

§ 33. Il en est de ces vices comme du vice que nous avons appelé du nom de brutalité, et qu'il faut considérer, non dans la brute elle-même, mais dans l'homme. Car ce nom de brutalité est réservé à la dernière dégradation du vice. Et pourquoi ne peut-on pas l'étudier dans la brute ? Par cette cause unique, que le mauvais principe n'est pas dans l'animal, puisque c'est la raison seule qui est le principe. Qui a fait le plus de mal au monde, ou d'un lion, ou d'un Denys, d'un Phalaris, d'un Cléarque, ou de tel autre scélérat? N'est-il pas clair que ce sont ces monstres? Le mauvais principe, qui est dans l'être, est de la plus grande importance pour le mal qu'il fait; mais il n'y a pas du tout de principe de ce genre dans l'animal. § 34. C'est donc le principe qui est mauvais dans le débauché; au moment même où il commet des actes coupables, sa raison, d'accord avec sa passion, lui dit qu'il faut faire ce

et j'ai tâché de la rendre dans ma traduction plus précise qu'elle ne l'est dans l'original.

§ 33. *Du nom de brutalité.* Voir plus haut, chapitre septième, § 1. — *Et pourquoi ne peut-on pas...* Tournure un peu décamatoire. — *Le mauvais principe.* C'est-à-dire le principe qui devient mauvais, et se corrompt bien qu'il soit bon par sa nature. — *Denys,* tyran de Sicile. — *Phalaris.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 5, § 2, la note. — *Cléarque,* Tyran d'Héraclée du

qu'il fait. C'est que le principe qui est en lui n'est pas sain; et à cet égard, l'intempérant pourrait paraître au-dessus du débauché.

§ 35. On peut du reste distinguer deux espèces d'intempérance. L'une qui entraîne de premier mouvement, sans préméditation, tout instantanée; et par exemple, lorsque nous voyons une belle femme, aussitôt nous ressentons une impression; et par suite de cette impression, surgit en nous le désir instinctif de commettre certains actes que peut-être il ne faudrait pas faire. § 36. L'autre espèce d'intempérance n'est en quelque sorte qu'une faiblesse, parce qu'elle est accompagnée de la raison qui nous détourne d'agir. La première espèce ne semblerait même pas très-digne de blâme, parce qu'elle peut se produire, même dans les cœurs vertueux, c'est-à-dire dans les gens ardents et bien organisés. Mais l'autre ne se produit que dans les tempéraments froids et mélancoliques; et ceux-là sont blâmables. § 37. Ajoutons que l'on peut toujours, si l'on se prémunit par la raison, arriver à ne rien ressentir, en se disant que, s'il doit venir une belle femme, il faut se contenir en sa présence. Si l'on sait ainsi prévenir tout danger par la raison, l'intempérant qu'aurait emporté peut-être une impression imprévue, n'éprouvera et ne fera rien de honteux. Mais, lorsque, malgré la raison

Pont, fameux par ses cruautés; il était contemporain d'Aristote et mourut en 352 av. J.-C.

§ 34. *L'intempérant pourrait paraître.* Répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 35. *Nous ressentons une impression.* Ce n'est pas là de l'intempérance à proprement parler.

§ 36. *N'est... qu'une faiblesse.* Et cependant, elle mérite d'après l'auteur moins d'indulgence que l'autre.

§ 37. *Ajoutons que l'on peut toujours.* Observation délicate, et digne

qui nous apprend qu'il faut s'abstenir, on se laisse amollir et entraîner par le plaisir, on se rend beaucoup plus coupable. L'homme vertueux ne deviendra jamais intempérant de cette façon-là; et la raison même, prenant les devants, n'aura point à le guérir. C'est la raison seule qui est son guide souverain; mais l'intempérant n'obéit pas à la raison et se livrant tout entier à la volupté, il se laisse amollir, et, l'on peut dire, énerver par elle.

§ 38. Plus haut, nous nous sommes demandé si le sage est tempérant; c'est une question que nous pouvons maintenant résoudre. Oui, le sage est tempérant aussi; car l'homme tempérant n'est pas seulement l'homme qui sait par sa raison dompter les passions qu'il ressent; mais c'est encore celui qui, sans éprouver ces passions, serait capable de les vaincre, si elles venaient à naître en lui. § 39. Le sage est celui qui n'a pas de mauvaises passions, et qui possède en outre la droite raison faite pour les maîtriser. Le tempérant est celui qui ressent de mauvaises passions, et qui sait y appliquer sa droite raison; par conséquent, le tempérant vient à la suite du sage, et il est sage aussi. Le sage est celui qui ne sent rien; le tempérant est celui qui sent et qui domine, ou saurait dominer, au besoin, ce qu'il éprouve. Rien de tout cela ne se passe dans le sage, et il ne faudrait pas confondre tout à fait le tempérant avec lui.

de la continence chrétienne. — *N'aura point à le guérir.* Parce qu'elle aura empêché que le mal ne fût possible, et qu'elle l'aura prévenu.

§ 38. *Plus haut.* Voir au début du chapitre, § 7. — *Le sage est tempérant aussi.* Théorie très-vraie et très-profonde.

§ 39. *Le sage est celui...* Les développements qui suivent peuvent paraître un peu longs, après tout ce qui précède.

§ 40. Autre question : L'intempérant est-il débauché ? ou le débauché est-il intempérant ? Ou bien plutôt, l'un n'est-il pas du tout la conséquence de l'autre ? L'intempérant, avons-nous dit, est celui dont la raison combat les passions ; mais le débauché n'est pas dans ce cas ; et c'est celui qui, tout en faisant le mal, a l'acquiescement de sa raison. Ainsi, le débauché n'est pas du tout comme l'intempérant, ni l'intempérant comme le débauché. § 41. On peut dire encore que le débauché est au-dessous de l'intempérant, en ce que les vices de nature sont plus difficiles à guérir que ceux qui ne viennent que de l'habitude; car toute la force de l'habitude se réduit à faire que les choses deviennent en nous une seconde nature. § 42. Ainsi donc, le débauché est celui qui, par sa propre nature et tel qu'il est, se trouve capable d'être vicieux ; et c'est de cette cause et de cette source unique que vient en lui une raison mauvaise et perverse. Mais l'intempérant n'en est pas là ; ce n'est pas parce qu'il est naturellement mauvais que la raison n'est pas bonne en lui ; car elle serait en lui de toute nécessité mauvaise, s'il était lui-même par sa nature ce qu'est l'homme vicieux. § 43. En un mot, l'intempérant est vicieux par habitude, et le débauché l'est par nature. Mais le débauché est plus difficile à guérir; car une habitude peut être chassée par une autre habitude, tandis que la nature n'est jamais chassée par rien.

§ 40. *Autre question.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 7, 8 et 9, p. 273. — *Avons-nous dit.* Un peu plus haut, § 4. — *Le débauché n'est pas dans ce cas.* Répétition de ce qui vient d'être dit, § 29. — *Est au-dessous de l'intempérant.* Id. Ces redites sont inutiles.

§ 44. Voici une dernière question. Puisque l'intempérant est tel qu'il sait ce qu'il fait, et qu'il n'est pas trompé par sa raison ; et comme d'autre part, l'homme prudent est celui qui envisage chaque chose avec la droite raison, on peut se demander : L'homme prudent peut-il ou ne peut-il pas être intempérant? C'est un doute qu'on peut élever d'après certaines théories ; mais si l'on s'en rapporte à tout ce qui précède, on concluera que l'homme prudent n'est pas intempérant. D'après ce que nous avons dit, l'homme prudent n'est pas seulement l'homme qui est doué d'une raison saine et droite ; il est surtout l'homme qui sait pratiquer et accomplir ce qui semble le meilleur à sa raison éclairée. Si donc l'homme prudent fait les choses les meilleures, évidemment il ne saurait être intempérant. § 45. Mais l'homme habile peut l'être ; car nous avons séparé, dans ce qui précède, la prudence de l'habileté, parce que nous les trouvions fort différentes. Elles s'appliquent l'une et l'autre aux mêmes objets; mais l'une sait agir, et l'autre n'agit pas. Ainsi donc, l'homme habile peut fort bien être intempérant ; car il peut ne point agir dans les choses même où il est habile. Mais l'homme prudent ne sera jamais intempérant.

§ 44. *Voici une dernière question.* Le texte n'est pas aussi précis. — *L'homme prudent.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 10, § 1. — *D'après ce que nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 8.

§ 45. *Dans ce qui précède.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 18. — *L'autre n'agit pas.* Cette distinction ne paraît pas très-exacte.

## CHAPITRE IX.

Du plaisir. L'étude du plaisir se rattache étroitement à l'étude du bonheur. — Théories diverses qui nient que le plaisir soit un bien. Enumération des arguments sur lesquels ces théories s'appuient. Réfutation de ces arguments. — Le plaisir n'est pas une génération. — Le plaisir n'est pas à condamner d'une manière absolue, parce qu'il y a des plaisirs mauvais. Il faut en conclure seulement qu'il y a des plaisirs de différentes espèces. Le plaisir n'est pas un mal, parce que tous les êtres le recherchent. — Le plaisir, loin d'être un obstacle à l'activité, l'excite au contraire très-souvent. — Le plaisir n'est pas le bien suprême ; mais il n'en pas moins un bien. — La raison n'est pas seule à nous guider à la vertu ; ce qui nous y porte d'abord, c'est une force instinctive. La raison ne vient qu'en second lieu affermir et éclairer l'impulsion naturelle qui nous pousse au bien.

§ 1. Pour compléter toutes les théories précédentes, il nous faut traiter du plaisir, puisqu'il s'agit ici du bonheur, et que tout le monde s'accorde à croire que le bonheur est le plaisir, et qu'il consiste à vivre d'une façon qui plaît ; ou du moins que, sans le plaisir, il n'y a pas de bonheur

*Ch.* IX. Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 11 ; Morale à Eudème, livre VI, ch. 11.

§ 1. *Pour compléter toutes les théories.* L'ordre des matières est le même dans la Morale à Nicomaque et dans la Morale à Eudème. — *Le bonheur est le plaisir.* Cette théorie n'est pas tout à fait celle d'Aristote ; il a défendu le plaisir contre des attaques qui lui semblaient exagérées ; mais il n'a jamais dit que le bonheur

possible. Ceux même qui font la guerre au plaisir, et qui ne veulent pas le compter parmi les biens, reconnaissent du moins que le bonheur consiste à n'avoir pas de peine ; et n'avoir pas de peine, c'est être bien près d'avoir du plaisir. § 2. Il faut donc étudier le plaisir non-seulement parce que les autres philosophes croient devoir s'en occuper ; mais aussi parce que c'est en quelque sorte une nécessité pour nous d'en parler. En effet, nous traitons du bonheur; et nous avons défini le bonheur l'acte de la vertu dans une vie parfaite. Mais la vertu se rapporte essentiellement au plaisir et à la douleur ; et par conséquent, il faut nécessairement parler du plaisir, puisqu'il n'y a pas de bonheur sans plaisir.

§ 3. Rappelons d'abord les arguments de ceux qui ne veulent pas considérer le plaisir comme un bien, ni l'élever à ce rang. Ils disent en premier lieu que le plaisir est une génération, c'est-à-dire, un fait qui devient sans cesse sans être jamais ; qu'une génération est toujours quelque chose d'incomplet, et que le bien véritable ne peut jamais être abaissé au rang de chose incomplète. En second lieu,

et le plaisir fussent identiques. — *Ceux même qui font la guerre au plaisir.* C'est sans doute l'école d'Antisthène.

§ 2. *Les autres philosophes.* Platon en particulier avait traité fréquemment cette question; et il y avait consacré l'un de ses dialogues les plus longs et les plus beaux, le Philèbe. — *Nous avons défini.* Voir plus haut, livre I, ch. 4, § 5. — *La vertu se rapporte essentiellement au plaisir et à la douleur.* Le plaisir et la douleur peuvent être des conséquences de la vertu ; mais ils ne la constituent pas. La vertu ne se rapporte qu'au bien. Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 5, § 10.

§ 3. *Que le plaisir est une génération.* Voir la Morale à Nicomaque. livre VII, ch. 11 ; et livre X, ch. 1, et 2. — *C'est-à-dire un fait qui devient sans cesse sans être jamais.* Paraphrase du mot qui précède, et

ils ajoutent qu'il y a des plaisirs mauvais, et que le bien ne saurait jamais être dans le mal. De plus, ils remarquent que le plaisir est dans tous les êtres indistinctement, dans le méchant, comme dans le bon, dans la bête féroce comme dans l'animal domestique; mais que le bien ne saurait jamais se mêler aux êtres mauvais, et qu'il ne peut pas être commun à tant de créatures différentes. Ils disent encore que le plaisir n'est pas l'objet suprême de l'homme, et que le bien est au contraire son but suprême; enfin, ils soutiennent que souvent le plaisir empêche d'accomplir le devoir et de faire le bien, et que ce qui empêche de faire le devoir ne saurait être le bien.

§ 4. Il faut d'abord réfuter la première objection, qui fait du plaisir une simple génération; et il faut essayer de repousser ce raisonnement, en faisant voir qu'il n'est pas exactement vrai. D'abord en effet, tout plaisir n'est pas une génération. Et ainsi, le plaisir qui vient de la science et de la contemplation intellectuelle, n'est pas du tout une génération, pas plus que celui qui nous vient du sens de l'ouïe ou de l'odorat; car alors ce n'est pas de la satisfaction du besoin que nous vient le plaisir, comme dans bien d'autres cas; et, par exemple, dans les plaisirs du manger et du boire, ces derniers plaisirs pouvant venir tout à la fois et du besoin et de l'excès, puisque nous pouvons les goûter, soit en contentant un besoin, soit en compensant un excès antérieur. Dans ces conditions, je le reconnais,

qui a besoin d'être expliqué. — *Ils ajoutent...* Ce résumé des objections contre le plaisir est plus net que celui de la Morale à Nicomaque.

§ 4. *De la science et de la contemplation intellectuelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû en mettre deux.

le plaisir semble être une sorte de génération. § 5. Mais le besoin et l'excès sont l'un et l'autre une douleur; donc, il y a douleur là où il y a génération du plaisir. Mais pour jouir du plaisir de voir, d'entendre et de goûter, il n'est pas du tout nécessaire qu'il y ait eu une douleur préalable; car on peut se plaire à voir une chose, à goûter une odeur, sans avoir éprouvé une douleur auparavant. § 6. On peut faire une remarque toute pareille pour la pensée qui contemple les choses; et l'on peut prendre plaisir à la réflexion, sans avoir eu antérieurement une douleur qui précède et provoque ce plaisir. Il y a donc une certaine espèce de plaisir qui n'est pas une génération. Si donc le plaisir, comme le prétendaient les philosophes que nous citions, n'est pas un bien parce qu'il est une génération, et qu'il y ait un plaisir qui ne soit pas une génération, ce plaisir-là pourrait être un bien. § 7. Mais je vais plus loin; et je soutiens qu'en général il n'y a pas un seul plaisir qui soit une génération. Les plaisirs mêmes du boire et du manger qu'on alléguait tout à l'heure, ne sont pas des générations réelles; et ceux qui trouvent que ces plaisirs sont des générations, sont dans une complète erreur; car les philosophes, partisans de cette opinion, croient qu'il suffit que le plaisir vienne à la suite de l'ingestion des aliments pour que ce soit une génération véritable; mais ceci n'est pas exact. § 8. J'en

§ 5. *De voir, d'entendre et de goûter.* La remarque est vraie pour les deux premiers cas; elle ne l'est peut-être pas autant pour le troisième. Les plaisirs du goût supposent toujours une sorte de besoin préalable.

§ 6. *La pensée qui contemple les choses.* Doctrine tout aristotélique. C'est dans la contemplation qu'Aris-

conviens : il y a dans l'âme une certaine partie qui nous fait éprouver du plaisir, quand nous prenons les choses dont nous ressentons le besoin. Cette partie de l'âme agit alors et est mise en mouvement ; et c'est son mouvement et son acte qui constituent le plaisir que nous éprouvons. Or, parce que cette partie de notre âme agit au même instant qu'on prend les choses destinées à satisfaire le besoin, simplement parce qu'elle agit, les philosophes que nous réfutons en ont conclu que le plaisir est une génération, les aliments qu'on prend étant parfaitement visibles, tandis que la partie de l'âme qui donne le plaisir, ne l'est pas. § 9. C'est absolument comme si l'on pensait que l'homme est un corps, attendu que son corps est matériel et sensible, et que son âme ne l'est pas. Mais certes l'homme est bien aussi une âme. Ceci s'applique également à notre sujet. Il y a dans l'âme une partie spéciale qui nous fait éprouver le plaisir, et qui agit en même temps que nous prenons les choses propres à satisfaire notre besoin. Par conséquent, on doit conclure qu'aucun plaisir n'est génération. § 10. Mais on insiste encore, et l'on dit : « Le plaisir est un retour de la sensibilité de » l'être à sa propre nature ; car il y a plaisir pour les êtres

tote fait consister le bonheur. Voir la fin de la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7 et suiv., § 3.

§ 8. *Il y a dans l'âme une certaine partie.* La partie nutritive, qui tout à la fois nourrit le corps, et lui donne, à la suite de cet acte, un plaisir d'un certain ordre. — *Etant parfaitement visibles.* Il est difficile de comprendre la force de cet argument.

§ 9. *On doit conclure.* Conclusion peu rigoureuse d'une discussion insuffisante.

§ 10. *On insiste encore et l'on dit.* Cette désignation vague se rapporte selon toute apparence à Platon, qui a soutenu des principes analogues.

» quand ils ne sont pas détournés de leur état naturel ; » et pour un être, c'est y revenir que de satisfaire quelque » besoin de sa nature. » Mais, ainsi que nous venons de le dire, on peut éprouver du plaisir sans ressentir de besoin. Le besoin est toujours une peine ; et nous soutenons qu'on peut avoir du plaisir sans la peine, et avant la peine ; de sorte que le plaisir, selon nous, ne serait pas, comme on le prétend, un apaisement du besoin, un changement du besoin en satisfaction ; car il n'y a pas trace de besoin dans les plaisirs que nous avons cités plus haut. En résumé, si le plaisir paraissait n'être pas un bien, uniquement parce qu'il était une génération, et qu'aucun plaisir ne soit génération, on peut affirmer que le plaisir est un bien.

§ 11. Mais, dit-on ensuite, tout plaisir n'est pas un bien indistinctement. Voici comment on peut expliquer ceci. Nous avons avancé que le bien pouvait être exprimé dans toutes les catégories : dans celle de la substance, dans celle de la relation, de la quantité, du temps et dans toutes les catégories en général. C'est d'ailleurs une chose de toute évidence, puisque le plaisir accompagne toujours les actes du bien, quels qu'ils soient. Le bien étant dans toutes les catégories, il faut nécessairement que le plaisir soit un bien ; et comme les biens et le plaisir sont dans

Voir le Philèbe, p. 351 et 390, trad. de M. Cousin. — *Que nous avons cités plus haut.* Ceux de la vue et particulièrement ceux de la pensée. — *Que le plaisir est un bien.* Et non pas le bien absolu. Dans la Morale à Nicomaque, Aristote ne va pas plus loin qu'on ne va ici.

§ 11. *Dit-on ensuite.* Il y a dans le texte un singulier, qui semblerait peut-être indiquer la réfutation d'un seul philosophe, et non d'une école entière. — *Nous avons avancé.* Voir plus haut, livre I, ch. 1, vers la fin,

les catégories, et que le plaisir ne vient que des biens, il s'en suit que tout plaisir est bon.

§ 12. Mais une conséquence qui ressort de ceci non moins évidemment, c'est que les plaisirs sont de différentes espèces, puisque les catégories, qui renferment le plaisir, sont différentes entr'elles. Il n'en est pas du tout des plaisirs comme il en est des sciences : la grammaire, par exemple, ou telle autre. Si Lamprus possède la grammaire, il sera grammairien, par cette seule connaissance de la grammaire, absolument comme l'est toute autre personne qui la possède aussi, puisqu'il n'y a pas deux grammaires différentes, l'une dans Lamprus, et l'autre dans Ilée. Mais il n'en va pas de même pour le plaisir : et ainsi, le plaisir qui vient de l'ivresse, et celui que procure l'amour, ne sont pas identiques ; et voilà pourquoi les plaisirs semblent de plusieurs espèces différentes.

§ 13. D'un autre côté, de ce qu'il y a des plaisirs qui sont mauvais, les philosophes dont nous parlions en concluaient que le plaisir n'est pas un bien. Mais cette condition et cette remarque ne sont pas spéciales au plaisir ; elles s'appliquent en outre à la nature tout entière et à la science. La nature ne se fait pas faute d'être parfois mau-

§ 18. — *Que tout plaisir est bon.* Conséquence exagérée, qu'Aristote n'admet pas dans la Morale à Nicomaque. Mais peut-être faut-il entendre cette théorie avec la restriction qu'on vient d'exprimer un peu plus haut : « Tout plaisir, qui accompagne les actes du bien, est bon. »

§ 12. *La grammaire par exemple.* Cette comparaison ne sert pas beaucoup à éclaircir la pensée. — *L'ivresse... L'amour.* Ce rapprochement en dit beaucoup plus ; et il suffit.

§ 13. *Les philosophes dont nous parlions.* Le texte n'est pas aussi précis ; il dit simplement : « à eux. » Il s'agit sans doute des philosophes Cyniques, qui avaient grande réputation au temps d'Aristote.

vaise, comme elle l'est dans les vers, dans les crabes et dans tant d'autres animaux inférieurs ; et cependant, cela ne suffit pas pour qu'on dise de la nature qu'elle est une mauvaise chose. § 14. Tout de même encore, il y a des sciences fort peu relevées : et, par exemple, toutes celles des manœuvres ; et pourtant la science n'est pas mauvaise pour cela. Tout au contraire la science et la nature sont génériquement bonnes ; car, de même que le mérite d'un statuaire doit être jugé non pas sur les œuvres qu'il a manquées et où il a mal fait, mais sur les œuvres où il a réussi, de même, ni la science, ni la nature, ni les choses en général ne doivent être appréciées d'après les mauvais résultats qu'elles produisent, mais d'après les bons. § 15. Comme elles, le plaisir est bon génériquement, bien que nous ne nous cachions pas qu'il y ait des plaisirs mauvais. Les natures des êtres animés sont très-diverses ; elles sont bonnes et mauvaises : et, par exemple, celle de l'homme est bonne, celle du loup ou de tel autre animal féroce est mauvaise. De même encore la nature du cheval, de l'homme, de l'âne et du chien sont essentiellement différentes. § 16. Mais si le plaisir est le retour d'un état contre nature à l'état naturel pour un être quelconque, il s'en suit que ce qui plaira le plus à une mauvaise nature sera aussi un mauvais plaisir. L'homme et le cheval n'ont pas le même plaisir, non plus que les autres êtres ; et puisque

§ 14. *Appréciées d'après les mauvais résultats.* Grand principe, dont Aristote a fait un fréquent et excellent usage.

§ 15. *Le plaisir est bon génériquement.* On peut accorder cela ; mais tout dépend alors de la mesure dans laquelle le plaisir est pris, quand, d'ailleurs, c'est un plaisir permis par la raison.

§ 16. *Est le retour... à l'état naturel.* Voir un peu plus haut dans ce

les natures sont différentes, les plaisirs ne le sont pas moins qu'elles. Le plaisir est un retour, disait-on, et ce retour replace l'être dans sa nature primitive. Par suite, l'état ordinaire d'une mauvaise nature est un état mauvais, de même que l'état ordinaire d'une bonne nature est un bon état. § 17. Mais quand on dit que le plaisir n'est pas bon, on fait comme les hommes qui, ne sachant pas au juste ce qu'est le nectar, croient que les Dieux boivent du vin, parce qu'il n'y a pas selon eux de boisson plus agréable que le vin. C'est là un effet de l'ignorance; et c'est commettre une erreur toute pareille que de soutenir que tous les plaisirs sont des générations, et que le plaisir n'est pas un bien. Comme ils ne connaissent que les plaisirs du corps, et qu'ils voient bien que ces plaisirs sont en effet des générations, et ne sont pas bons, ils en concluent que le plaisir n'est pas bon d'une manière générale.

§ 18. Mais le plaisir peut avoir lieu, soit dans une nature qui se refait, soit dans une nature toute faite. C'est dans une nature qui se refait, par exemple, quand il résulte de la satisfaction d'un besoin; c'est dans une nature toute faite et bien assise, quand il résulte des sensations de la vue, de l'ouïe et d'autres sensations analogues. Mais les actes d'une nature régulière et toute faite,

chapitre, § 10. — *Le plaisir est un retour...* La pensée ne semble pas achevée. Dans une nature mauvaise, le retour à l'état naturel sera un retour au mal; dira-t-on encore que ce soit un plaisir?

§ 17. *Ils ne connaissent que les plaisirs du corps.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 13, une discussion spéciale sur ce point.

§ 18. *Mais le plaisir peut avoir lieu.* Répétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 10. Ce n'est pas le style d'Aristote.

sont évidemment supérieurs; car, les plaisirs, qu'on les prenne dans l'un ou l'autre sens, sont toujours des actes; et j'en conclus, sans hésitation, que les plaisirs de la vue, ceux de l'ouïe et ceux de l'intelligence sont les meilleurs, puisque les plaisirs du corps ne viennent que de l'assouvissement de nos besoins.

§ 19. On disait encore que le plaisir n'est pas un bien, attendu que ce qui est dans tous les êtres et commun à tous, ne saurait être un bien. Le plaisir, compris dans ce sens restrictif, pourrait s'appliquer plus justement encore à l'ambitieux et à l'ambition; car l'ambitieux est celui qui veut tout avoir pour lui seul, et par là surpasser le reste des hommes. Si donc le plaisir est véritablement le bien, il doit être, dans cette théorie, quelque chose d'analogue à l'égoïsme de l'ambitieux. § 20. Mais peut-être, est-ce tout le contraire; et peut-être le plaisir ne doit-il paraître un bien que parce que tous les êtres au monde le désirent. Dans la nature entière, il n'est pas un être qui ne désire le bien: et puisque tous désirent aussi le plaisir, il s'ensuit que le plaisir est génériquement bon.

§ 21. On avançait encore, en un sens opposé, que le plaisir n'est pas un bien, parce qu'il est trop souvent un

§ 19. *Commun à tous.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 11, § 14. — *A l'ambitieux et à l'ambition.* La pensée est assez obscure. Sans doute, l'auteur veut dire que, si l'on condamne le plaisir parce qu'il est commun à tous les êtres, il faudra du moins estimer le plaisir qui ne serait le partage que d'un seul individu. — *Dans cette théorie... à l'égoïsme de l'ambitieux.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis que ma traduction.

§ 20. *Dans la nature entière, il n'est pas un être...* Ceci contredit un peu ce qui a été dit plus haut sur les êtres mauvais qu'il était possible de trouver dans la nature, § 13.

§ 21. *On avançait encore.* Voir plus haut, § 3.

obstacle. Mais si l'on trouve que le plaisir soit un obstacle, c'est qu'on ne l'a pas assez bien étudié. Le plaisir qui résulte d'une chose qu'on a faite, n'est pas apparemment un obstacle pour faire cette chose. Mais j'avoue qu'un autre plaisir peut être un obstacle ; et que, par exemple, le plaisir qui vient de l'ivresse soit un obstacle qui empêche d'agir. § 22. Mais, à ce point de vue, la science pourrait tout aussi bien être un obstacle à la science ; car il n'est pas possible, si l'on a deux sciences, d'agir par toutes deux en un seul et même moment. Mais, pourquoi la science ne serait-elle pas un bien, si elle produit le plaisir spécial qui résulte de la science? Dans ce cas, sera-t-elle un obstacle? Ou bien, loin d'en être un, ne poussera-t-elle pas toujours à faire davantage? § 23. Le plaisir qui vient de l'action même qu'on fait, nous excite d'autant plus à agir : et, par exemple, il portera l'homme vertueux à faire des actes de vertu, et à les faire avec un charme toujours nouveau. Ne sera-t-il pas même beaucoup plus vif encore au moment de l'acte qui l'accompagne? Quand on agit avec plaisir, on est vertueux ; et l'on cesse de l'être, si l'on ne fait le bien qu'avec douleur. La douleur ne se rencontre que dans les choses qu'on fait par nécessité ; et si l'on éprouve de la douleur à bien faire, c'est qu'on le fait par une nécessité qui vous y force. Mais, dès qu'on agit par nécessité, il n'y a plus de vertu. § 24. C'est qu'il n'est pas possible de faire des actes de vertu sans éprouver, ou

§ 22. *La science pourrait tout aussi bien...* La comparaison n'est pas exacte ; et il y a des plaisirs qui, en troublant la raison de l'homme, sont un obstacle au bien et à la vertu, sans être un obstacle à d'autres plaisirs.

§ 23. *Nous excite d'autant plus a*

de la peine, ou du plaisir. Il n'y a pas ici de milieu. Et pourquoi? C'est que la vertu suppose toujours un sentiment, une passion quelconque; et la passion ne peut consister que dans la peine ou le plaisir; elle ne peut jamais être entre les deux. Ainsi évidemment, la vertu est toujours accompagnée, ou de peine, ou de plaisir. Si donc, je le répète, quand on fait le bien, on le fait avec douleur, on n'est pas vertueux; et par conséquent, la vertu n'est jamais accompagnée de douleur; et si elle n'est pas accompagnée de douleur, elle l'est toujours de plaisir. § 25. Ainsi donc, loin que le plaisir soit un obstacle à l'action, il est au contraire une incitation à agir; et d'une manière générale, l'action ne peut se produire sans le plaisir, qui en est la suite et le résultat particulier.

§ 26. On prétendait en outre que le plaisir n'était jamais produit par la science. Mais, c'est une nouvelle erreur; car les ouvriers qui préparent les repas, les couronnes de fleurs, les parfums, sont des agents de plaisirs. Il est vrai que les sciences n'ont pas ordinairement le plaisir pour but et pour fin; mais elles agissent toujours avec le plaisir et jamais sans le plaisir. Et par conséquent, on peut dire que la science aussi produit le plaisir. § 27.

*agir*. Observation très-vraie et très-profonde, dont Aristote a fait usage plus d'une fois.

§ 24. *Et pourquoi*. Tournure déclamatoire qui se répète assez souvent dans ce traité, et que j'ai déjà signalée.

§ 25. *L'action ne peut se produire sans le plaisir*. Voir le développement de cette théorie délicate et vraie, dans la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 4 et 5.

§ 26. *On prétendait en outre*. Il serait difficile de dire à qui cette doctrine doit être attribuée. — *Les ouvriers qui préparent les repas*. Exemple étrange, et assez mal choisi. — *Sont des agents de plaisirs*. Il faut ajouter : « qui disposent ces plaisirs savamment ». — *La science aussi pro-*

On disait encore, dans une autre objection, que le plaisir n'est pas le bien suprême. Mais on peut étendre ce raisonnement; et grâce à lui, on en arriverait tout aussi bien à supprimer toutes les autres vertus une à une. Ainsi, le courage n'est pas le bien suprême; est-ce à dire pour cela que le courage n'est pas un bien? Mais n'est-ce pas là une absurdité? Même réponse pour toutes les autres vertus; et par conséquent, le plaisir ne cesse pas d'être un bien, parce qu'il n'est pas le bien suprême.

§ 28. En passant à un autre sujet, on pourrait soulever sur les vertus une question que voici. La raison domine par fois les passions, ainsi que nous l'avons dit pour la tempérance; par fois aussi, c'est l'ivresse et les passions qui dominent la raison, comme dans le cas de l'intempérance qui ne sait pas se maîtriser. Puis donc que la partie irrationnelle de l'âme, atteinte par le vice, peut l'emporter sur la raison, qui reste d'ailleurs en bon état, et c'est là le cas de l'intempérant, on peut demander si, à son tour, la raison devenue pareillement mauvaise, ne peut pas dominer les passions, qui seront dans tout leur développement régulier, et qui auront leur vertu propre

*duit le plaisir*. La science produit bien plutôt ce plaisir noble et relevé dont on parlait antérieurement, § 22; mais l'auteur veut dire sans doute qu'il y a une science du plaisir, possible comme toutes les autres sciences.

§ 27. *On disait encore*. Ceci s'adresse tout à la fois à Platon, et à l'école d'Antisthène. Socrate et son disciple ont cent fois combattu ce honteux système, à savoir que le plaisir pût être le but de la vie humaine.

§ 28. *En passant à un autre sujet*. L'auteur s'aperçoit lui-même qu'il aborde un sujet tout différent qui ne tient ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. Si je n'ai pas fait ici un nouveau chapitre, c'est pour me conformer à toutes les éditions; et aussi, pour faire comprendre quelle espèce de désordre présente ce traité. — *Ainsi*

et spéciale. Si l'on admet que ce renversement des choses est possible, il en résultera que l'on peut faire de la vertu un détestable usage. Si l'on n'a, en effet, qu'une raison mauvaise et vicieuse, du moment qu'on usera de la vertu, on en usera mal. Mais, c'est là, ce me semble, une absurdité insoutenable. § 29. Il nous sera bien facile de répondre à cette question, et de la résoudre, d'après les principes que nous avons exposés plus haut sur la vertu. Ainsi, nous avons dit que la vraie condition de la vertu, c'est que la raison bien organisée soit d'accord avec les passions, qui gardent leur vertu spéciale; et que, réciproquement, les passions soient d'accord avec la raison. Dans cette heureuse disposition, la raison et les passions seront en complète harmonie; la raison commandera toujours ce qu'il y a de mieux à faire; et les passions, régulièrement organisées, seront toujours prêtes à exécuter, sans la moindre peine, ce que la raison leur ordonne. § 30. Si la raison est vicieuse et mal disposée, et que de leur côté les passions soient ce qu'elles doivent être, il n'y aura pas de vertu, parce qu'il y manquera la raison, et que la véritable vertu se compose de ces deux éléments. Il ne sera donc pas possible d'user mal de la vertu, ainsi qu'on le disait. Absolument parlant, la raison n'est pas, comme d'autres philosophes le prétendent, le principe et le guide de la

*que nous l'avons dit.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 8, § 18. — *Une absurdité insoutenable.* Il est dès lors assez singulier que l'auteur s'arrête à cette question, qu'il juge lui-même d'une manière si sévère.

§ 29. *Exposés plus haut sur la vertu.* Voir livre I, ch. 9, § 4, et suiv. — *Nous avons dit.* Ceci est plutôt un résumé général qu'une citation textuelle des doctrines antérieures.

§ 30. *Comme d'autres philosophes le prétendent.* Sans doute Platon et

vertu; ce sont bien plutôt les passions. Il faut que la nature mette d'abord en nous une sorte de force irrationnelle qui nous pousse au bien, et c'est aussi ce qui est; puis ensuite, vient la raison qui donne en dernier lieu son suffrage, et qui juge les choses. § 31. C'est bien là ce qu'on peut observer dans les enfants, et dans les êtres qui sont privés de raison. Il y a tout d'abord chez eux les élans instinctifs des passions vers le bien, sans aucune intervention de la raison; puis, la raison arrive plus tard: et donnant son vote approbatif dans le sens des passions, elle pousse l'être à faire définitivement le bien. Maïs si l'on part de la raison comme principe pour aller au bien, très-souvent les passions, en désaccord avec elle, ne la suivent pas; et même, elles lui sont toutes contraires. J'en conclus donc que la passion régulière et bien organisée est le principe qui nous mène à la vertu plutôt que la raison.

son école. — *Ce sont bien plutôt les passions.* Ce n'est pas à dire que ce sont les passions toutes seules; et toute cette discussion aboutit à cette conséquence que la nature pousse l'homme instinctivement au bien, avant que sa raison ne l'y conduise et ne l'y attache. On a déjà vu cette doctrine dans la Morale à Nicomaque, au début du livre I, ch. 1.

§ 31. *Les élans instinctifs... vers le bien.* C'est se faire une grande et juste idée de la nature humaine. — *Son vote approbatif.* Ou désapprobatif. — *La passion régulière et bien organisée.* Et dès lors, conforme à la raison, qui n'a plus qu'à l'approuver et non à la combattre.

## CHAPITRE X.

De la fortune ou prospérité. Cette question se rattache à celle du bonheur. — Définition de la fortune, qui se confond avec le hasard; elle est complétement distincte de l'intelligence, de la raison, et de la science; elle n'est pas l'œuvre de Dieu ni l'effet de sa bienveillance; c'est l'effet d'une nature privée de raison. — La fortune cependant contribue au bonheur, parce que c'est elle qui dispose des biens extérieurs.

§ 1. La suite naturelle de tout ce qui précède, c'est de parler aussi de la fortune, puisque nous traitons du bonheur. On croit très-généralement que la vie heureuse est la vie fortunée, ou du moins qu'il n'y a pas de vie heureuse sans la fortune. Peut-être n'a-t-on pas tout à fait tort; car, sans les biens extérieurs, dont la fortune dispose souverainement, on ne saurait être complètement heureux. Ainsi, nous ferons bien de parler de la fortune et d'expliquer d'une manière générale ce que c'est que l'homme fortuné, à quelles conditions on est fortuné, et quels sont les biens requis pour l'être.

*Ch. X.* La Morale à Nicomaque n'a rien qui corresponde à cette théorie de la fortune; dans la Morale à Eudème, elle ne vient qu'après celle de l'amitié, livre VII, ch. 14.

§ 1. *La suite naturelle de ce qui précède.* Ceci est vrai relativement aux théories antérieures, si l'on en excepte la fin du chapitre qui précède immédiatement celui-ci. — *Sans les biens extérieurs.* C'est bien là la doctrine d'Aristote. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 14. — *La vie heureuse est la vie fortunée.* Cette opposition n'est pas aussi marquée dans notre langue qu'elle l'est en grec. — *Dont la fortune dispose souverainement.* Ceci

§ 2. Au premier coup d'œil, on pourrait être assez embarrassé pour se décider sur ce sujet en l'abordant. En effet, on ne peut pas dire que la fortune ressemble à la nature; car toujours la nature, pour une chose dont elle est cause, fait cette chose de la même façon; ou du moins, elle la fait de la même façon dans le plus grand nombre des cas. Tout au contraire, jamais la fortune ne fait les choses de la même manière; elle les fait sans aucun ordre et comme cela se trouve. Et voilà comment on dit que c'est dans les choses de ce genre que consiste le hasard ou la fortune. La fortune ne peut pas non plus se confondre avec l'intelligence, ni avec la droite raison; car là encore, la régularité n'éclate pas moins que dans la nature; les choses y sont éternellement de même; et la fortune, le hasard ne s'y rencontre point. Aussi, là où il y a le plus de raison et d'intelligence, là il y a le moins de hasard; et là où il y a le plus de hasard, là il y a le moins d'intelligence. § 3. Mais la bonne fortune est-elle donc l'effet de la bienveillance ou du soin des Dieux? Ou bien, n'est-ce pas là encore une idée fausse? Dieu est à nos yeux le dispensateur souverain des biens et des maux, répartis selon qu'on les mérite. Mais la fortune et toutes les choses

n'est pas tout à fait exact, en ce que l'homme peut beaucoup contribuer personnellement à sa fortune.

§ 2. *Que la fortune ressemble à la nature.* Il faut se rappeler, dans tout ce qui va suivre, qu'en grec c'est un seul et même mot qui exprime la fortune et le hasard, et que, par conséquent, ces deux idées s'y confondent très-souvent. — *Jamais la fortune ne fait les choses.* Ici la fortune signifie le hasard. — *La fortune, le hasard.* J'ai dû mettre les deux mots pour que la pensée restât juste, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul dans le texte.

§ 3. *L'effet de la bienveillance... des Dieux.* L'exemple de la vie suffit à montrer qu'il n'en peut pas être ainsi. La richesse et la prospérité

qui viennent de la fortune, ne sont véritablement réparties qu'au hasard. Si donc nous attribuons à Dieu ce désordre, nous en ferons un très-mauvais juge, ou du moins, un juge fort peu équitable ; et c'est là un rôle qui ne convient pas à la majesté divine.

§ 4. Mais, en dehors des choses que nous venons d'indiquer, on ne saurait où placer la fortune; et par conséquent, elle doit être évidemment l'une quelconque de ces choses. L'intelligence, la raison et la science lui sont, à mon avis, tout à fait étrangères. D'autre part, il n'est pas possible que le soin et la faveur de Dieu soient la source de la prospérité et de la fortune, puisque souvent la fortune appartient tout aussi bien aux méchants, et qu'il est peu probable que Dieu s'occupe des méchants avec tant de sollicitude. § 5. Reste donc la nature, qui doit nous paraître l'origine la plus vraisemblable et la plus simple de la fortune. La prospérité et la fortune consistent dans des choses qui ne dépendent pas de nous, dont nous ne sommes pas les maîtres, et que nous ne pouvons pas faire à notre gré. Aussi, ne dira-t-on jamais de l'homme juste, en tant que juste qu'il est favorisé de la fortune, pas plus qu'on ne le dit de l'homme courageux, ni de quiconque montre de la vertu en quelque genre que ce soit; car ce sont là des choses qu'il dépend de nous d'avoir ou de n'avoir pas. Mais il est des choses où nous appliquerons

sont trop souvent attribuées à qui les mérite peu. — *Si nous attribuons à Dieu ce désordre.* Idée vraie et toute Platonicienne.

§ 4. *Des choses que nous venons d'indiquer.* La nature, l'intelligence et Dieu.

§ 5. *Reste donc la nature.* Cette solution n'est pas la plus mauvaise qu'on puisse donner; et l'origine du

plus proprement ce mot de bonne fortune ; et nous pourrons dire de l'homme qui a une naissance illustre, et en général de celui qui reçoit des biens qui ne dépendent pas de lui, que la fortune l'a favorisé. § 6. Cependant, ce n'est pas même encore en cela qu'on pourrait dire proprement qu'il y a faveur de la fortune. Ce mot de fortuné, d'heureux, peut se prendre dans bien des sens ; et, par exemple, celui à qui il est arrivé de faire quelque chose de bien, en faisant tout le contraire de ce qu'il voulait, peut passer pour un homme heureux, pour un homme favorisé de la fortune. On peut encore appeler heureux celui qui, devant selon toute raison subir un dommage, a fait cependant un profit. § 7. Ainsi, il faut entendre que c'est une faveur de la fortune, quand on obtient quelque bien sur lequel on ne pouvait pas raisonnablement compter ; ou qu'on n'essuie pas un mal qu'on devait raisonnablement subir. Du reste, ce mot de faveur de la fortune s'appliquera plus spécialement à l'acquisition d'un bien ; car obtenir un bien paraît un bonheur en soi, tandis que ne pas éprouver de mal n'est qu'un bonheur indirect et accidentel.

§ 8. Ainsi donc, la prospérité, la fortune est en quelque

hasard présente toujours une bien grande difficulté. — *La prospérité et la fortune.* Dépendent en partie de nous et de notre conduite. — *Une naissance illustre.... des biens qui ne dépendent pas de lui.* La beauté, l'opulence. Ce sont là en effet des biens dont la fortune seule dispose ; mais ce ne sont pas les plus précieux.

§ 6. *Ce n'est pas même encore.* Ce sont là certainement des faveurs de la fortune ; mais il est vrai qu'on peut restreindre encore cette idée ; et les exemples qu'on cite plus bas relèvent très-particulièrement du hasard.

§ 7. *Indirect et accidentel.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

sorte une nature privée de raison. L'homme que favorise la fortune est celui qui se porte sans une raison suffisamment éclairée à la recherche des biens, et les rencontre. Son succès ne peut être attribué qu'à la nature, puisque c'est la nature qui a placé dans notre âme cette force aveugle qui nous porte, sans l'intervention de la raison, vers tout ce qui doit nous faire du bien. § 9. Que si l'on demande à l'homme qui a si bien réussi : « Pourquoi vous a-t-il paru convenable de faire comme vous avez fait? — Je n'en sais rien, répondra-t-il; c'est que cela m'a convenu comme cela. » Il est absolument comme les gens possédés d'enthousiasme; ils sont emportés par le sentiment qui les domine, et ils sont poussés, sans être guidés par la raison, à faire ce qu'ils font.

§ 10. Nous ne pouvons pas du reste donner à la fortune un nom qui lui soit propre et spécial, bien que nous l'appelions souvent une cause. Mais la cause est tout autre chose que le nom qu'on lui donne. En effet, la cause et ce dont elle est cause sont des choses très-distinctes; et l'on peut encore appeler la fortune une cause, indépendamment de cette force toute instinctive qui nous fait acquérir les biens que nous désirons; par exemple, c'est la cause qui fait qu'on ne subit pas de mal dans un certain cas, ou qu'on reçoit du bien dans un cas où l'on ne devait pas s'y attendre. § 11. Ainsi donc, la fortune, la pros-

§ 8. *Une nature privée de raison.* On voit en quel sens restreint est pris ici le mot de nature. La suite l'explique.

§ 9. *Les gens possédés d'enthousiasme.* Ce serait alors faire remonter indirectement la fortune jusqu'à Dieu.

§ 10. *Appeler la fortune une cause.* C'est très-spécialement le hasard, plutôt encore que la fortune, puisqu'on peut supposer que dans celle-ci

périté ainsi comprise est différente de l'autre, en ce qu'elle semble ne résulter que d'une interversion des choses, et qu'elle est un bonheur indirect et accidentel. Mais si l'on veut encore appeler cela une faveur de la fortune, on ne peut nier toutefois qu'il n'y ait un élément plus spécial de bonheur dans cette autre fortune, où l'individu porte en lui-même le principe de cette force qui lui fait acquérir les biens qu'il souhaite.

§ 12. En résumé, comme il n'y a pas de bonheur sans les biens extérieurs, et que ces biens-là ne viennent que de la faveur de la fortune, ainsi que nous venons de le dire, il faut reconnaître que la fortune contribue pour sa part au bonheur. Voilà ce que nous avions à dire de la fortune et de la prospérité.

l'homme a encore une part. Dans le hasard, il n'en a absolument aucune.

§ 11. *Différente de l'autre.* Cette autre fortune est celle où l'homme, guidé par son instinct, contribue encore dans une mesure quelconque au bonheur qui lui arrive.

§ 12. *Que de la faveur de la fortune.* C'est trop dire ; ou du moins, si la fortune les ôte souverainement, l'industrie de l'homme peut les conquérir de nouveau; et sa prudence les conserve mieux. — *Ainsi que nous venons de le dire.* Un peu plus haut, § 5. — *Pour sa part au bonheur.* L'action de la fortune, ainsi restreinte, est incontestable. Mais si les biens extérieurs sont indispensables au bonheur, il faut ajouter que c'est au bonheur aussi complet que l'homme peut l'espérer dans cette vie ; car le bonheur peut exister sans eux ; souvent même, ils y font obstacle, si le bonheur consiste surtout dans la vertu. Le sage sait se passer de ces biens-là.

## CHAPITRE XI.

Résumé des théories particulières sur chacune des vertus spéciales. — L'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale, est la définition générale de toutes les vertus. Portrait de l'homme vertueux, honnête et bon ; il sait user de tous les biens sans jamais abuser d'aucun.

§ 1. Après avoir fait l'analyse de chaque vertu en particulier, il ne nous reste plus qu'à résumer tous ces détails pour présenter le portrait de la vertu dans son ensemble et sa généralité. § 2. Nous ne désapprouvons pas l'expression, composée de deux mots dans la langue grecque, par laquelle on désigne le caractère de l'homme complétement vertueux : l'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale ; car on dit d'un homme qu'il est honnête et bon, pour exprimer qu'il est d'une vertu accomplie. Du reste, cette expression générale d'honnête et bon peut s'appliquer à la vertu dans toutes ses nuances, à la justice, au courage, à la sagesse, en un mot, à toutes les vertus sans exception.

*Ch. XI.* Rien de correspondant dans la Morale à Nicomaque ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 15.

§ 1. *Après avoir fait l'analyse.* Ceci se retrouve, presque textuellement, au début du chapitre quinzième et dernier du livre VII de la Morale à Eudème.

§ 2. *Composée de deux mots dans la langue grecque.* J'ai ajouté tout ceci, parce que notre langue n'a pas un équivalent du composé grec. — *L'honnêteté unie à la bonté.* Cette idée est exprimée dans le texte par un seul mot, qui renferme de plus l'idée de beauté, que je n'ai pu rendre qu'en ajoutant les mots suivants : « *La beauté morale.* »

§ 3. Mais, en divisant le mot dans les deux éléments dont il est formé, nous disons qu'il y a des choses qui sont spécialement honnêtes, et d'autres qui sont spécialement bonnes et belles. Parmi les choses bonnes, il y en a qui le sont d'une manière absolue, et d'autres qui ne le sont pas absolument. Les choses honnêtes et belles sont, par exemple, les vertus et tous les actes que la vertu inspire. Les choses bonnes, les biens sont le pouvoir, la richesse, la gloire, les honneurs et les autres avantages analogues. Ainsi donc, l'homme honnête et bon est celui pour qui les biens absolus sont les biens qu'il poursuit, et pour qui les choses absolument belles sont les belles choses qu'il tâche de faire. § 4. Voilà l'homme honnête et bon ; voilà la beauté morale. Mais l'homme pour qui les biens absolus ne sont pas des biens, n'est pas honnête et bon ; pas plus que celui-là n'est en santé, pour qui les choses saines, absolument parlant, ne sont pas saines. Si la fortune et le pouvoir, venant à tomber entre les mains d'un homme, ne lui sont que nuisibles, il ne doit pas les désirer ; car il ne doit souhaiter que les biens qui ne peuvent pas lui nuire. § 5. Mais l'homme qui est organisé de telle façon qu'il fait bien de refuser pour lui-même la possession de quelques-uns de ces biens, n'est pas ce que nous appelons honnête et bon. Il n'y a de véritablement honnête et bon que celui pour qui tous les vrais biens

§ 3. *En divisant le mot dans les deux éléments...* Le texte est moins précis.

§ 4. *Voilà la beauté morale.* J'ai ajouté ces mots.

Peut-être ce chapitre devrait-il terminer la Grande Morale comme les théories correspondantes terminent la Morale à Eudème ; mais alors il faudrait le déplacer et le renvoyer après la théorie de l'amitié. Voir la Dissertation préliminaire.

restent des biens, et qui n'est pas corrompu par eux, comme les hommes le sont trop souvent par la richesse et par le pouvoir.

## CHAPITRE XII.

Retour sur quelques théories antérieures. Définition nouvelle de la droite raison. — La règle des passions, c'est qu'elles concourent à l'activité de la raison, loin d'y faire obstacle. — La science morale, non plus qu'aucune autre science, n'assure la possession directe de son objet propre. Elle donne seulement la faculté de se le procurer ; et l'objet de la science morale, c'est le bonheur, qui dépend essentiellement de l'usage personnel qu'on fait des choses.

§ 1. On a déjà vu plus haut ce que c'est qu'agir conformément aux vertus ; mais cette théorie n'a pas été suffisamment développée. En effet, nous avons dit que c'est se conduire suivant la droite raison ; mais il est possible que, ne sachant pas au juste ce qu'on doit entendre par là, on demande ce que c'est que de se conformer à la droite raison, et en quoi consiste la droite raison qu'on recom-

*Ch. XII.* Rien de correspondant ni dans la Morale à Nicomaque, ni dans la Morale à Eudème.

§ 1. *On a déjà vu plus haut.* Voir livre I, ch. 5, § 2, et suivants. — *Cette théorie n'a pas été suffisamment développée.* Ceci est une sorte d'excuse pour cette digression et ce hors d'œuvre. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, livre I, ch. 32, § 3, et les notes sur ce dernier passage. Voir la morale à Nicomaque, liv. VI, chap. 7.

mande. § 2. Agir suivant la droite raison, c'est agir de façon que la partie irrationnelle de l'âme n'empêche pas la partie raisonnable d'accomplir l'acte qui lui est propre; alors l'action qu'on fait est conforme à la droite raison. Nous avons dans notre âme une partie qui est moins bonne, et une autre partie qui est meilleure. Or, le pire est toujours fait en vue du meilleur, comme, dans l'association de l'âme et du corps, le corps est fait pour l'âme; et nous disons que le corps est en bon état quand il n'est pas un obstacle à l'âme, et qu'au contraire il contribue et concourt à lui faire accomplir l'acte qui lui est propre; car le pire, je le répète, est fait en vue du meilleur; et il est destiné à agir de concert avec lui. § 3. Lors donc que les passions n'empêchent pas l'intelligence d'accomplir sa fonction spéciale, les choses se passent suivant la droite raison. — « Oui, sans doute, cela est vrai, pourrait-on » dire. Mais comment doivent être les passions pour ne » pas faire obstacle à l'âme? et dans quel moment sont-» elles ainsi disposées? Voilà ce que je ne sais pas. » § 4. J'avoue que la chose n'est pas facile à dire. Mais le rôle du médecin ne va pas non plus au-delà. Quand il ordonne de la tisane à un malade qui a la fièvre, et qu'un disciple lui dit : « Mais comment est-ce que je sentirai » qu'un malade a la fièvre? — Lorsque vous verrez qu'il » est pâle, répond-il. — Mais comment verrai-je qu'il est » pâle? » — Que le médecin comprenne alors qu'il ne peut

§ 2. *La partie irrationnelle de l'âme.* Voir plus haut livre I, ch. 4, à la fin; et ch. 5, § 2, et suiv.

§ 3. *Pourrait-on dire.* Ces formes de dialogue ne sont guère dans les habitudes d'Aristote.

§ 4. *Et qu'un disciple lui dit :* Même remarque.

pas aller plus loin, et qu'il réponde : « Si vous n'avez » pas à part vous le sentiment et la perception de ces » choses, je n'y puis rien faire. » § 5. Le même dialogue peut exactement s'appliquer dans une foule de circonstances semblables ; et c'est absolument ainsi qu'on peut acquérir la connaissance des passions ; il faut soi-même contribuer pour sa part à les observer en les sentant. § 6. On peut encore se poser une autre question, et demander aussi : « Mais quand je saurai cela, en effet serai-je » heureux ? » C'est là du moins en général ce qu'on croit ; mais c'est une erreur. Il n'y a pas une seule science qui donne non plus à celui qui la possède l'usage et la pratique actuelle et effective de son objet particulier ; elle ne lui donne que la faculté de s'en servir. Ici non plus, savoir ces choses n'en donne pas l'usage, puisque le bonheur, avons-nous dit, est un acte. Cela n'en donne que la simple faculté ; et le bonheur ne consiste pas à connaître de quels éléments le bonheur se compose ; il consiste seulement à se servir de ces éléments.

§ 7. Mais ce n'est pas le but du présent traité d'enseigner l'usage et la pratique de ces choses ; et encore une fois, aucune autre science, pas plus que celle-ci, ne donne l'usage direct des choses ; elle ne donne jamais que la faculté d'en user.

§ 5. *Le même dialogue.* Le texte dit simplement : « le même raisonnement. »

§ 6. *Et demander aussi.* La question paraît un peu naïve. — *La pratique actuelle et effective.* Le texte dit simplement : « l'acte ». — *Avons-nous dit.* Plus haut, livre I, ch. 4, § 6.

§ 7. *L'usage et la pratique de ces choses.* Dans la Morale à Nicomaque au contraire, le but que se propose Aristote est tout pratique, livre I, ch. 3, § 13; et livre X, ch. 10, § 7,

## CHAPITRE XIII.

De l'amitié. — Enumération des questions diverses que ce sujet a soulevées. Définition préliminaire de l'amitié. Citations d'Empédocle. — Elle ne peut exister qu'entre les êtres qui peuvent se rendre une affection réciproque. L'homme de bien peut-il être l'ami du méchant? — Rapports et différences des trois espèces d'amitiés, par vertu, par intérêt, par plaisir. La première espèce d'amitié est la seule durable. — Des mauvais amis : citation d'Euripide. Le plus souvent on ne doit s'en prendre qu'à soi des mécomptes qu'on éprouve en amitié. — L'amitié peut également naître entre des êtres égaux et des êtres inégaux : citation d'Euripide. En général le supérieur se laisse aimer par l'inférieur plus qu'il ne l'aime. — Peut-on s'aimer soi-même ? Discussion de cette question. — L'amitié consiste souvent dans l'égalité proportionnelle.

§ 1. Par-dessus toutes les théories précédentes, et pour les compléter, il semble nécessaire de parler de l'amitié, et de dire ce qu'elle est, en quoi elle consiste et à quoi elle s'applique. Comme nous voyons qu'on peut la ressentir pendant toute la vie, qu'elle peut subsister en tout temps, et toujours être un bien, il faut la considérer comme une annexe du bonheur. § 2. Nous ferons peut-

bien qu'il ne se dissimule pas l'impuissance des théories.

*Ch. XIII.* Morale à Nicomaque, livres VIII et IX tout entiers; Morale à Eudème, livre VII, id.

§ 1. *Comme une annexe du bonheur.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote regarde l'amitié comme une vertu, ou du moins comme toujours accompagnée de la

être mieux d'indiquer d'abord les questions et les recherches dont l'amitié peut être l'objet. Voici une première question : L'amitié n'existe-t-elle qu'entre des êtres semblables, comme cela semble en effet, et comme on le dit souvent ? « Le geai, selon le proverbe, recherche le » geai, son pareil !

» Et ce qui se ressemble, un Dieu toujours l'assemble. »

On cite encore, à propos d'une chienne qui allait toujours dormir sur la même écuelle, la réponse d'Empédocle : « Pourquoi, demandait-on, cette chienne va-t-elle dormir » toujours sur son écuelle ? — C'est, dit-il, parce que cette » chienne a quelque ressemblance de couleur avec son » écuelle, » voulant indiquer par là que l'habitude de cet animal ne venait que de la ressemblance.

§ 3. D'autres soutiennent tout à l'inverse que l'amitié se forme surtout entre les êtres contraires. Ainsi, disent-ils, la terre aime la pluie quand le sol est sec ; et le contraire veut être l'ami de son contraire. L'amitié, ajoute-t-on, ne peut même pas avoir lieu entre les semblables ; car le semblable évidemment n'a pas besoin de son semblable. On fait encore d'autres raisonnements de ce genre, que je passe sous silence. § 4. Autre question :

vertu; et c'est à ce titre qu'il l'étudie, sans nier d'ailleurs qu'elle ne contribue au bonheur.

§ 2. *Entre des êtres semblables.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6; Morale à Eudème, livre VII, ch. 1. — *Et ce qui se ressemble...* On ne sait à quel poète appartient ce vers. — *A propos d'une chienne.* Le même détail est rapporté dans la Morale à Eudème, avec l'explication d'Empédocle. Dans la Morale à Nicomaque, Aristote lui attribue seulement cette théorie que le semblable recherche le semblable.

§ 3. *La terre aime la pluie.* Cette

Est-il difficile, ou bien est-il facile de devenir amis? Les flatteurs qui se familiarisent si vite, ne sont pas des amis; ils n'en ont que l'apparence. § 5. On demande encore si l'homme vertueux peut être ou s'il ne peut pas être l'ami du méchant, l'amitié ne pouvant s'appuyer que sur une solide confiance que le méchant n'inspire jamais. Le méchant peut-il être l'ami du méchant? Ou cette liaison est-elle également impossible?

§ 6. Pour bien répondre à ces questions, il est bon de préciser d'abord de quelle amitié nous entendons parler. Ainsi, parfois on s'imagine qu'il peut y avoir amitié, soit pour Dieu, soit même pour les choses inanimées. Mais c'est une erreur. Selon nous, il n'y a de véritable amitié que là où il peut y avoir réciprocité d'affection. Mais l'amitié, l'amour envers Dieu ne peut pas compter sur un retour, et il est absolument impossible qu'il y ait amitié. Ne serait-ce pas le comble de l'absurde de dire qu'on aime Jupiter? § 7. Il ne peut pas davantage y avoir une réciprocité d'amitié de la part des choses inanimées; et si l'on dit qu'on aime aussi certaines choses inanimées, c'est comme on aime le vin, par exemple, ou autre chose du même genre. Ainsi donc, nous n'étudions ici ni l'amitié ou l'amour envers Dieu, ni l'amitié ou l'amour pour les choses inanimées; nous n'étudions que l'amitié pour les êtres animés; et encore parmi ces êtres, pour ceux qui

citation est extraite d'Euripide. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6.

§ 4. *Les flatteurs qui...* Ceci semble une réponse anticipée à la question qu'on vient de poser; plus loin, elle sera résolue d'une manière plus complète.

§ 6. *Réciprocité d'affection.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, § 4. Les théories sont pareilles de part et d'autre.

peuvent payer de retour l'affection qu'on leur montre. § 8. Si l'on voulait pousser plus loin l'analyse, et rechercher quel est le véritable objet de l'amour, nous pouvons dire sur le champ que ce n'est pas autre chose que le bien. Il est vrai que l'objet aimé et l'objet qu'on devrait aimer sont parfois fort différents, tout comme le sont aussi la chose qu'on veut et celle qu'on devrait vouloir. § 9. La chose qu'on veut, c'est d'une manière absolue, le bien ; celle que chacun doit vouloir, c'est ce qui est bon pour lui en particulier. De même également, la chose qu'on aime, c'est le bien absolument parlant ; celle qu'on doit aimer, c'est celle qu'on trouve un bien pour soi personnellement. Par conséquent, l'objet aimé est aussi l'objet qu'on doit aimer ; mais l'objet qu'on doit aimer n'est pas toujours l'objet qu'on aime.

§ 10. Voilà précisément ce qui soulève la question de savoir si l'homme de bien peut être ou ne peut pas être l'ami du méchant. Le bien individuel est en quelque sorte enchaîné au bien absolu, tout comme l'objet qui doit être aimé est enchaîné à l'objet qu'on aime ; et la suite et la conséquence du bien, c'est l'agréable et l'utile. § 11. Or, l'amitié existe entre les gens de bien, quand ils se rendent une mutuelle affection. Ils s'aiment entr'eux, en tant

§ 8. *Ce n'est pas autre chose que le bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque ; Aristote a toujours maintenu ce grand principe.

§ 9. *La chose qu'on veut.* Distinctions subtiles et obscures ; je ne suis pas certain de les avoir toujours bien saisies et bien rendues.

§ 10. *Voilà précisément.* On ne ne voit pas clairement le lien de ces deux idées. — *C'est l'agréable et l'utile.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire ces grandes et belles théories, livre VIII, ch. 2, et suiv. Ici, sans être tout à fait défigurées, elles sont très-insuffisantes.

qu'ils sont aimables ; et ils sont aimables, en tant qu'ils sont bons. § 12. Ainsi donc, l'homme de bien, peut-on dire, ne sera pas l'ami du méchant. Pourtant il le sera, parce que l'utile et l'agréable étant les suites du bien, le méchant, s'il est agréable, est ami en tant qu'il est agréable; et s'il est utile, il est également ami en tant qu'utile. § 13. Mais je conviens qu'une amitié de ce genre ne reposera pas sur les vrais motifs qui doivent faire qu'on aime; il n'y a que le bien qui soit aimable ; et le méchant n'est pas vraiment aimable, quoiqu'il fasse. Mais il n'est aimé que dans le sens où il peut être aimé ; car on est bien loin de l'amitié parfaite, c'est-à-dire de celle qui unit les gens de bien, dans ces amitiés qui ne reposent que sur l'agréable et l'utile. § 14. Ainsi, l'homme qui n'aime qu'en vue de l'agréable, n'aime pas de cette amitié que le bien inspire, pas plus que celui qui n'aime qu'en vue de l'utile. § 15. Il faut dire pourtant que ces trois sortes d'amitiés qui s'attachent ou au bien, ou à l'agréable, ou à l'utile, si elles ne sont pas identiques, ne sont pas aussi éloignées qu'on pourrait le croire. Elles dépendent toutes trois en quelque sorte d'un même principe. C'est ainsi que nous disons, en employant un seul et même mot, de la

§ 12. *Pourtant il le sera.* Doctrine peu d'accord avec celles de la Morale à Nicomaque.

§ 13. *Que dans le sens où il peut être aimé.* Il ne peut jamais être estimé en aucune façon ni aimé d'une amitié véritable par l'homme de bien. — *On est bien loin de l'amitié parfaite.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 5, § 4.

§ 14. *Ne sont pas aussi éloignées.* Parce qu'il est possible qu'une d'entr'elles, c'est-à-dire l'amitié par vertu, réunisse les trois conditions.

§ 15. *D'un même principe.* L'affection, prise d'une manière toute générale. — *C'est ainsi que nous disons.* La comparaison est certainement mal choisie ; et je doute qu'en grec la forme en soit moins étrange

lancette qu'elle est médicale, d'un homme qu'il est médical, de la science qu'elle est médicale. Ces expressions, on le voit, ne se prennent pas toutes de la même façon ; la lancette, en tant qu'elle est un instrument utile à la médecine, est appelée médicale ; l'homme, en tant qu'il rend la santé, peut être appelé médical ou médecin ; et enfin, la science est appelée médicale, parce qu'elle est la cause et le principe de tout le reste. § 16. C'est également ainsi que ces liaisons, toutes différentes qu'elles sont entr'elles, sont appelées des amitiés, et celle des bons qui n'est contractée que sous l'influence du bien, et celle qui ne tient qu'à l'agréable, et celle qui ne vise qu'à l'utile. Elles ne sont pas davantage appelées d'un seul nom ; et elles ne sont pas identiquement les mêmes ; seulement, elles s'adressent à peu près aux mêmes choses et viennent des mêmes sources.

§ 17. Si l'on dit : « Mais celui qui n'est ami qu'en vue » de l'agréable, n'est pas vraiment ami de son prétendu » ami, puisqu'il n'est pas ami par l'influence seule du » bien. » Je réponds : Cet homme s'achemine vers l'amitié

qu'elle ne l'est dans notre langue. — *De la lancette qu'elle est médicale, d'un homme qu'il est médical.* Expressions singulières et que je n'ai pu modifier. Voir la Morale à Eudème, livre VII, ch. 2.

§ 16. *Elles ne sont pas appelées d'un même nom.* Il semble au contraire qu'elles portent toutes le même nom « d'amitiés » ; seulement on peut les distinguer entr'elles, parce que les motifs en sont très-différents. — *Et viennent des mêmes sources.* Ceci est très-contestable, ou plutôt, c'est tout à fait inexact. On ne peut jamais confondre la vertu avec l'intérêt, le bien avec l'agréable n avec l'utile ; et la restriction même qu'y met l'auteur : « à peu près », ne suffit pas. Peut-être faut-il comprendre qu'elles viennent « des mêmes gens », si ce n'est des mêmes sources. Mais le texte ne se prête pas très-bien à cette interprétation.

§ 17. *Je réponds...* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Cet*

des gens de bien, qui se compose à la fois de tous ces éléments, le bon, l'agréable et l'utile. Il n'est pas encore ami suivant cette amitié-là ; il l'est seulement suivant celle du plaisir et de l'intérêt.

§ 18. Une autre question : L'homme vertueux sera-t-il ou ne sera-t-il pas l'ami de l'homme vertueux ? On répond négativement, parce que, dit-on, le semblable n'a pas besoin de son semblable. Mais cet argument ne concerne que l'amitié par intérêt, l'amitié de l'utile ; ceux qui ne se recherchent que parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre, ne sont liés que de l'amitié fondée sur l'utile. § 19. Mais la définition que nous avons donnée de l'amitié par intérêt, est tout autre que celle de l'amitié par vertu ou par plaisir. Les cœurs qui sont unis par la vertu sont bien plus amis que les autres ; car ils ont tous les biens à la fois le bon, l'agréable et l'utile.

§ 20. Mais, disait-on plus haut, l'homme de bien, s'il est l'ami de l'homme de bien, peut être aussi l'ami du méchant. Oui ; en tant que le méchant est agréable, le méchant est son ami. Et l'on ajoutait : le méchant peut être encore l'ami du méchant ; oui ; en tant que leur utilité réciproque se trouve dans cette liaison, les méchants sont amis entr'eux. On peut voir en effet bien des gens qui sont

*homme s'achemine.* Cette expression métaphorique est dans l'original.

§ 18. *L'homme vertueux.* Question inutile, parce que la solution en est de toute évidence. — *On répond négativement.* On ne sait à quels philosophes on peut attribuer cette singulière réponse.

§ 19. *Que nous avons donnée.* Implicitement ; car dans ce qui précède, on ne peut pas dire qu'il y ait une définition précise.

§ 20. *En tant que le méchant est agréable.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. — *Un même intérêt ne rapproche des mé-*

amis pour leur utilité commune, parce qu'ils ont un même intérêt ; et rien n'empêche qu'un même intérêt ne rapproche des méchants, tout méchants qu'ils sont. § 21. Mais l'amitié la plus solidement établie, la plus durable, la plus belle, est celle qui unit les gens vertueux ; et c'est tout simple qu'il en soit ainsi, puisqu'elle s'applique à la vertu et au bien. La vertu qui enfante cette amitié est inébranlable ; et par suite, cette noble amitié qu'elle produit, doit être inébranlable comme elle. L'utile au contraire n'est jamais le même ; et voilà pourquoi l'amitié qui se fonde sur l'utile n'est jamais stable, et qu'elle tombe avec l'utilité qui l'a fait naître. § 22. J'en pourrais dire autant de l'amitié que forme le plaisir. Ainsi, l'amitié qui unit les plus nobles cœurs, est celle qui se forme par la vertu ; l'amitié du vulgaire ne vient que de l'intérêt ; enfin celle du plaisir est l'amitié des gens grossiers et méprisables.

§ 23. Il arrive parfois qu'on s'indigne, et qu'on s'étonne de rencontrer de mauvais amis. Pourtant il n'y a rien là qui doive révolter la raison. Quand l'amitié n'a pour principe que le plaisir ou l'utile, qui la forme, dès que ces motifs viennent à disparaître, l'amitié ne doit pas leur survivre. § 24. Souvent, l'amitié demeure malgré ces dé-

*chants*. C'est vrai ; mais l'union des méchants est en général de courte durée.

§ 21. *L'utile n'est jamais le même*. Toutes ces idées, mille fois répétées depuis Aristote, se retrouvent dans la Morale à Nicomaque.

§ 22. *L'amitié du vulgaire ne vient que de l'intérêt*. Dans la Morale à Nicomaque, c'est surtout l'amitié des vieillards. — *Des gens grossiers et méprisables*. Ibid. C'est plutôt l'amitié des jeunes gens.

§ 23. *L'amitié ne doit pas leur survivre*. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 3, § 3 ; et ch. 4, § 2.

ceptions ; mais l'ami s'est mal conduit, et l'on s'emporte contre lui. Sa conduite cependant n'est pas aussi déraisonnable qu'on la suppose ; ce n'était pas par vertu que vous vous étiez lié avec lui; rien d'étonnant dès lors qu'il fasse des choses qui ne sont pas conformes à la vertu. L'indignation qu'on ressent n'est donc pas justifiée ; et tout en ne contractant au fond qu'une amitié de plaisir, on s'imagine bien à tort qu'on devrait avoir l'amitié de vertu. C'est tout simplement impossible ; car l'amitié du plaisir ou de l'intérêt s'inquiète assez peu de la vertu. On s'est lié par plaisir, et l'on cherche la vertu ; on se trompe. § 25. La vertu ne suit ni le plaisir ni l'intérêt, tandis que l'un et l'autre suivent la vertu. On est dans une grave erreur si l'on ne croit pas que les gens de bien se soient mutuellement très-agréables. Les méchants, comme le dit Euripide, se plaisent bien les uns aux autres :

» Et le méchant toujours recherche le méchant. »

Mais encore une fois, la vertu ne suit pas le plaisir ; c'est le plaisir au contraire qui suit la vertu.

§ 26. Le plaisir est-il, ou n'est-il pas un élément nécessaire, outre la vertu, dans l'amitié des gens de bien? Ce serait une absurdité de prétendre qu'il ne faut pas qu'il y ait du plaisir dans ces liaisons. Si vous ôtez aux gens de bien cet avantage de se plaire et d'être agréables les uns

§ 24. *L'indignation qu'on ressent.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 1, § 3.

§ 25. *Comme le dit Euripide.* Ce vers est du Bellérophon d'Euripide. Voir l'édition de Firmin Didot, p. 689. Il est cité deux fois dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 2, § 53; et ch. 5, § 4.

§ 26. *Le plaisir est-il ou n'est-il pas...* Il semble que cette question est déjà résolue par tout ce qui pré-

aux autres, ils seront forcés de chercher d'autres amis qui leur soient agréables pour se lier et vivre avec eux ; car pour l'intimité de la vie commune, il n'y a rien de si essentiel que de se plaire mutuellement. § 27. Il serait donc absurde de croire que les bons ne sont pas capables, plus que personne, de vivre intimement ensemble ; et comme on ne le peut sans y trouver du plaisir, il faut en conclure, à ce qu'il semble, que les gens de bien, plus que qui que ce soit, sont agréables les uns aux autres.

§ 28. On a vu que les amitiés se divisent en trois espèces, et l'on a élevé la question de savoir si, pour chacune d'elles, l'amitié consiste dans l'égalité ou dans l'inégalité. A notre avis, elle peut consister dans l'une et l'autre à la fois. Ainsi, l'amitié des bons ou l'amitié parfaite se produit par la ressemblance ; l'amitié de l'intérêt repose sur la dissemblance au contraire ; le pauvre est l'ami du riche parce qu'il a besoin des biens dont le riche abonde ; et le méchant devient l'ami du bon par le même motif; comme il manque de vertu, il se fait l'ami de l'homme auprès de qui il espère en trouver §. 29. Ainsi,

cède. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 3, § 6. — *Se plaire mutuellement.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 4, § 1.

§ 27. *De vivre intimement ensemble.* Voir sur la vie commune, besoin et signe de la véritable amitié, la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 5, § 6.

§ 28. *On a vu.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 17. — *Dans l'égalité ou l'inégalité.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 7, § 3. — *Est l'ami du riche.* Ce n'est que de l'amitié par intérêt; et tout inférieure qu'elle est, c'est encore celle qui est la plus fréquente. — *Auprès de qui il espère en trouver.* Ce n'est guère le sentiment habituel du méchant ; autrement, il se corrigerait. Ce qui est vrai, c'est que le méchant lui-même se sent attiré malgré lui vers l'honnête homme, et qu'il éprouve une sympathie involontaire.

l'amitié par intérêt se produit entre des êtres dissemblables ; et l'on pourrait appliquer à ceci le vers d'Euripide :

« La terre aime la pluie, alors que tout est sec ; »

et l'on dirait que l'amitié fondée sur l'intérêt se produit entre des êtres contraires, précisément à cause de leur dissemblance même. § 30. Car si l'on veut prendre pour exemple les choses les plus opposées, l'eau et le feu, on peut dire qu'elles sont utiles l'une à l'autre. Le feu, à ce qu'on prétend, périt et s'éteint, s'il n'a pas l'humidité qui lui prépare en quelque sorte sa nourriture ; mais en une quantité telle cependant qu'il puisse l'absorber. Si l'on vient à donner la prédominance à l'humidité, elle fait périr le feu, tandis que, si elle est en quantité convenable, elle lui sert en l'entretenant. Il est donc évident que, même entre les êtres les plus contraires, l'amitié peut se former par l'utilité dont ils sont les uns aux autres. § 31. Toutes les amitiés, qu'elles naissent d'ailleurs de l'égalité ou de l'inégalité, peuvent se ramener aux trois espèces qu'on a indiquées. Mais dans toutes ces liaisons, le désac-

§ 29. *Ce vers d'Euripide.* Il est déjà cité dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. Voir la note sur ce passage, loc. laud.

§ 30. *Car si l'on veut prendre...* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote repousse avec raison, livre VIII, ch. 1, § 7, toutes ces comparaisons physiques, qui ne font rien à la question, et qui l'obscurcissent bien plutôt. L'exemple cité ici est fondé sur les notions fausses que les anciens se faisaient du phénomène de la combustion. Ces erreurs n'ont d'ailleurs aucune importance. — *Il est donc évident.* Il eût été plus concluant et plus simple d'en appeler à l'expérience même de la vie, qui prouve, à elle seule, combien cette assertion est vraie dans la plupart des cas.

cord peut survenir entre les amis, s'ils ne sont pas égaux dans l'affection qu'ils se portent, dans les services qu'ils se rendent, dans leur dévouement mutuel ou sous tels autres rapports analogues. Lorsque l'un des deux fait les choses avec ardeur, et que l'autre ne les fait qu'avec négligence, les reproches et les accusations s'élèvent contre ce défaut de soins et cet oubli. § 32. Cependant ce n'est pas dans les unions où l'amitié a de part et d'autre le même but, je veux dire celles où les deux amis se sont liés également ou par intérêt, ou par plaisir, ou par vertu, que ce manque d'affection de la part de l'un des deux se laisse clairement apercevoir. Si vous me faites moins de bien que je ne vous en fais moi-même, je n'hésite pas à penser que je dois redoubler d'affection pour vous afin de vous toucher. § 33. Mais les dissensions sont plus fréquentes et plus sensibles dans l'amitié où les amis ne se sont pas liés par les mêmes motifs; car dans ce cas, on n'aperçoit pas très-clairement de quel côté vient le tort. Si, par exemple, l'un s'est lié par plaisir, et l'autre par intérêt, il peut y avoir grand embarras à discerner le coupable. Celui des deux qui dans la liaison visait de préférence à l'utile, ne pense pas que le plaisir qu'on lui donne soit l'équivalent de l'utile qu'il recherche; et de son côté, celui qui donnait la

§ 31. *Le désaccord peut survenir.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13, § 2.

§ 32. *Où l'amitié a de part et d'autre le même but.* Même dans ces liaisons, le désaccord peut survenir; car on peut, par exemple, en fait d'intérêt, obtenir moins qu'on n'attendait; et dès lors c'est un sujet de plainte et de rupture.

§ 33. *Mais les dissensions sont plus fréquentes.* Dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13, § 2, Aristote trouve que ce sont les amitiés par intérêt qui sont les plus exposées à se rompre, tout en signalant les

préférence au plaisir, ne pense pas recevoir un prix suffisant du plaisir qu'il aime, dans les services qu'on lui rend. Et voilà pourquoi les mésintelligences se produisent dans les amitiés de ce genre.

§ 34. Quant aux liaisons formées dans l'inégalité, ceux qui l'emportent par leurs richesses ou par tel autre avantage analogue, s'imaginent qu'ils n'ont point à aimer eux-mêmes, mais qu'ils doivent être aimés au contraire par leurs amis plus pauvres qu'eux. § 35. Pourtant aimer vaut mieux qu'être aimé ; car aimer est un acte de plaisir et un bien, tandis que l'on a beau être aimé, il n'en résulte aucun acte de la part de l'être aimé. § 36. C'est encore ainsi qu'il vaut mieux connaître que d'être connu ; être connu, être aimé peut appartenir tout aussi bien aux êtres inanimés, tandis que connaître et aimer appartient aux êtres animés exclusivement. § 37. Faire du bien vaut mieux encore que n'en pas faire ; or, celui qui aime fait du bien en tant qu'il aime ; celui qui est aimé, en tant qu'il est aimé, n'en fait aucun. § 38. En général, les hommes, par une sorte d'ambition, veulent plutôt être aimés qu'aimer eux-mêmes; parce que c'est en quelque façon une situation supérieure que d'être aimé. Toujours celui

mêmes causes de mécomptes que celles qui sont signalées ici.

§ 34. *Formées dans l'inégalité.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 8, § 1.

§ 35. *Aimer vaut mieux qu'être aimé.* Théorie parfaitement vraie et toute Platonicienne; elle est développée dans le Lysis. Voir aussi la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 37. *Fait du bien.* Ou : « fait bien. »

§ 38. *Plutôt être aimés qu'aimer eux-mêmes.* Toutes ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. § 1. Elles sont fort délicates; mais elles semblent un peu subtiles; et je ne crois pas qu'il y ait tant de calcul et d'égoïsme dans l'amitié.

qui est aimé, l'emporte sur l'autre, soit par le plaisir qu'il procure, soit par sa richesse, soit par sa vertu ; et l'ambitieux ne désire que la supériorité. § 39. Or, ceux qui se sentent cette supériorité pensent qu'ils ne doivent pas aimer eux-mêmes ; ils trouvent qu'ils payent de reste, du côté où ils sont supérieurs, ceux qui les aiment; et comme ceux-ci leur sont encore inférieurs, les autres supposent qu'ils doivent en être aimés et non pas les aimer eux-mêmes. Au contraire, celui qui a besoin et manque ou de fortune, ou de plaisir, ou de vertu, admire celui qui l'emporte sur lui par tous ces avantages ; et il l'aime pour les choses qu'il en obtient, ou qu'il espère en obtenir.

§ 40. On peut dire encore que toutes ces amitiés naissent de la sympathie, en ce sens qu'on ressent de la bienveillance pour quelqu'un et qu'on lui veut du bien. Mais l'amitié qui se forme ainsi ne renferme pas toujours toutes les conditions requises ; et souvent, tout en voulant du bien à quelqu'un, on veut cependant vivre avec un autre que lui. § 41. Sont-ce là du reste les affections et les sentiments de l'amitié ordinaire ? Ou bien sont-ils réservés à cette amitié complète qui ne se fonde que sur la vertu? Toutes les conditions se trouvent réunies dans cette noble amitié. D'abord, on ne peut pas désirer vivre avec un autre ami que celui-là, puisque l'utile, l'agréable,

§ 39. *Ceux qui se sentent cette supériorité.* La grande supériorité empêche en effet qu'on n'aime autant qu'on est aimé ; mais à mérite à peu près égal, on rend dans la véritable amitié autant qu'on reçoit. — *Pour les choses qu'il en obtient.* Ce n'est plus alors qu'une amitié d'intérêt ; ce n'est plus l'amitié véritable.

§ 40. *On ressent de la bienveillance.* Voir la théorie de la bienveillance, et ses rapports à l'amitié, Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, § 1.

et la vertu se trouvent rassemblés dans l'honnête homme. Mais en outre, nous lui voulons du bien plus particulièrement qu'à qui que ce soit, et nous désirons vivre et vivre heureux avec lui plus qu'avec tout autre homme au monde.

§ 42. Une question qu'on peut soulever à propos de celle-ci, c'est de savoir s'il est possible ou s'il n'est pas possible qu'on ait de l'amitié pour soi-même. Nous la laisserons de côté pour le moment, mais nous y reviendrons plus tard. Nous voulons tout pour nous ; et d'abord, nous voulons vivre avec nous-mêmes, ce qui est, on peut dire, une nécessité de notre nature ; et nous ne pouvons souhaiter plus vivement à personne le bonheur, la vie, le succès. § 43. D'autre part, c'est surtout avec nos propres souffrances que nous sympathisons. Le moindre choc, le moindre accident de ce genre nous arrache aussitôt des cris de douleur. Tous ces motifs pourraient nous donner à croire que l'on peut avoir de l'amitié pour soi-même. § 44. Du reste, toutes ces expressions de sympathie, de bienveillance et autres du même genre, n'ont de sens que si on les rapporte, soit à l'amitié que nous ressentons pour nous-mêmes, soit à l'amitié parfaite ; car tous ces caractères se retrouvent également dans les deux. Vivre en-

§ 42. *Qu'on ait de l'amitié pour soi-même.* Ou : « qu'on s'aime soi-même. » J'ai préféré la première locution pour conserver davantage la trace des théories antérieures. Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8, § 1. — *Nous y reviendrons plus tard.* Voir plus loin dans ce même chapitre, § 47. — *Nous voulons tout pour nous.* C'est-à-dire que nous remplissons à notre propre égard toutes les conditions voulues pour la véritable et solide affection.

§ 43. *D'autre part.* Tout en voulant différer la discussion, l'auteur la commence dès à présent et la poursuit.

§ 44. *Tous ces caractères...* C'est

semble, se souhaiter une longue existence et une existence heureuse, ce sont là des sentiments qu'on peut reconnaître également de l'un et de l'autre côté.

§ 45. On pourrait croire aussi que l'amitié doit se trouver partout où se trouve le droit et la justice, et qu'autant il y a d'espèces de justice et de droits, autant il doit y avoir d'espèces d'amitiés. Ainsi, il y a une justice et un droit de l'étranger au citoyen qui en fait son hôte, de l'esclave au maître, du citoyen au citoyen, du fils au père, de la femme au mari ; et toutes les autres associations ou amitiés qu'on peut imaginer, se réduisent au fond à celles qu'on vient de citer. § 46. Ajoutons que la plus solide des amitiés est peut-être celle que contractent les hôtes, parce qu'il ne peut pas y avoir entr'eux de but commun qui provoque des rivalités, comme il peut en exister entre les citoyens ; car lorsqu'on lutte les uns contre les autres pour savoir à qui restera la supériorité, il est impossible de demeurer longtemps amis.

§ 47. Maintenant, nous pouvons reprendre la question de savoir si c'est possible ou non d'avoir de l'amitié pour soi-même. Evidemment, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, l'amitié se reconnaît dans les actes de détails dont l'ensemble la compose ; or, c'est surtout pour nous-

là ce que voulaient dire plus haut ces mots : « nous voulons tout pour nous. »

§ 45. *On pourrait croire.* Cette pensée ne se lie point à celles qui précèdent. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, et suiv. p. 341. — *De la femme au mari.* Voir d'admirables considérations sur les rapports conjugaux dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 7.

§ 47. *Nous pouvons reprendre la question.* On ne voit pas bien pourquoi l'auteur a interrompu sa discussion, et pourquoi il la reprend ici. — *Ainsi que nous l'avons dit un peu*

mêmes que nous pouvons l'exercer dans les détails les plus minutieux. C'est surtout à nous que nous pouvons vouloir du bien, souhaiter une longue vie, une vie heureuse ; c'est encore pour nous que nous sommes surtout sympathiques ; c'est surtout avec nous que nous voulons vivre. Par conséquent, si l'amitié se reconnaît à tous ces signes, et si nous voulons en effet pour nous toutes ces conditions particulières de l'amitié, on en doit conclure évidemment qu'il est possible d'avoir de l'amitié pour soi-même, tout comme nous avons dit qu'il est possible d'avoir de l'injustice envers soi. § 48. Mais comme dans l'injustice il y a toujours deux individus différents, l'un qui la commet et l'autre qui la souffre, et que soi-même on est nécessairement toujours un, il semblait, par cela seul, qu'il ne pourrait pas y avoir d'injustice de soi envers soi-même. Il y en a cependant, ainsi que nous l'avons fait voir en analysant les diverses parties de l'âme ; et nous avons démontré que l'injustice envers soi-même peut avoir lieu, quand les parties différentes de l'âme ne sont pas d'accord entr'elles. § 49. Une explication analogue pourrait s'appliquer à l'amitié envers soi-même. En effet, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, quand nous voulons exprimer d'un de nos amis qu'il est notre ami intime, nous disons : « Mon âme et la sienne ne font qu'un. » Puis donc que l'âme a plusieurs parties, elle ne sera une que quand la raison et les passions qui la remplissent seront

*plus haut*, § 42, ci-dessus. — *Comme nous avons dit.* Plus haut livre I, ch. 31, § 31.

§ 49. *Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer.* Ceci ne se trouve pas dans le présent traité; mais cette locution est rappelée dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8, § 2.

entr'elles dans un accord complet. Grâce à cette harmonie, l'âme sera une réellement ; et c'est quand l'âme sera parvenue à cette profonde unité qu'il pourra y avoir amitié pour soi-même. § 50. C'est là du moins ce que sera l'amitié pour soi-même dans le cœur de l'homme vertueux ; car c'est en lui seulement que les parties diverses de l'âme sont bien d'accord, en ce qu'elles ne se divisent pas, tandis que le méchant n'est jamais son propre ami et qu'il se combat lui-même sans cesse. Ainsi, l'intempérant, quand il a fait quelque faute par l'entraînement du plaisir, ne tarde pas à s'en repentir et à se maudire lui-même. Tous les autres vices troublent également le cœur du méchant ; et il est toujours son premier adversaire et son propre ennemi.

## CHAPITRE XIV.

Des liens du sang. Rapports du père au fils ; c'est l'affection la plus tendre ; le père aime le fils plus que le fils n'aime le père. Explication de cette différence. — De la bienveillance, de la concorde ; elles ne sont pas tout à fait l'amitié.

§ 1. Il est fort possible que l'amitié existe dans l'égalité

§ 50. *Le méchant n'est jamais son propre ami.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 4, § 9.

*Ch. XIV.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, et livre IX, ch. 5 et 6 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 7.

§ 1. *Il est fort possible.* Il n'y a pas de transition avec ce qui précède.

aussi bien que dans l'inégalité; et je veux dire, par exemple, cette liaison où deux compagnons d'âge sont égaux par le nombre et la valeur des biens qu'ils présentent. L'un ne mérite pas d'avoir plus que l'autre, ni par le nombre des avantages, ni par leur importance, ni par leur grandeur; leur part doit être parfaitement égale; et les camarades veulent toujours être égaux de quelque façon entr'eux. § 2. Mais c'est une amitié, une liaison dans l'inégalité, que celle qui unit le père au fils, le souverain au sujet, le supérieur à l'inférieur, le mari à la femme, et en général celle de tous les êtres entre qui il existe un rapport de supérieur à subordonné. § 3. Du reste, cette amitié dans l'inégalité est alors tout à fait conforme à la raison. Jamais, si l'on a quelque bien à partager, on n'en donnera une part égale et au meilleur et au pire; on en donnera toujours davantage à l'être supérieur. C'est là ce qu'on nomme l'égalité de rapport, l'égalité proportionnelle; car l'inférieur, en recevant une part moins bonne, est égal, on peut dire, au supérieur qui en reçoit une meilleure que lui.

§ 4. De toutes les espèces d'amitiés ou d'amours, dont on a parlé jusqu'ici, la plus tendre est celle qui résulte des liens du sang et particulièrement l'amour du père au fils. Mais pourquoi le père aime-t-il le fils plus que le fils n'aime le père? Est-ce par hasard, comme on l'a dit non

§ 2. *Une amitié, une liaison.* On sait que le mot d'amitié a bien plus d'extension en grec qu'il n'en a dans notre langue. Parfois le mot propre serait celui d' « amour »; quelquefois celui d' « affection ». J'ai fait de temps à autre ces changements, tout en me rapprochant le plus possible de l'original.

§ 4. *D'amitiés ou d'amours.* J'ai ajouté ce dernier mot par la raison que je viens de dire. — *Comme on*

sans raison aux yeux du vulgaire, parce que le père a rendu en quelque sorte service à son fils, et que le fils lui doit de la reconnaissance pour les bienfaits qu'il en a reçus? § 5. L'explication de cette différence d'affection pourrait bien se trouver dans ce que nous avons dit de l'amitié par intérêt ; et ce qui se passe, d'après nous, dans les sciences, pourrait fort bien se reproduire ici. § 6. Je veux dire, par exemple, qu'il y a des sciences où c'est une seule et même chose que la fin et l'acte, et qu'il n'y a pas de fin en dehors de l'acte lui-même. Ainsi, pour le joueur de flûte, l'acte et la fin sont identiques ; car jouer de la flûte est tout à la fois pour lui l'acte qu'il fait, et la fin qu'il se propose. Mais il n'en est pas de même pour la science de l'architecte ; et la fin y diffère de l'acte. § 7. Pareillement, l'amitié n'est qu'une sorte d'acte ; pour elle, il n'y a pas de fin autre que l'acte lui-même d'aimer ; et l'amitié n'est que cette fin-là précisément. Le père agit donc en quelque manière davantage en fait d'amour, parce que le fils est son œuvre. C'est d'ailleurs ce qu'on peut observer dans une foule d'autres choses ; on est toujours fort bienveillant

*l'a dit.* Je ne sais à quel philosophe rapporter précisément cette opinion.

§ 5. *Ce que nous avons dit de l'amitié par intérêt.* Voir un peu plus haut dans le chapitre précédent, § 33.

§ 6. *La fin et l'acte.* Voir plus haut ces distinctions, livre I, ch. 3, § 4; et dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2. — *Pour la science de l'architecte.* La maison est la fin de l'architecte; mais l'acte de la construction n'est plus son affaire; elle est celle du maçon. Ainsi dans l'architecture, l'acte et la fin sont séparés.

§ 7. *Le fils est son œuvre.* C'est l'explication donnée aussi dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 2 ; mais on peut ajouter que l'affection des parents étant bien plus nécessaire aux enfants que celle des enfants ne l'est aux parents, la nature a fait très-sagement d'inspirer

pour l'ouvrage que l'on a fait soi-même. § 8. Le père aussi est, on peut dire, bienveillant envers son fils qui est son œuvre ; il est animé, dans sa tendresse, tout à la fois par le souvenir et par l'espérance; et voilà pourquoi le père aime plus son fils que le fils n'aime son père.

§ 9. Il faut encore pour toutes les autres amitiés qu'on décore de ce nom et qui semblent le mériter, examiner si elles sont de véritables amitiés; et, par exemple, si la bienveillance, qui semble être aussi de l'amitié, en est bien réellement. § 10. Absolument parlant, la bienveillance pourrait ne pas paraître de l'amitié. Souvent, il nous suffit d'avoir vu quelqu'un, ou d'avoir entendu raconter quelque bien de lui, pour devenir bienveillant à son égard. Sommes-nous par cela seul, ou ne sommes-nous pas ses amis ? On ne peut pas dire, si l'on éprouvait de la bienveillance pour Darius, qui est chez les Perses, ce qui peut fort bien être, qu'on aurait par cela seul et du même coup de l'amitié pour Darius. § 11. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la bienveillance parfois peut sembler le commencement de l'amitié. La bienveillance peut devenir de

au cœur des parents un amour beaucoup plus profond et beaucoup plus dévoué.

§ 8. *On peut dire.* Cette restriction atténue ce que l'expression peut avoir de singulier dans notre langue comme dans l'original. — *Et voilà pourquoi.* L'explication peut sembler insuffisante. Dans la Morale à Nicomaque, elle est beaucoup plus complète, loc. laud.

§ 9. *La bienveillance.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 5, § 1.

§ 10. *Absolument parlant.* La bienveillance en effet doit être distinguée de l'amitié, dont elle est le plus faible degré. — *Pour Darius.* Le choix de ce nom est-il un souvenir de l'expédition et de la victoire d'Alexandre ?

§ 11. *Le commencement de l'amitié.* Voir la Morale à Nicomaque, loc. laud. § 1.

l'amitié véritable, si l'on a de plus la volonté de faire tout le bien qu'on pourra, dans l'occasion, à celui qui inspire cette bienveillance spontanée. La bienveillance vient du cœur et s'adresse au cœur d'un être moral. On ne dira jamais qu'on est bienveillant pour le vin ou pour toute autre chose inanimée, toute bonne, toute agréable qu'elle peut être. Mais on a de la bienveillance pour quelqu'un, parce qu'on lui reconnaît un cœur honnête. § 12. Comme la bienveillance n'est pas sans quelqu'amitié et qu'elle s'applique au même être, c'est ce qui fait qu'on la prend souvent pour de l'amitié réelle.

§ 13. La concorde, l'accord des sentiments se rapproche beaucoup de l'amitié, si l'on prend ce mot de concorde dans son vrai sens. Par ce qu'on admet les mêmes hypothèses qu'Empédocle, et que l'on croit des éléments de la nature ce qu'il en croit lui-même, peut-on dire pour cela qu'il y ait concorde entre vous et Empédocle ? Et de même pour toute autre supposition de ce genre. § 14. D'abord, il n'y a pas concorde dans les choses de pensée; il n'y en a que dans les choses d'action ; et encore dans celles-ci, il n'y a pas concorde en tant qu'on est d'accord à penser la même chose, mais en tant que, pensant la même chose, on prend la même résolution sur les choses dont on pense ainsi. Si, par exemple, deux personnes pensent à la fois à jouir du pouvoir, l'une pour elle seule, et l'autre pour elle-même également, peut-on

§ 13. *La concorde.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 6, § 1; et Morale à Eudème, livre VII, ch. 7. — *L'accord des sentiments.* Paraphrase que j'ai ajoutée.

§ 14. *D'abord il n'y a pas concorde.* C'est dans la Morale à Nicomaque qu'il faut lire cette théorie de la concorde; il n'y en a ici qu'un résumé incomplet.

dire encore qu'il y a concorde entre ces deux personnes ? Il n'y a concorde que si moi je veux commander moi-même, et si l'autre consent à ce que ce soit moi qui commande. § 15. Ainsi, la concorde a lieu dans les choses d'action, lorsque chacun des intéressés veut la même chose; et la concorde, proprement dite, s'applique au consentement par lequel on établit un même chef pour une chose que tout le monde veut accomplir.

## CHAPITRE XV.

De l'égoïsme. Le méchant seul est égoïste; l'honnête homme ne peut pas l'être.

§ 1. Comme il peut y avoir, ainsi que nous l'avons démontré, affection et amitié de l'individu pour lui-même, on s'est posé cette question : L'homme vertueux s'aimera-t-il, ou ne s'aimera-t-il pas lui-même ? Sera-t-il égoïste ? L'égoïste est celui qui fait tout en vue de lui seul, dans les choses qui lui peuvent être utiles. Le méchant est égoïste, puisqu'il ne fait absolument rien que pour lui-même. Mais l'honnête homme, l'homme de bien ne saurait être égoïste ; car il n'est honnête précisément que parce qu'il

*Ch. XV.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Ainsi que nous l'avons démontré.* Plus haut, ch. 13, § 12. — *Le méchant est égoïste.* On ne peut pas condamner l'égoïsme plus formellement. — *Que parce qu'il agit*

agit dans l'intérêt des autres; et par conséquent, il ne peut avoir d'égoïsme. § 2. Mais tous les hommes se précipitent vers le bien qu'ils désirent, et il n'en est pas un qui ne croie que c'est surtout à lui que ces biens doivent revenir. C'est ce qu'on peut voir avec pleine évidence en ce qui concerne la richesse et le pouvoir. Mais l'honnête homme s'éloignera de ces biens pour les laisser à autrui, non pas qu'il ne croie que ces avantages ne dussent appartenir surtout à lui ; mais il se retire dès qu'il voit que les autres pourraient en faire plus d'usage que lui-même. Quant au reste des hommes, ils seraient incapables de ce sacrifice ; d'abord, par ignorance ; car ils ne croient pas qu'ils puissent mal employer ces biens qu'ils convoitent ; et en second lieu, par ambition de dominer. § 3. Pour l'honnête homme, comme il n'éprouve aucun de ces sentiments, il ne sera pas égoïste en ce qui regarde ces sortes de biens. S'il l'est par hasard, ce sera uniquement en fait de vertu et de belles actions. Voilà le seul point où il ne céderait jamais à personne ; mais il cédera sans peine à qui le veut toutes les choses qui ne sont qu'utiles et agréables. § 4. Il sera donc égoïste en gardant exclusivement pour lui-même tous les actes de vertu. Mais il ne sera pas du tout atteint de cet égoïsme qui s'attache aux

*dans l'intérêt des autres.* C'est déjà comme une anticipation des doctrines et de la charité chrétiennes.

§ 2. *Plus d'usage.* Ce serait peut-être plutôt : « un meilleur usage » qu'il faudrait dire. L'honnête homme est d'ailleurs assez peu porté à engager des rivalités pour la richesse et le pouvoir.

§ 3. *En fait de vertu.* Ce n'est plus alors de l'égoïsme.

§ 4. *Il sera donc égoïste.* C'est un simple abus de mots ; et ce serait un singulier égoïsme que celui qui ferait qu'on s'exposerait à la mort, par exemple, pour sauver ses semblables et accomplir un devoir. Léonidas n'est pas un égoïste.

choses agréables ou utiles ; il n'y a que le méchant qui ressente cet égoïsme-là.

## CHAPITRE XVI.

De l'égoïsme de l'honnête homme ; il cède tous les biens extérieurs à son ami ; mais il ne peut lui céder en fait de vertu. — Le méchant s'aime, uniquement parce qu'il est lui, et sans autre motif ; l'honnête homme s'aime, parce qu'il est bon.

§ 1. L'homme vertueux devra-t-il, ou ne devra-t-il pas s'aimer lui-même par-dessus toute chose ? Dans un sens, ce sera lui-même qu'il aimera le plus ; et dans un autre sens, ce ne sera pas lui. On peut nous rappeler ce que nous venons de dire, à savoir que l'honnête homme cédera toujours à son ami les biens qui ne sont qu'utiles ; et à ce point de vue, il aimera donc son ami plus qu'il ne s'aimera lui-même. § 2. Oui certes ; mais c'est toujours à la condition que, cédant à son ami les avantages vulgaires, il gardera pour soi la part du beau et du bien, qu'il lui fait ces concessions. Ainsi donc en ce sens, il aime son

*Ch. XVI.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 6.

§ 1. *Dans un sens... Dans un autre sens.* La distinction est vraie, quoiqu'elle repose sur une équivoque. Mais en remplissant toujours et à tout prix son devoir, l'honnête homme aura pour lui-même un amour immense et incomparable. — *Nous venons de dire.* Voir le chapitre précédent qui se répète ici.

§ 2. *Il gardera pour lui la part du beau.* Ce n'est plus là ce qu'on appelle de l'égoïsme ; ou autrement, c'est jouer sur les mots.

ami davantage ; mais en un sens différent, il s'aime surtout lui-même. Il préfère son ami, quand il ne s'agit que de l'utile ; mais c'est lui-même qu'il préfère à tout, quand il s'agit du bien et du beau; et c'est à lui seul qu'il attribue exclusivement ces choses, les plus belles de toutes. § 3. Il est donc ami du bien plutôt qu'ami de lui-même, et il ne s'aime ainsi personnellement que parce qu'il est bon. Quant au méchant, il est purement égoïste ; il n'a pas de motif par où il puisse s'aimer lui-même, et par exemple, s'aimer comme quelque chose de bien ; mais sans aucune de ces conditions, il s'aime lui-même en tant qu'il est lui; et c'est là, on peut dire, le véritable égoïste.

## CHAPITRE XVII.

De l'indépendance. Quelqu'indépendant qu'on soit, on a toujours besoin d'amitié. — On ne peut pas comparer l'existence de Dieu à celle de l'homme, dont l'indépendance est nécessairement incomplète. Malgré toute l'indépendance qu'on peut avoir, il faut toujours des amis, pour qu'on puisse faire du bien à quelqu'un, vivre en société, et de plus, se connaître soi-même.

§ 1. Une suite de ce qui précède, c'est de parler de l'indépendance, qui se suffit complétement à elle-même, et de l'homme indépendant. L'homme indépendant a-t-il ou

§ 3. *Il est donc ami du bien.* Voilà le vrai ; et ce n'est pas là être égoïste ; c'est simplement être honnête.

*Ch. XVII.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9 ; Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

non besoin d'amitié ? Ou bien restera-t-il indépendant, et se suffira-t-il, même à l'égard de ces douces affections, dont il pourra se passer ? Les poètes semblent le dire :

« Quand le ciel vous soutient, qu'a-t-on besoin d'amis? »

§ 2. Et de là vient cette question qu'on peut faire : Celui qui a tous les biens en abondance, et qui se suffit à lui-même complétement, a-t-il encore besoin d'un ami ? Ou bien n'est-ce pas surtout le cas d'avoir des amis ? A qui fera-t-on du bien ? Avec qui vivra-t-on, puisque certainement on ne vivra pas tout seul ? Mais si l'on a besoin de ces affections, et si l'on ne peut les avoir sans l'amitié, l'homme indépendant, tout en se suffisant à lui-même, a donc encore besoin d'aimer. § 3. La comparaison qu'on a tirée de la divinité, et qu'on répète si souvent, n'est pas toujours fort juste quant à Dieu, ni très-utilement applicable quant à nous. Ce n'est pas parce que Dieu est indépendant, et n'a besoin de quoique ce soit, que nous aussi nous saurions n'avoir besoin de rien. § 4. Voici le raisonnement que l'on a fait plus d'une fois sur Dieu. Si Dieu, dit-on, possède tous les biens, et s'il est souverainement

§ 1. *Quand le ciel vous soutient.* Ce même vers est cité dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9, § 1. Il est d'Euripide dans Oreste, vers 667, édit. de Firmin Didot.

§ 2. *On ne vivra pas tout seul.* Car on serait alors malheureux, en manquant à une loi évidente de la nature, qui a fait de l'homme un être essentiellement sociable.

§ 3. *N'est pas toujours fort juste...* Cette comparaison est insoutenable, en ce que l'homme est à une distance incommensurable de Dieu.

§ 4. *Le raisonnement qu'on a fait.* Cette théorie est celle que donne Aristote lui-même dans la Métaphysique, livre XII, ch. 7, trad. de M. Cousin; et Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7. Voir aussi la Morale à Eudème, livre VII, ch. 12, au début.

indépendant, que fera-t-il? Il ne dormira pas apparemment. Il contemplera les choses, répond-on ; car la contemplation est au monde ce qu'il y a de plus relevé et de plus convenable à la nature divine. Mais, je le demande, que pourra-t-il contempler? S'il contemple quelqu'autre chose que lui-même, cette chose sera donc meilleure que lui. Or, c'est une impiété absurde de croire qu'il y ait dans l'univers quelque chose de supérieur à Dieu. Donc, Dieu se contemplera lui-même. Mais ceci n'est pas moins absurde; car nous reprochons à l'homme qui reste ainsi à se contempler lui-même, l'impassibilité dans laquelle il se plonge. Par conséquent, dit-on, le Dieu qui se contemple lui-même est un Dieu absurde.

§ 5. Mais laissons de côté la question de savoir ce que Dieu contemplera. Nous nous occupons ici non pas de l'indépendance de Dieu, mais de l'indépendance de l'homme ; et nous demandons encore une fois si l'homme qui, dans son indépendance, se suffit à lui-même, aura besoin d'amitié. Si l'on étudie son ami, et qu'on se demande ce qu'il est, ce qu'est vraiment l'ami, on se dira : « Mon ami est un autre moi-même ; » et pour exprimer qu'on l'aime avec ardeur on répètera avec le proverbe : « C'est un autre Hercule ; c'est un autre moi. » § 6. Or, il n'est rien de plus difficile, ainsi que l'ont dit quelques sages, ni en même temps de plus doux, que de se connaître soi-

§ 5. *Mais de l'indépendance de l'homme.* On a vu bien des fois, dans la Morale à Nicomaque, qu'avant tout Aristote se propose d'être pratique. C'est bien ici la même doctrine. — *Un autre Hercule.* Citations répétées dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 12.

§ 6. *Ainsi que l'ont dit quelques sages.* Socrate entr'autres; et l'on se rappelle l'inscription gravée sur le temple de Delphes.

même ; car quel charme que de se connaître ! Mais nous ne pouvons point nous voir nous-mêmes, en partant de nous ; et ce qui prouve bien notre complète impuissance, c'est que nous reprochons souvent aux autres ce que nous faisons personnellement. § 7. Notre erreur en ceci est causée, soit par la bienveillance naturelle qu'on a toujours envers soi, soit par la passion qui nous aveugle. Et c'est là, pour la plupart de nous, ce qui obscurcit et fausse notre jugement. De même donc que quand nous voulons voir notre propre visage, nous le voyons en nous regardant dans un miroir, tout de même aussi, quand nous voulons nous connaître sincèrement, il faut regarder à notre ami, où nous pourrons nous voir parfaitement ; car mon ami, je le répète, est un autre moi-même. § 8. S'il est si doux de se connaître soi-même, et qu'on ne le puisse sans un autre, qui soit votre ami, l'homme indépendant aura tout au moins besoin de l'amitié pour se connaître lui-même. § 9. Ajoutez que, s'il est beau, comme il l'est en effet, de répandre autour de soi les biens de la fortune quand on les possède, on peut se demander : Sans ami, à qui l'homme indépendant pourra-t-il faire du bien ? Avec qui vivra-t-il ? Certes il ne vivra pas tout seul ; car vivre avec d'autres êtres semblables à soi est tout à la fois un plaisir et une nécessité. Si ce sont là des choses qui sont

§ 7. *Il faut regarder à notre ami.* Cette conclusion assez simple a été bien longuement préparée ; et l'on pouvait la tirer beaucoup plus vite. Ces préceptes d'ailleurs, bien qu'on les retrouve dans la Morale à Nicomaque, semblent peu utiles ; et si l'on ne se connaissait soi-même qu'en s'étudiant dans son ami, on courrait risque de s'ignorer toute sa vie. Ceci n'empêche pas que l'observation faite sur un ami sincère ne puisse en apprendre fort long sur le cœur humain. C'est une douce et sûre étude.

tout ensemble belles, agréables et nécessaires, et que l'amitié soit indispensable pour les avoir, il s'ensuit que l'homme indépendant lui-même, tout indépendant qu'il est, aura besoin d'amitié.

## CHAPITRE XVIII.

Du nombre des amis. Il ne faut pas trop étendre son affection ; il ne faut pas non plus la trop restreindre. Il faut avoir le nombre d'amis qu'on peut soi-même convenablement aimer.

§ 1. Autre question : Faut-il avoir beaucoup d'amis, ou peu d'amis? Il ne faut pas toujours, pour le dire en un mot, ni en avoir peu ni en avoir beaucoup. Quand on en a beaucoup, il est bien embarrassant de partager à chacun d'eux son affection. Sous ce rapport, comme en toute autre chose, notre nature, qui est si faible, a de la peine à s'étendre à beaucoup d'objets. Notre vue ne peut en embrasser qu'un petit nombre ; et même si l'objet est plus éloigné qu'il ne faut, il échappe à notre regard par l'impuissance de notre organisation. Même faiblesse pour

*Ch. XVIII.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 10 ; Morale à Eudème, pas de théorie correspondante.

§ 1. *Ni en avoir peu ni en avoir beaucoup.* On a toujours peu d'amis véritables et sincères, non pas parce qu'il n'y a point de cœurs aimants et fidèles, mais parce que les relations, le temps, les occasions viennent à manquer. Du reste, on parle ici d'amis dans le sens le plus large de ce mot. — *Notre nature qui est si faible.* Argument très-solide, et sentiment très-rare dans l'antiquité.

l'ouïe et pour les autres sens. § 2. Si donc on se met dans l'impossibilité d'aimer autant qu'il faut, on s'attire par là de justes reproches ; et l'on cesse d'être un ami du moment qu'on n'aime qu'en paroles ; car ce n'est pas là ce que l'amitié demande. § 3. J'ajoute que, si les amis sont très-nombreux, on ne pourra éviter d'être dans une douleur perpétuelle. Dans un si grand nombre de personnes, il est très-probable que l'une d'elles sera toujours atteinte de quelque malheur ; et ces douleurs continuelles de vos amis ne peuvent survenir sans vous affliger nécessairement. Du reste, il ne faudrait pas non plus, en sens contraire, avoir trop peu d'amis ; un ou deux, par exemple ; il faut en avoir un nombre convenable, et selon les occasions, et selon la mesure d'affection qu'on peut soi-même leur donner.

§ 2. *D'aimer autant qu'il faut.* Voilà la limite. Ces principes d'ailleurs sont exposés tout au long dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 3. *Dans une douleur perpétuelle.* Même remarque.

## CHAPITRE XIX.

Des procédés qu'on doit observer à l'égard d'un ami, quand on a quelques reproches à lui faire. Il y a des liaisons où les reproches et les plaintes ne sont pas possibles : ce sont celles où l'un des deux est inférieur à l'autre.

Traité inachevé.

§ 1. Maintenant, il convient de rechercher comment il faut se conduire avec un ami dont on croit avoir à se plaindre. Cette étude, je le sais, ne peut pas s'appliquer à toutes les amitiés sans exception ; mais elle peut être utile dans les liaisons où les amis ont à s'adresser des récriminations. On ne se querelle pas également dans tous les rapports d'affection ; et, par exemple, il ne peut y avoir du père au fils des reproches, comme il y en a dans certaines autres liaisons, comme vous pouvez m'en faire, comme je puis vous en faire à mon tour ; ou autrement, ce seraient des reproches affreux. § 2. L'égalité ne doit pas exister entre des amis inégaux. Mais l'amitié, l'affection entre père et fils est inégale, comme celle de la femme au mari, de l'esclave au maître, et en général de l'inférieur au supérieur. Entr'eux, il n'y aura donc pas lieu à ces reproches dont nous parlons ici. Mais entre des

*Ch. XIX.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 3 ; Morale à Eudème, pas de théorie correspondante.

§ 1. *A toutes les amitiés.* Ou plutôt : « à toutes les relations d'affection ». J'ai conservé le mot d'« amitiés », pour ne pas trop m'écarter de l'original.

§ 2. *L'amitié, l'affection.* J'ai ajouté ce dernier mot pour étendre

amis égaux et dans l'amitié fondée sur l'égalité, il peut y avoir lieu à des récriminations et à des plaintes. Par conséquent, c'est une question à considérer que de savoir comment il faut en agir avec son ami dans l'amitié fondée sur l'égalité, quand on croit avoir à se plaindre de lui.....

un peu davantage le sens du mot « amitié ». — *Question à considérer.* C'est en effet une question des plus pratiques ; et les applications en sont assez fréquentes dans la vie. — *A se plaindre de lui...* Ce traité n'est pas achevé ; mais selon toute apparence ce qui suivait devait être fort court, pour compléter cette théorie. Peut-être l'ouvrage entier se terminait-il par un résumé du dixième livre de la Morale à Nicomaque.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME

ET DE LA GRANDE MORALE.

# MORALE A EUDÈME.

## LIVRE I.

DU BONHEUR.

### CHAPITRE PREMIER.

Du bonheur. Des causes du bonheur ; ces causes sont, ou la nature, ou l'éducation, ou la pratique et l'expérience; elles peuvent être aussi, ou la faveur spéciale des Dieux, ou le hasard. — Le bonheur se compose surtout de trois éléments, la raison, la vertu, et le plaisir.

§ 1. Le moraliste qui à Délos a mis sa pensée sous la protection du Dieu, a écrit les deux vers suivants sur le Propylée du Latoon, en considérant sans doute l'ensemble de tous les avantages qu'un homme à lui seul ne peut jamais réunir complétement, le bien, le beau et l'agréable :

« Le juste est le plus beau; la santé, le meilleur;
» Obtenir ce qu'on aime est le plus doux au cœur. »

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 et suiv.; et livre X, ch. 6 ; Grande Morale, livre I, ch. 1 et 2.

§ 1. *Le moraliste.* Le texte dit simplement: « Celui qui... — *Le Latoon.* Le sanctuaire consacré à Latone. — *Le juste est le plus beau.* Voir sur ces deux vers, qui sont de

Nous ne partageons pas tout à fait l'idée exprimée dans cette inscription ; et suivant nous, le bonheur qui est la plus belle et la meilleure de toutes les choses, en est aussi tout à la fois la plus agréable et la plus douce. § 2. Parmi les considérations nombreuses que chaque espèce de choses et chaque nature d'objets peuvent soulever, et qui demandent un sérieux examen, les unes ne tendent qu'à connaître la chose dont on s'occupe ; d'autres tendent en outre à la posséder, et à en tirer toutes les applications qu'elle comporte. § 3. Quant aux questions qui ne sont, dans ces études philosophiques, que de pure théorie, nous les traiterons, selon que l'occasion s'en présentera, au point de vue qui les rend spéciales à cet ouvrage.

§ 4. D'abord, nous rechercherons en quoi consiste le bonheur, et par quels moyens on peut l'acquérir. Nous nous demanderons si tous ceux qui reçoivent ce surnom d'heureux, le sont par le simple effet de la nature, comme ils sont grands ou petits, et comme ils diffèrent par le visage et le teint ; ou bien, s'ils sont heureux grâce à l'enseignement d'une certaine science qui serait celle du bonheur ; ou bien encore, si c'est par une sorte de pratique et d'exercice ; car il est une foule de qualités diverses que les

Théognis, la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 13, où ils sont déjà cités. — *Nous ne partageons pas tout à fait l'idée...* C'est-à-dire : « nous n'acceptons pas la division des biens telle qu'elle est faite dans cette inscription. » Aristote désapprouve également la pensée de ces vers dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 3. *De pure théorie.* C'est ainsi que, dans la Morale à Nicomaque, Aristote poursuivait surtout un but pratique.

§ 4. *Et par quels moyens on peut l'acquérir.* Ce n'est plus là de la pure théorie. — *Par le simple effet de la nature.* Cette question est traitée tout au long, plus loin, livre VII, ch. 14.

hommes possèdent non pas par nature ni même par étude, mais qu'ils acquièrent par la simple habitude, mauvaises quand ils ont contracté de mauvaises habitudes, et bonnes quand ils en ont contracté de bonnes. § 5. Enfin nous rechercherons si, toutes ces explications du bonheur étant fausses, le bonheur n'est l'effet que de l'une de ces deux causes : ou il vient de la faveur des Dieux qui nous l'accordent, comme ils inspirent les hommes saisis d'une fureur divine et embrâsés d'enthousiasme sous le souffle de quelque génie ; ou bien, il vient du hasard ; car il y a beaucoup de gens qui confondent le bonheur et la fortune.

§ 6. On doit voir sans peine que le bonheur ne se trouve dans la vie humaine que grâce à tous ces éléments réunis, ou à quelques-uns d'entr'eux, ou tout au moins à un seul. La génération de toutes les choses vient, ou peu s'en faut, de ces divers principes ; et c'est ainsi qu'on peut assimiler tous les actes qui dérivent de la réflexion aux actes même qui relèvent de la science. § 7. Le bonheur, ou en d'autres termes une heureuse et belle existence, consiste surtout dans trois choses, qui semblent être les plus désirables de toutes ; car le plus grand de tous les

§ 5. *Toutes les explications du bonheur.* Ce sont les explications qui viennent d'être rappelées, et qui sans doute avaient été données par les autres philosophes. — *Le bonheur et la fortune.* Ici « fortune » doit s'entendre surtout dans le sens de hasard.

§ 6. *Et c'est ainsi...* Pensée obscure ; mais le texte ne peut pas avoir un autre sens que celui que je donne. — *Qui dérivent de la réflexion.* Ce sont les actes moraux.

§ 7. *Selon les uns.* Je ne sais si c'est Platon qu'on veut désigner ici ; dans les théories de Platon, la prudence est toujours placée en première ligne parmi les vertus. Voir la Répu-

biens, selon les uns, c'est la prudence; selon les autres, c'est la vertu; selon d'autres enfin, c'est le plaisir. § 8. Aussi, l'on discute sur la part de chacun de ces éléments dans le bonheur, suivant que l'on croit que l'un d'eux y contribue plus que l'autre. Les uns prétendent que la prudence est un bien plus grand que la vertu; les autres trouvent au contraire la vertu supérieure à la prudence; et les autres trouvent le plaisir fort au-dessus de toutes deux. Par suite, les uns croient que le bonheur se compose de la réunion de toutes ces conditions; les autres croient qu'il suffit de deux d'entr'elles; d'autres même le trouvent dans une seule.

## CHAPITRE II.

Des moyens de se procurer le bonheur. Il faut se proposer un but spécial dans la vie, et ordonner toutes ses actions sur ce plan. — Il ne faut pas confondre le bonheur avec ses conditions indispensables.

§ 1. C'est en s'arrêtant à l'un de ces points de vue que tout homme qui peut vivre selon sa libre volonté, doit se

blique, livre IV, p. 210 et suiv., trad. de M. Cousin. — *Selon les autres.* Ceci peut s'appliquer aussi à Platon, puisque la vertu pour lui se divisait en prudence, courage, tempérance et justice. — *Selon d'autres enfin.* Selon l'École d'Aristippe, et selon Eudoxe, réfuté dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 10, et livre X, ch. 2. Eudoxe était contemporain d'Aristote.

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 1 et 2.

proposer, pour bien conduire sa vie, un but spécial, l'honneur, la gloire, la richesse ou la science ; et les regards fixés sans cesse sur le but qu'il a choisi, il y doit rapporter toutes les actions qu'il fait ; car c'est la marque d'une grande déraison que de n'avoir point ordonné son existence sur un plan régulier et constant. § 2. Aussi, un point capital, c'est de bien se rendre compte à soi-même, sans précipitation ni négligence, dans lequel de ces biens humains on fait consister le bonheur, et quelles sont les conditions qui nous paraissent absolument indispensables pour que le bonheur soit possible. Il importe de ne pas confondre, par exemple, et la santé et les choses sans lesquelles la santé ne pourrait être. § 3. De même ici, comme dans une foule d'autres cas, il ne faut pas confondre le bonheur avec les choses sans lesquelles on ne saurait être heureux. § 4. Il y a de ces conditions qui ne sont point spéciales à la santé non plus qu'à la vie heureuse, mais qui sont en quelque sorte communes à toutes les manières d'être, à tous les actes sans exception. Il est par trop clair que sans les fonctions organiques de respirer, de veiller, de nous mouvoir, nous ne saurions sentir ni bien ni mal. A côté de ces conditions générales, il y en a qui sont spéciales à chaque nature d'objets et

§ 1. *Les regards fixés sans cesse.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 7. — *C'est la marque d'une grande déraison.* Ces conseils sont excellents ; mais ils sont mis bien rarement en pratique.

§ 2. *De ne pas confondre... la santé.* Exemple singulier, et qui n'est pas suffisamment expliqué. L'auteur veut dire sans doute que ce serait une erreur de confondre ce qui mène au bonheur avec le bonheur lui-même, comme de confondre la santé avec les moyens qui nous la donnent. Ce qui suit éclaircit un peu plus la pensée.

qu'il importe de ne pas méconnaître. Et pour revenir à la santé, les fonctions que je viens de citer sont bien autrement essentielles que la condition de manger de la viande ou de se promener après dîner.

§ 5. C'est tout cela qui fait qu'on agite tant de questions sur le bonheur, et qu'on se demande ce qu'il est, et comment on peut se l'assurer ; car il y a des gens qui prennent pour des parties constitutives du bonheur les choses sans lesquelles le bonheur serait impossible.

## CHAPITRE III.

Des théories antérieures. Il ne faut pas tenir compte des opinions du vulgaire ; il ne faut étudier que celles des sages. — Il est plus conforme à la raison et plus digne de Dieu de croire que le bonheur dépend des efforts de l'homme, plutôt que de croire qu'il est le résultat du hasard ou de la nature.

§ 1. Il serait fort inutile d'examiner une à une toutes les opinions émises à ce sujet. Les idées qui passent par la tête des enfants, des malades ou des hommes pervers, ne méritent pas l'attention d'un esprit sérieux. Il n'est que faire de raisonner avec eux. Mais les uns n'ont besoin que

§ 4. *Ou de se promener après dîner.* Il paraît que la promenade après dîner était une habitude personnelle d'Aristote.

§ 5. *Les choses sans lesquelles...* Par exemple, les biens extérieurs sans lesquels le bonheur ne serait que très-imparfait. Voir la Morale à Nicomaque, livre 1, ch. 6, § 14.

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 ; Grande Morale, livre 1, ch. 1.

de quelques années de plus qui les changent et les mûrissent ; les autres ont besoin du secours de la médecine, ou de la politique qui les guérit ou les châtie ; car la guérison que procurent les châtiments n'est pas un remède moins efficace que ceux de la médecine. § 2. De même non plus, il ne faut pas en ce qui regarde le bonheur considérer les opinions du vulgaire. Le vulgaire parle de tout avec une égale légèreté, et particulièrement de... ; il ne faut tenir compte que de l'opinion des sages. Ce serait un tort que de raisonner avec des gens qui n'entendent pas la raison, et qui n'écoutent que la passion qui les entraîne. § 3. Du reste, comme tout sujet d'étude soulève des questions qui lui sont entièrement spéciales, et qu'il y en a aussi de ce genre en ce qui regarde la vie la meilleure que l'homme puisse suivre, et l'existence qu'il peut adopter préférablement à toutes les autres, voilà les opinions qui méritent un sérieux examen ; car les arguments des adversaires, quand on les a réfutés, sont les démonstrations des jugements opposés aux leurs. § 4. De plus, il est bon de ne pas oublier le but auquel prin-

§ 1. *Ou de la politique.* C'est-à-dire, la législation pénale, qui prononce les châtiments contre les coupables. — *Que ceux de la médecine.* J'ai ajouté ceci.

§ 2. *Considérer les opinions du vulgaire.* Il ne semble pas que, dans la Morale à Nicomaque, Aristote dédaigne autant les sentiments du vulgaire. Il faut toujours les étudier sauf à les juger. Mais il est vrai qu'ici il est question des enfants et des hommes pervers. Le vulgaire ainsi compris mérite peu d'attention. — *Et particulièrement de...* Il y a ici une lacune dans le texte. On pourrait la remplir en disant : « de cette question. » — *De l'opinion des sages.* Cette fin de phrase que justifie le contexte, est tirée d'une glose dans un manuscrit ; elle n'appartient pas à l'original. — *La passion qui les entraîne.* Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 10, § 4.

§ 3. *La vie la meilleure.* C'est-à-dire, le bien suprême.

cipalement doit tendre toute cette étude, à savoir de connaître les moyens de s'assurer une existence bonne et belle, si l'on ne veut pas dire parfaitement heureuse, mot qui peut sembler trop ambitieux ; et de satisfaire l'espérance qu'on peut avoir, dans toutes les occasions de la vie, de ne faire que des choses honnêtes. § 5. Si l'on ne fait du bonheur que le résultat du hasard ou de la nature, il faut que la plus grande partie des hommes y renoncent ; car alors l'acquisition du bonheur ne dépend plus des soins de l'homme ; il ne relève plus de lui ; l'homme n'a plus à s'en occuper lui-même. Si au contraire on admet que les qualités et les actes de l'individu peuvent décider de son bonheur, dès-lors, il devient un bien plus commun parmi les hommes ; et même un bien plus divin ; plus commun, parce qu'un plus grand nombre pourront l'obtenir ; plus divin, parce qu'il sera la récompense des efforts que les individus auront faits pour acquérir certaines qualités, et le prix des actions qu'ils auront accomplies dans ce but.

§ 4. *Les moyens de s'assurer.* Ceci confirme ce qui a été dit plus haut sur l'objet tout pratique du présent traité, ch. 1, § 2. — *Mot qui peut sembler trop ambitieux.* Juste sentiment de l'imperfection humaine. — *Et de satisfaire l'espérance.* Pensées très-nobles et très-naturelles.

§ 5. *Le résultat... de la nature.* C'est cependant à peu près l'opinion qui est soutenue plus loin, livre VII, ch. 14. — *La plus grande partie des hommes y renoncent.* En fait, la plupart des hommes sont malheureux ; mais ils ne renoncent pas à l'espoir du bonheur. Du reste, tous les sentiments exprimés dans cette fin de chapitre sont excellents ; et dans la Morale à Nicomaque, Aristote n'a rien dit de mieux. C'est une vérité des plus importantes que le bonheur de l'homme dépend en effet en grande partie de sa conduite et de sa volonté. C'est une loi de la providence.

## CHAPITRE IV.

Définition du bonheur. Des divers genres de vie où la question du bonheur n'est point impliquée. — Il y a trois genres de vie que l'on embrasse quand on est maître de choisir à son gré : la vie politique, la vie philosophique et la vie de plaisir, de jouissances. — Réponse et opinion d'Anaxagore sur le bonheur.

§ 1. La plupart des doutes et des questions qu'on soulève ici, seront clairement résolus, si l'on définit d'abord avec précision ce qu'il faut entendre par le bonheur. Consiste-t-il uniquement dans une certaine disposition de l'âme, ainsi que l'ont cru quelque sages et quelques anciens philosophes? Ou bien, ne suffit-il pas que l'individu lui-même soit moralement d'une certaine façon? et ne faut-il pas bien plutôt encore qu'il fasse des actions d'une certaine espèce? § 2. Parmi les divers genres d'existence, il y en a qui n'ont rien à voir dans cette question de la félicité et qui n'y prétendent même pas. On ne les cultive que parce qu'ils répondent à des besoins absolument

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4; et livre X, ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 3.

§ 1. *Quelques sages.* Socrate et la plupart des sages de la Grèce. — *Et quelques anciens philosophes.* Anaxagore entr'autres, dont il sera parlé plus bas, § 4. — *Qu'il fasse des actions.* C'est la théorie de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 13.

§ 2. *Il y en a qui n'ont rien à voir.* Toute cette théorie résulte du mépris dans lequel toute l'antiquité grecque a tenu en général le travail. Les seules occupations des hommes libres étaient la politique et la philosophie. Le bonheur ne pouvait être que là, et surtout dans la dernière.

nécessaires ; et je veux dire, par exemple, toutes ces existences consacrées aux arts de luxe, aux arts qui ne s'occupent que d'amasser de l'argent et les arts industriels. J'appelle arts de luxe et inutiles les arts qui ne servent qu'à la vanité. J'appelle industriels les métiers des ouvriers qui sont sédentaires et vivent des salaires qu'ils gagnent. Enfin, les arts de lucre et de gain sont ceux qui s'appliquent aux ventes et aux achats des boutiques et des marchés. De même donc que nous avons indiqué trois éléments du bonheur, et signalé plus haut ces trois biens comme les plus grands de tous pour l'homme : la vertu, la prudence et le plaisir, de même aussi nous voyons qu'il y a trois genres de vie que chacun embrasse de préférence, dès qu'il en a le libre choix : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de plaisir et de jouissance. § 3. La vie philosophique ne s'applique qu'à la sagesse et à la contemplation de la vérité ; la vie politique s'applique aux belles et glorieuses actions, et j'entends par là celles qui viennent de la vertu ; enfin la vie de jouissance se

C'était le renfermer dans de bien étroites limites. — *Toutes ces existences.* A ce compte, et malgré ce qu'on vient d'en dire, la presque totalité des hommes devraient renoncer au bonheur. — *Que d'amasser de l'argent.* La même doctrine se trouve dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2, § 15. — *Des boutiques et des marchés.* Le même dédain est exprimé dans la Politique, livre I, ch. 3, § 23, de ma traduction, 2e édition. — *Et signalé plus haut.* Voir plus haut, ch. 1, § 2. — *La vie politique...* La vie politique répond, ce semble, à la prudence; la vie philosophique répond à la vertu; la vie de jouissances répond au plaisir. Mais l'explication qui suit contredit cette classification.

§ 3. *S'applique aux belles actions.* C'est se faire une haute idée de la politique ; mais en Grèce, non plus que chez les peuples modernes, la politique n'a jamais pu passer pour une école de vertu.

passe tout entière dans les plaisirs du corps. Ceci doit faire comprendre pourquoi il y a tant de différences, comme je l'ai déjà dit, dans les idées qu'on se fait du bonheur. § 4. On demandait à Anaxagore de Clazomène quel était suivant lui l'homme le plus heureux : « Ce n'est » aucun de ceux que vous supposez, répondit-il ; et le » plus heureux des hommes selon moi vous semblerait » probablement un homme bien étrange. » Le sage répondait ainsi, parce qu'il voyait bien que son interlocuteur ne pouvait pas s'imaginer qu'on dût mériter cette appellation d'heureux, sans être tout au moins puissant, riche, ou beau. Quant à lui, il pensait peut-être que l'homme qui accomplit avec pureté et sans peine tous les devoirs de la justice, ou qui peut s'élever à quelque contemplation divine, est aussi heureux que le permet la condition humaine.

§ 4. *Anaxagore de Clazomène.* Voir la même réponse attribuée à Anaxagore, Morale à Nicomaque, livre X, ch. 9, § 3. — *Quant à lui il pensait.* Admirable appréciation d'Anaxagore et du bonheur permis à l'homme. Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7, § 8. On se rappelle en quels termes Aristote parle d'Anaxagore dans la Métaphysique, livre I, ch. 4, p. 985, a, 18, de l'éd. de Berlin. — Voir aussi dans le chapitre suivant du présent traité, § 9, une autre réponse non moins belle d'Anaxagore.

## CHAPITRE V.

Des misères de la vie humaine; il vaudrait mieux ne pas vivre. Belle réponse d'Anaxagore. — Opinions diverses des hommes sur le bonheur; la vertu et la sagesse sont les éléments indispensables du bonheur. — Erreur de Socrate qui croyait que la vertu est une science; la vertu consiste essentiellement dans la pratique.

§ 1. Il est une foule de choses où il est très-difficile de bien juger. Mais c'est surtout dans une question où il semble qu'il est très-aisé, et du domaine de tout le monde, d'avoir une opinion; et cette question c'est de savoir quel est le bien qu'on doit choisir dans la vie, et dont la possession comblerait tous nos vœux. Il y a mille accidents qui peuvent compromettre la vie de l'homme, les maladies, les douleurs, et les intempéries des saisons; et par conséquent, si dès le principe on avait le choix, on s'éviterait sans nul doute de passer par toutes ces épreuves. § 2. Ajoutez à cela la vie que l'homme mène tout le temps qu'il est enfant; et demandez-vous s'il est un être raison-

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4; Grande Morale, livre I, ch. 1.

§ 1. *Très-difficile de bien juger.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 15, des réflexions analogues.

§ 2. *Un être raisonnable qui voulût s'y plier.* Sentiment juste, mais qu'on trouve assez rarement dans l'antiquité, qui fait tant de cas de la vie et qui en jouit avec tant d'ardeur.

nable qui voulût s'y plier une seconde fois. § 3. Il est encore bon nombre de choses qui n'offrent ni plaisir ni peine, ou bien qui, en offrant du plaisir, n'offrent qu'un plaisir assez honteux, et qui, somme toute, sont telles qu'il vaudrait mieux ne pas être que de vivre pour les éprouver. § 4. En un mot, si l'on réunissait tout ce que font les hommes et tout ce qu'ils souffrent, sans que leur volonté y soit jamais pour rien, ou puisse s'y proposer un but précis, et qu'on y ajoutât même une durée infinie de temps, il n'en est pas un qui, pour si peu, préférât de vivre plutôt que de ne pas vivre. § 5. Certainement le seul plaisir de manger, ou même les jouissances de l'amour, à l'exclusion de tous ces plaisirs que la connaissance des choses, les perceptions de la vue ou des autres sens peuvent procurer à l'homme, ne suffiraient pas pour faire préférer la vie à qui que ce soit, à moins qu'on ne fût tout à fait abruti et dégradé. § 6. Il est vrai que si l'on faisait un choix aussi ignoble, c'est qu'on ne mettrait évidemment aucune différence à être une brute ou un homme ; et le bœuf, qu'on adore si dévotement en Egypte sous le nom d'Apis, a tous ces biens-là plus abondamment et en

§ 3. *Il est encore bon nombre de choses.* Il y a dans ces réflexions, sur les misères et les imperfections de la vie, comme un avant-coureur des mélancolies chrétiennes.

§ 4. *Il n'en est pas un qui préférât de vivre.* Dans la Politique, au contraire, Aristote remarque avec bien plus de raison que les hommes aiment passionnément la vie pour la vie elle-même. Voir la Politique, livre III, ch. 3, p. 143 de ma traduction, 2e édit.

§ 5. *Certainement le seul plaisir de manger.* Tout ceci est bien d'accord avec les théories toutes spiritualistes qui terminent la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7 et suiv. § 8 et suiv.

§ 6. *Une brute ou un homme.* Une foule de gens ne savent point faire cette différence.

jouit mieux qu'aucun monarque du monde. § 7. De même, on ne voudrait pas non plus la vie pour le simple plaisir d'y dormir ; car, je vous prie, quelle différence y a-t-il à dormir du premier jour jusqu'au dernier pendant une suite de mille années et plus, ou de vivre comme une plante ? Les plantes n'ont que cette existence inférieure, comme l'ont aussi les enfants dans le sein maternel ; car du moment qu'ils sont conçus dans les entrailles de leur mère, ils y demeurent dans un perpétuel sommeil.

§ 8. Tout ceci nous prouve évidemment notre ignorance et notre embarras à savoir ce qu'il y a de bonheur et de bien réel dans la vie. § 9. Aussi dit-on qu'Anaxagore répondit à quelqu'un qui lui proposait tous ces doutes, et qui lui demandait quel motif aurait l'homme de préférer l'existence au néant : « Son motif, c'est de pouvoir con-» templer les cieux, et l'ordre admirable de l'univers » entier. » Le philosophe pensait donc que l'homme ferait bien de préférer la vie uniquement en vue de la science qu'il y peut acquérir. § 10. Mais ceux qui admirent le bonheur d'un Sardanapale, d'un Smindyride le Sybarite, ou de tel autre personnage fameux qui n'a cherché dans la vie que de continuelles délices, tous ces gens-là

§ 7. *Pour le simple plaisir d'y dormir.* Voir une opinion analogue sur le bonheur des Dieux, qui n'ont pas le sommeil éternel d'Endymion, Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7. — *Une plante... les enfants...* Ces comparaisons ne sont pas indignes d'un grand naturaliste comme l'était Aristote.

§ 8. *Notre ignorance.* C'est trop dire ; « notre embarras » est plus juste.

§ 9. *Aussi dit-on qu'Anaxagore.* Voir plus haut dans le chapitre précédent, § 4. Cette approbation donnée à la belle réponse d'Anaxagore est un peu en contradiction avec le dédain de la vie qui vient d'être exprimé.

§ 10. *Tous ces gens-là.* Telles sont les opinions du vulgaire, dont on doit en effet tenir assez peu de compte.

semblent placer le bonheur uniquement dans la jouissance. § 11. Il y en a d'autres qui ne préféreraient ni les plaisirs de la pensée et de la sagesse, ni les plaisirs du corps, aux actions généreuses qu'inspire la vertu ; et l'on en voit même qui les recherchent avec ardeur, non pas seulement quand elles peuvent donner la gloire, mais dans les cas même où ils n'en doivent tirer aucune réputation. § 12. Mais quant aux hommes d'État livrés à la politique, la plupart ne méritent pas véritablement le nom qu'on leur donne ; ce ne sont pas réellement des politiques ; car le vrai politique ne recherche les belles actions que pour elles seules ; tandis que le vulgaire des hommes d'État n'embrassent ce genre de vie que par avidité ou par ambition.

§ 13. On voit donc, d'après tout ce qu'on vient de dire, qu'en général les hommes ramènent le bonheur à trois genres de vie : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de jouissances. Quant au plaisir qui ne concerne que le corps et les jouissances qu'il procure, on sait assez clairement ce qu'il est, comment et par quels moyens il se produit. En conséquence, il serait assez inutile de rechercher ce que sont ces plaisirs corporels. Mais on peut se

§ 11. *Aux actions généreuses qu'inspire la vertu.* Il faut entendre d'après ce qui a été dit plus haut, § 3, ch. 4, qu'il s'agit ici de la politique ; et l'on voit par ce qui suit que l'auteur s'en fait une idée très-élevée, si ce n'est très-juste. Ce qu'il y a de mieux à dire en faveur de la politique, c'est qu'elle est très-souvent, et qu'elle était surtout chez les Grecs, l'occasion de montrer un grand courage.

§ 12. *Ce ne sont pas réellement des politiques.* On se rappelle toutes les critiques que Platon a faites des politiques vulgaires, dans le Gorgias, dans la République, dans le Politique.

§ 13. *On voit donc.* Répétition de ce qui a été dit, ch. 4, § 2. — *On*

demander avec quelque profit s'ils contribuent ou non au bonheur, et comment ils y contribuent. On peut se demander, en admettant qu'il faille mêler à la vie quelques plaisirs honnêtes, si ce sont ceux-là qu'il y faut mêler, et s'il y a une nécessité inévitable de les prendre à quelqu'autre titre ; ou bien, s'il n'y a point encore d'autres plaisirs qu'on puisse regarder avec raison comme un élément du bonheur, en donnant des jouissances positives à sa vie, et non pas seulement en écartant la douleur loin de soi. § 14. Ce sont là des questions que nous réserverons pour plus tard. Mais nous étudierons d'abord la vertu et la prudence ; nous dirons quelle est la nature de l'une et de l'autre. Nous examinerons si elles sont les éléments essentiels de la vie honnête et bonne, ou par elles-mêmes directement, ou par les actes qu'elles font faire ; car on les fait entrer toujours dans la composition du bonheur ; et si ce n'est pas là l'opinion de tous les hommes sans exception, c'est du moins l'opinion de tous ceux qui sont dignes de quelqu'estime. § 15. Le vieux Socrate pensait que le but suprême de l'homme c'était de connaître la vertu ; et il consacrait ses efforts à chercher ce que c'est que la justice, le courage et chacune des parties qui com-

*peut se demander avec quelque profit.* C'est en effet une des questions que la science morale doit traiter.

§ 14. *Pour plus tard.* La théorie annoncée ici ne se trouve pas précisément dans la Morale à Eudème ; c'est peut-être la théorie du plaisir livre VII, ch. 11 de la Morale à Nicomaque ; et livre X, ch. 1, et suiv. — *La vertu et la prudence.* Platon ne les distingue pas aussi complétement, puisqu'il fait de la prudence une partie de la vertu. Ici elles semblent tout à fait séparées.

§ 15. *Le vieux Socrate.* C'est une expression qu'on a déjà vue dans la Grande Morale, livre II, ch. 8, § 2, et qu'on retrouvera plus loin encore dans la Morale à Eudème, livre VII, ch. 1, § 15. Elle est assez

posent l'ensemble de la vertu. A son point de vue, il avait raison, puisqu'il pensait que toutes les vertus sont des sciences, et qu'on devait du même coup connaître la justice et être juste, comme c'est aussi du même coup que nous apprenons l'architecture ou la géométrie, et que nous sommes architectes ou géomètres. Il étudiait donc la nature de la vertu, sans s'inquiéter comment elle s'acquiert ni de quels éléments réels elle se forme. § 16. Ceci se présente en effet dans toutes les sciences purement théoriques. Ainsi l'astronomie, la science de la nature, la géométrie n'ont point absolument d'autre but que de connaître et d'observer la nature des objets spéciaux de ces sciences ; ce qui n'empêche pas qu'indirectement ces sciences ne puissent nous être utiles pour une foule de besoins. § 17. Mais dans les sciences productives et d'application, le but qu'elles poursuivent est différent de la science et de la simple connaissance qu'elles donnent. Par exemple, la santé, la guérison est le but de la médecine ; l'ordre, garanti par les lois ou quelqu'autre chose

singulière. — *Et chacune des parties.* C'est là en effet une des théories de Socrate et de Platon, République, livre IV, p. 210 et suiv. de la traduction de M. Cousin. — *Toutes les vertus sont des sciences.* Voir la Grande Morale, livre I, ch. 1, à la fin, § 26.—*Du même coup connaître la justice et être juste.* C'est en effet une erreur; et l'on ne voit que trop souvent la contradiction déplorable de la science et du vice. On peut fort bien savoir ce que c'est que la vertu sans être vertueux. — *Éléments réels.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 16. *Ceci se présente.* Cette digression semble en quelque sorte une réponse à ce qui précède, et comme une demi-justification de Platon.

§ 17. *Productives et d'application.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Le but qu'elles poursuivent.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2 ; et plus loin, dans ce même traité de la Morale à Eudème, livre VII, ch. 13.

d'analogue, est le but de la politique. § 18. Sans doute, la pure connaissance des belles choses est déjà une chose fort belle par elle seule ; mais pour la vertu, le point essentiel et le plus précieux, ce n'est pas d'en connaître la nature ; c'est de savoir d'où elle se forme et comment on la pratique. Nous ne tenons pas seulement à savoir ce que c'est que le courage ; nous tenons surtout à être courageux ; ni ce que c'est que la justice, mais à être juste ; de même que nous tenons à la santé, plus qu'à savoir ce que c'est que la santé ; et à posséder un bon tempérament, plutôt qu'à savoir ce que c'est qu'un tempérament bon et robuste.

## CHAPITRE VI.

De la méthode à suivre dans ces recherches. Utilité de la théorie et du raisonnement ; mais il faut les appuyer par des faits et par des exemples. Cette méthode est utile même en politique. — Danger des digressions et des généralités ; il faut tout ensemble critiquer la méthode et les résultats qu'elle donne. — Citation des Analytiques.

§ 1. Nous devons essayer de trouver par la théorie et

§ 18. *Sans doute la pure connaissance.* C'est faire équitablement la part de vérité qui se trouve dans la théorie platonicienne. — *Et comment on la pratique.* Toute cette fin de chapitre est excellente. On a vu dans toute la Morale à Nicomaque, combien de fois Aristote a insisté sur ce point capital.

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 2 et suiv ; Grande Morale, livre I, ch. 2.

par le raisonnement la vérité sur toutes ces questions ; et nous l'appuierons, pour la démontrer, par le témoignage des faits et par des exemples incontestables. Le mieux serait sans contredit de donner des solutions que tout le monde adoptât d'un avis unanime. Mais si nous ne pouvons obtenir cet assentiment, il faudrait du moins présenter une opinion à laquelle tous les hommes, avec quelques progrès, viendraient peu à peu se ranger ; car chacun porte en soi un penchant naturel et spécial vers la vérité ; et c'est en partant de ces principes qu'il faut nécessairement démontrer aux hommes ce qu'on veut leur apprendre. Il suffit que les choses soient vraies, bien que d'abord elles ne soient pas claires, pour que la clarté se produise plus tard à mesure qu'on avance, en tirant toujours les idées les plus connues de celles qui d'abord avaient été exposées confusément. § 2. Mais en toute matière, les théories ont plus ou moins d'importance, selon qu'elles sont philosophiques ou ne le sont pas. C'est pour cela que, même en politique, on ne doit pas regarder comme une étude inutile de rechercher non pas seulement le fait, mais la cause ; car cette recherche de la cause est essentiellement philosophique, en quelque matière que ce soit. § 3. Il faut du reste en ceci beaucoup de réserve ; il y a des gens qui,

§ 1. *En partant de ces principes.* C'est ce que plus tard l'école Écossaise a nommé les principes du sens commun. — *Il suffit que les choses soient vraies.* C'est la méthode habituelle d'Aristote de présenter d'abord une idée générale de la chose qu'il discute, et d'entrer ensuite dans des détails plus précis et plus clairs.

§ 2. *Philosophiques ou ne le sont pas.* En d'autres termes, régulières et méthodiques. — *Cette recherche de la cause.* C'est là ce qui fait qu'on a pu définir la philosophie assez justement en disant qu'elle est la science des causes.

sous prétexte qu'il appartient au philosophe de ne jamais parler à la légère, mais toujours avec réflexion, ne s'aperçoivent pas qu'ils sont bien souvent en dehors de leur sujet, et qu'ils se livrent à des digressions parfaitement vaines. § 4. Parfois, c'est simple ignorance ; d'autre fois, c'est présomption ; et il arrive même qu'à ces piéges-là des gens habiles et fort capables d'agir eux-mêmes, sont pris par des ignorants, qui n'ont et ne peuvent avoir sur le sujet discuté la moindre idée fondamentale ni pratique. § 5. La faute qu'ils commettent tient à ce qu'ils ne sont pas assez instruits ; car c'est manquer d'instruction sur un sujet quelconque que de ne pas savoir distinguer les raisonnements qui s'y rapportent réellement, et ceux qui y sont étrangers. § 6. D'ailleurs, on fait bien de juger séparément et le raisonnement qui essaie de démontrer la cause et la chose elle-même qu'on démontre. Un premier motif, c'est celui que nous venons de dire, à savoir qu'il ne faut pas s'en fier à la théorie et au raisonnement tout seul ; et que souvent il faut bien davantage s'en rapporter aux faits. Mais ici c'est parce qu'on ne peut pas soi-même donner la solution cherchée, qu'on est bien forcé de s'en tenir à ce que l'on vous dit. En second lieu, il arrive plus d'une fois que ce qui paraît démontré par le simple raisonnement est vrai, mais ne l'est pas cependant par la

§ 3. *A des digressions parfaitement vaines.* Je ne sais si cette critique s'adresse à Platon ; elle serait assez juste. Mais il faut dire aussi que la forme du dialogue permet et exige même de fréquentes digressions.

§ 4. *Qu'à ces piéges-là.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 6. *Que nous venons de dire.* Ce motif n'a pas été exprimé d'une manière très-claire ; il n'est qu'implicitement compris dans ce qui précède. — *Bien davantage s'en rapporter*

cause sur laquelle ce raisonnement s'appuie ; car on peut démontrer le vrai par le faux, ainsi qu'on peut le voir dans les Analytiques.

## CHAPITRE VII.

Du bonheur. — On convient que c'est le plus grand des biens accessibles à l'homme. L'homme seul, en dehors de Dieu, peut être heureux. Les êtres inférieurs à l'homme ne peuvent jamais être appelés heureux.

§ 1. Tous ces préliminaires posés, commençons, comme on dit, par le commencement; c'est-à-dire, en partant d'abord de données qui n'ont pas toute la clarté désirable, arrivons à savoir aussi clairement que possible ce que c'est que le bonheur.

§ 2. On convient généralement que le bonheur est le plus grand et le plus précieux de tous les biens qui peuvent appartenir à l'homme. Quand je dis à l'homme, j'entends que le bonheur pourrait être aussi le partage d'un être supérieur à l'humanité, c'est-à-dire de Dieu.

*aux faits.* C'est bien là en effet la méthode ordinaire d'Aristote. — *Dans les Analytiques.* Premiers Analytiques, livre II, ch. 2, p. 205 et suiv. de ma traduction.

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7 ; Grande Morale, livre I, ch. 2.

§ 1. *Qui n'ont pas toute la clarté désirable.* Voir ci-dessus le début du chapitre précédent, § 1.

§ 2. *Le plus grand... de tous les biens.* En exceptant toujours la vertu. — *D'un être supérieur à l'humanité.* Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 8, § 7.

§ 3. Mais quant aux autres animaux, qui sont tous inférieurs à l'homme, ils ne peuvent jamais en rien participer à cette désignation ni recevoir ce nom. On ne dit pas que le cheval, l'oiseau, le poisson sont heureux; pas plus qu'aucun de ces êtres qui n'ont point dans leur nature, comme leur nom seul l'indique, quelque chose de divin, mais qui vivent d'ailleurs plus ou moins bien, en ayant leur part en quelqu'autre manière des biens répandus dans le monde. § 4. Nous prouverons plus tard qu'il en est ainsi. Mais nous nous bornons maintenant à dire que pour l'homme il y a certains biens qu'il peut acquérir, et qu'il en est d'autres qui lui sont interdits. Nous entendons par là que, de même que certaines choses ne sont point sujettes au mouvement, de même il y a des biens qui ne peuvent pas non plus y être soumis ; et ce sont peut-être les plus précieux de tous par leur nature. Il est en outre quelques-uns de ces biens qui sont accessibles sans doute, mais qui ne le sont que pour des êtres meilleurs que

§ 3. *Ni recevoir ce nom.* C'est par un abus de mots qu'on peut dire de quelques animaux domestiques qu'ils sont heureux, par l'existence que l'homme leur assure. — *En ayant leur part... des biens répandus dans le monde.* Pensée délicate et vraie, autant que profonde.

§ 4. *Nous prouverons plus tard.* Il n'y a rien dans la Morale à Eudème qui se rapporte à ceci; et je ne crois pas que cette question, d'ailleurs si intéressante, ait été traitée dans aucun ouvrage d'Aristote. C'est aussi l'avis de M. Spengel dans sa dissertation sur les écrits moraux d'Aristote, Mémoires de l'académie des sciences de Bavière, tome III, p. 491. M. Fritzsch dans son édition croit que ceci se rapporte au livre VI de la Morale à Eudème, ch. 14, § 7; mais ce passage évidemment n'est pas en rapport avec la discussion qu'on annonce ici. — *Pour l'homme il y a certains biens.* Appréciation très-saine des limites imposées à la nature de l'homme. — *Ce sont peut-être les plus précieux.* Il eût été bon de préciser quels peuvent être ces biens. Est-ce l'immortalité par

nous. § 5. Quand je dis accessibles, praticables, ce mot a deux sens : il signifie tout ensemble, et les objets qui sont le but direct de nos efforts, et les choses secondaires qui sont comprises dans notre action en vue de ces objets. Ainsi, la santé, la richesse sont placées au nombre des choses accessibles à l'homme, au nombre des choses que l'homme peut faire, de même qu'y est placé aussi tout ce qu'on fait pour atteindre ces deux buts, à savoir les remèdes et les spéculations lucratives de tout genre. Donc évidemment, le bonheur doit être regardé comme la chose la plus excellente qu'il soit donné à l'homme de pouvoir obtenir.

## CHAPITRE VIII.

Du bien suprême. Examen de trois théories principales sur cette question. — Réfutation de la théorie du bien en soi, et de la théorie générale des Idées. Elles ne peuvent servir en rien à la vie pratique. — Le bien se retrouve dans toutes les catégories ; il y a autant de sciences du bien qu'il y a de sciences de l'être. — Méthode inexacte pour démontrer le bien en soi. — La politique ainsi que la morale étudient et poursuivent un bien qui leur est propre.

§ 1. Il faut donc examiner quel est le bien suprême et

exemple ? — *Pour des êtres meilleurs que nous.* Les Dieux sans doute.

§ 5. *Donc évidemment.* Conclusion peu rigoureuse de ce qui précède.

*Ch. VIII.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3; Grande Morale, livre I, ch. 1.

voir en combien de sens on peut entendre ce mot. Il y a ici trois opinions principales. On dit, par exemple, que le bien suprême, le meilleur de tous les biens, c'est le bien lui-même, le bien en soi; et au bien en soi, on attribue ces deux conditions, d'être le bien primordial, le premier de tous les biens, et d'être cause par sa présence que les autres choses deviennent aussi des biens. § 2. Telles sont les deux conditions que remplit l'Idée du bien; et qui sont, je le répète, d'être le premier des biens, et par sa présence, d'être cause que les autres choses soient des biens à différents degrés. C'est d'après l'Idée surtout que le bien en soi, à ce qu'on prétend, doit s'appeler réellement le bien suprême et qu'il est le premier des biens; car si les autres biens sont appelés des biens, c'est uniquement parce qu'ils ressemblent et participent à cette Idée du bien en soi; et une fois qu'on a détruit l'Idée dont le reste participe, on a détruit du même coup tout ce qui participe de cette Idée et ne reçoit un nom que de cette participation même. § 3. On ajoute que ce premier bien est aux autres biens, qui le suivent, dans ce rapport que l'Idée du bien est le bien lui-même, le bien en soi; et que

§ 1. *Trois opinions principales.* Il semble que ceci annonce une discussion ultérieure; mais elle ne se retrouve pas dans la suite de l'ouvrage. Peut-être s'agit-il des trois solutions indiquées plus haut, ch. 1, § 7. — *On dit d'abord.* C'est Platon qui soutient cette théorie; on ne le nomme point ici; il est nommé dans la Morale à Nicomaque. Mais la théorie est assez reconnaissable pour qu'il soit inutile d'en citer l'auteur.

§ 2. *Et je le répète.* Le texte est un peu moins précis; ma traduction l'est davantage, afin d'atténuer ce que la répétition à si courte distance peut avoir de choquant. — *A ce qu'on prétend.* J'ai ajouté ces mots, qui éclaircissent la pensée, et qui d'ailleurs ressortent du contexte.

§ 3. *On ajoute.* Le texte est un peu moins précis. — *Est séparée.*

cette idée est séparée, comme toutes les autres Idées, des objets qui en participent. § 4. Mais l'examen approfondi de cette opinion appartient à un autre traité qui serait nécessairement beaucoup plus théorique et plus rationnel que celui-ci ; car il n'y a point d'autre science qui fournisse les arguments tout à la fois destructifs et communs pour réfuter les théories. § 5. S'il nous est permis d'exprimer ici très-brièvement notre pensée, nous dirons que soutenir qu'il y a une Idée non-seulement du bien, mais de tout autre chose, c'est une théorie purement logique et parfaitement creuse. On l'a du reste suffisamment réfutée, et de beaucoup de manières, soit dans les ouvrages Exotériques, soit dans les ouvrages de pure philosophie. § 6. J'ajoute que les Idées en général, et l'Idée du bien en particulier, auraient beau exister tant qu'on le voudrait, elles ne seraient certainement d'aucune utilité ni pour le bonheur, ni pour des actions vertueuses.

Aristote a toujours prêté cette théorie à Platon. M. Cousin a montré que ce n'est pas là la vraie théorie Platonicienne. Voir l'ouvrage sur le Vrai, le Beau et le Bien, p. 73, 2e édition.

§ 4. *Appartient à un autre traité.* La Métaphysique ; — *Plus rationnel que celui-ci.* Qui doit être surtout pratique. — *D'autre science.* Sous entendu : *que la dialectique, Péripatéticienne.*

§ 5. *S'il nous est permis.* L'auteur prend ici quelques précautions de langage pour exprimer sa critique, qui n'en est pas moins sévère. — *Purement logique et parfaitement creuse.* C'est le reproche qu'Aristote a toujours fait à la théorie des Idées. — *Dans les ouvrages Exotériques.* Voir dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 9. — *Soit de pure philosophie.* Ceci désigne la Métaphysique. Cette opposition entre les ouvrages Exotériques et les livres de pure philosophie, semble indiquer positivement que les premiers ne s'adressaient qu'à des lecteurs peu instruits. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 6. *Elles ne seraient d'aucune utilité.* C'est l'objection encore que

§ 7. Le bien se prend en une foule d'acceptions, et il en reçoit autant que l'être lui-même. L'être, d'après les divisions établies ailleurs, exprime la substance, la qualité, la quantité, le temps ; et il se retrouve en outre dans le mouvement, qui est subi et dans le mouvement qui est donné. Le bien se retrouve également dans chacune de ces catégories diverses; et ainsi, dans la substance, le bien est l'entendement, le bien est Dieu ; dans la qualité, il est le juste ; dans la quantité, c'est le terme moyen et la mesure ; dans le temps, c'est l'occasion ; et dans le mouvement, c'est, si l'on veut, ce qui instruit et ce qui est instruit. § 8. De même donc que l'être n'est pas un dans les classes qu'on vient d'énoncer, de même le bien n'y est pas un non plus ; et il n'y a pas davantage une science unique de l'être ni du bien. Il faut ajouter qu'il n'appartient pas même à une science unique d'étudier tous les biens d'appellation identique, par exemple, l'occasion et la mesure ; et que c'est une science différente qui doit

leur fait Aristote dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 16.

§ 7. *Etablies ailleurs.* Dans les Catégories, id. ibid. — *La substance, la qualité, etc.* Il n'y a que cinq Catégories sur dix de nommées ici. — *Et il se retrouve en outre.* Pensée obscure, qu'il aurait fallu éclaircir par quelqu'exemple. — *Le bien est l'entendement... Est Dieu.* C'est-à-dire que l'homme, participant dans une certaine mesure à l'intelligence divine, et Dieu, sont les plus élevés des êtres; et les meilleures des substances. Ou bien faut-il comprendre qu'il ne s'agit ici que du seul entendement de Dieu ?—*Dans la qualité il est le juste.* Doctrine très-contestable. — *Si l'on veut.* J'ai ajouté ces mots. — *Ce qui instruit et ce qui est instruit.* L'original ne peut pas offrir un autre sens. Celui-ci d'ailleurs est assez bizarre ; et l'auteur veut dire sans doute que le meilleur mouvement est celui de l'esprit, qui s'instruit lui-même ou qui en instruit un autre.

§ 8. *De même donc que l'être.* La plupart de ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, loc. laud., livre I, ch. 3.

étudier une occasion différente, une science différente qui doit étudier une mesure différente. Ainsi en fait d'alimentation, c'est ou la médecine ou la gymnastique qui désigne l'occasion ou le moment, et la mesure ; pour les actions de guerre, c'est la stratégie ; et c'est de même une autre science qui règle une autre action. Ce serait donc perdre son temps que de vouloir attribuer à une seule science l'étude du bien en soi. § 9. En outre, dans toutes les choses où il y a un premier et un dernier terme, il n'y a pas d'Idée commune en dehors de ces termes, et qui en soit tout à fait séparée. § 10. Autrement, il y aurait quelque chose d'antérieur au premier terme lui-même ; car ce quelque chose de commun et de séparé serait antérieur, puisque, si l'on détruisait le commun, le premier terme serait aussi détruit. Supposons, par exemple, que le double soit le premier des multiples ; je dis qu'il est impossible que le multiple, qui est attribué en commun à cette foule de termes, existe séparément de ces termes ; car alors le multiple serait antérieur au double, s'il est vrai que l'Idée soit l'attribution commune, absolument comme si l'on donnait à ce terme commun une existence à part ; car si la justice est le bien, le courage ne le sera pas moins qu'elle.

§ 11. On n'en soutient pas moins la réalité du bien

§ 9. *Il n'y a pas d'Idée commune en dehors de ces termes.* C'est prouver la question par la question ; et ceci n'ajoute rien à la réfutation générale qu'on fait de la théorie des Idées, en niant leur existence.

§ 10. *Supposons par exemple.* Cet exemple suffit pour éclaircir la pensée, sans d'ailleurs en prouver la justesse. — *Mais si la justice est le bien.* Cette objection ne paraît pas se rattacher aux précédentes.

en soi. Il est vrai qu'on ajoute au mot de bien le mot, « lui-même », ou « en soi »; et qu'on dit, le bien en soi, le bien lui-même. Et c'est une addition pour représenter la notion commune. Mais que peut signifier cette addition, si elle ne veut pas dire que le bien en soi est éternel et séparé ? Mais ce qui est blanc pendant plusieurs jours n'est pas plus blanc que ce qui l'est durant un seul jour; et l'on ne peut pas davantage confondre le bien qui est commun à une multitude de termes, avec l'Idée du bien; car l'attribut commun appartient à tous les termes sans exception. § 12. En admettant cette théorie, il faudrait du moins démontrer le bien en soi tout autrement qu'on ne l'a démontré de notre temps. C'est en partant de choses dont on ne convient pas du tout qu'elles soient des biens, qu'on démontre des biens sur lesquels tout le monde est d'accord; et, par exemple, on démontre à l'aide des nombres que la santé et la justice sont des biens. On prend pour cette démonstrations des séries numériques et des nombres, en suppo-

§ 11. *Il est vrai qu'on ajoute.* Le texte n'a pas tout à fait autant de précision que ma traduction; et de plus, il a un pluriel qui semble indiquer que cette réfutation s'adresse moins à Platon individuellement qu'à toute son école. — *Éternel et séparé.* L'auteur aurait dû voir qu'en effet le bien, au sens où l'entend Platon, est éternel et séparé, puisqu'il est Dieu lui-même, ou du moins qu'il est en Dieu. — *Ce qui est blanc.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 3, § 6. — *Et l'on ne peut pas confondre...* Objection d'un ordre tout différent que les précédentes.

§ 12. *Qu'on ne l'a démontré de notre temps.* Ceci peut s'adresser personnellement à Platon, ou à ses successeurs. — *C'est en partant de choses...* Ce genre de démonstration n'est pas du tout celui de Platon; peut-être doit-on l'attribuer à Speusippe ou à Xénocrate. — *A l'aide des nombres.* C'était un souvenir et une imitation des anciennes théories de Pythagore. — *En supposant gratuitement.* J'ai ajouté ce dernier mot

sant gratuitement que le bien est dans les nombres et dans les unités, attendu que le bien en soi est un et partout le même. § 13. Au contraire, c'est en partant de choses que tout le monde s'accorde à regarder comme des biens, la santé, la force, la sagesse, qu'il faudrait démontrer que le beau et le bien se trouvent dans les choses immobiles plutôt que partout ailleurs ; car tous ces biens ne sont qu'ordre et repos ; et si ces premières choses, c'est-à-dire la santé et la sagesse, sont des biens, les autres le sont encore davantage, parce qu'elles ont bien davantage d'ordre et de repos. § 14. Mais ce n'est qu'une image au lieu d'une démonstration, quand on prétend que le bien en soi est un, parce que les nombres eux-mêmes le désirent. On serait fort embarrassé d'expliquer clairement comment des nombres désirent quelque chose ; c'est là évidemment une expression trop absolue ; et, je le demande, comment pourrait-on supposer qu'il y ait désir là où il n'y a pas même de vie ? § 15. C'est un sujet d'ailleurs qui exige qu'on se donne de la peine ; et il ne faut rien hasarder sans raisonnements à l'appui, dans des matières où il n'est pas facile d'arriver à quelque certitude, même à l'aide de la raison. Il n'est pas non plus exact de dire que

que me semble autoriser le contexte.

§ 13. *Dans les choses immobiles.* C'est-à-dire dans les essences éternelles. — *C'est-à-dire la santé et la sagesse.* J'ai ajouté ceci, pour que la pensée fût parfaitement claire.

§ 14. *Qu'une image au lieu d'une démonstration.* C'est le reproche ordinaire d'Aristote à Platon ; et depuis lors, il a été fréquemment répété. — *Parce que les nombres eux-mêmes le désirent.* Je ne crois pas qu'on trouve cette formule, qui est en effet assez singulière, dans Platon; elle appartient peut-être à ses successeurs.

§ 15. *Un sujet qui exige qu'on se donne de la peine.* Platon s'en est donné certainement beaucoup pour la théorie des Idées; et la critique ne serait pas juste contre lui personnel-

tous les êtres sans exception désirent un seul et même bien. Chacun des êtres ne désirent tout au plus que le bien qui leur est propre, comme l'œil désire la vision, comme le corps désire la santé, et comme tel autre être désire tel autre bien.

§ 16. Voilà les objections qu'on pourrait élever pour faire voir que le bien en soi n'existe pas, et qu'existât-il, il ne serait pas le moins du monde utile à la politique ; car la politique poursuit un bien qui lui est spécial, comme toutes les autres sciences poursuivent aussi le leur ; et, par exemple, c'est la santé et la force corporelle que poursuit la gymnastique. § 17. Ajoutez encore ce qui est exprimé, ce qui est écrit dans la définition même, à savoir que cette Idée du bien en soi, ou n'est utile à aucune science, ou bien qu'elle doit l'être à toutes également. § 18. Une autre critique, c'est que l'Idée du bien en soi n'est point pratique et applicable. Par la même raison, le

lement. — *Tous les êtres sans exception...* Ceci serait plus applicable à Platon lui-même, bien qu'il ne soit pas encore sur ce point aussi précis que ce texte le ferait supposer, s'il se rapportait à lui.

§ 16. *Voilà les objections.* Ce sont à peu près celles aussi qui sont développées dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. Il semblerait au reste que l'auteur résume ici sa réfutation contre la théorie des Idées ; il n'en est rien ; car la critique continue dans ce qui suit.

§ 17. *Ce qui est exprimé, ce qui est écrit.* Le texte dit simplement : « ce qui est écrit ». — *Dans la définition même.* On peut entendre aussi : « dans la raison ». Mais alors ce serait une expression bien étrange que de dire : « ce qui est écrit dans la raison. » Cette métaphore peut nous sembler toute simple aujourd'hui ; elle ne l'eût pas été du tout au temps d'Aristote ; et j'ai préféré pour ce motif le sens que je donne, bien qu'il soit moins naturel. Ce passage est fort obscur.

§ 18. *Une autre critique.* Cette nouvelle critique n'est guère que la répétition de celle qui vient d'être faite un peu plus haut. — *Le bien*

bien commun n'est pas le bien en soi, puisqu'alors le bien en soi se trouverait dans le bien le plus futile. Il n'est pas non plus applicable et pratique ; ainsi, la médecine ne s'occupe pas de donner à l'être qu'elle soigne une disposition qu'ont tous les êtres ; elle s'occupe uniquement de lui donner la santé ; et tous les autres arts agissent comme elle. § 19. Mais ce mot de bien a beaucoup de sens ; et dans le bien, il y a aussi le beau et l'honnête, qui est essentiellement pratique, tandis que le bien en soi ne l'est pas. Le bien pratique est celui qui est la cause finale pour laquelle on agit. Mais on ne voit pas assez évidemment quel bien il peut y avoir dans les choses immobiles, puisque l'Idée du bien n'est pas le bien même qu'on cherche, non plus que le bien commun. Le premier est immobile, et n'est pas pratique ; l'autre est mobile, mais il n'est pas plus pratique pour cela. § 20. Le but en vue duquel on fait tout le reste, est, en tant que fin, le bien suprême ; il est la cause de tous les autres biens classés au-dessous de lui, et il leur est antérieur à tous. Par con-

*commun*. C'est-à-dire, le bien qui se trouve dans plusieurs choses à la fois et au même titre.

§ 19. *Ce mot de bien a beaucoup de sens*. Un des premiers soins qu'il eût fallu prendre en effet dans toute cette discussion, c'était de définir précisément la notion du bien. — *Dans les choses immobiles*. Pensée obscure et insuffisamment développée. L'auteur veut dire sans doute qu'en faisant de l'Idée du bien en soi une essence éternelle et immuable, on perd de vue que cette Idée n'est plus alors ni le bien spécial qu'on cherche dans les diverses circonstances de la vie, ni même cette notion commune du bien que suggère l'observation de plusieurs choses bonnes.

§ 20. *Le but en vue duquel*. Il semble que ceci est une réponse aux objections et une apologie de la théorie des Idées, plutôt qu'une critique. Mais il faut bien distinguer le bien suprême et le bien en soi. Dans la Morale à Nicomaque, cette distinction a été faite, sans que d'ailleurs l'opposition de ces deux notions soit

séquent, on pourrait dire que le bien en soi est uniquement le but final que se proposent toutes les actions de l'homme. Or, ce but final dépend de la science souveraine, maîtresse de toutes les autres, c'est-à-dire la politique, l'économique, et la sagesse. C'est précisément par ce caractère spécial que ces trois sciences diffèrent de toutes les autres. Elles ont aussi des différences entr'elles; et nous en parlerons plus tard. § 21. Il suffirait de la méthode seule qu'on est forcé de prendre en enseignant les choses, pour montrer que le but final est la vraie cause de tous les termes classés au-dessous de lui. Ainsi dans l'enseignement, on commence par définir le but ; et l'on démontre ensuite facilement que chacun des termes inférieurs est un bien, puisque c'est l'objet qu'on a finalement en vue qui est la cause de tout le reste. Par exemple, si l'on a d'abord établi que la santé est précisément telle ou telle chose, il faut nécessairement que ce qui contribue à la procurer soit aussi telle ou telle chose précisément. La chose saine est bien la cause de la santé, en tant que com-

aussi marquée qu'elle peut l'être ici. — *La science souveraine... La politique.* Voir une doctrine analogue dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *L'économique et la sagesse.* Il semble que ces deux dernières sciences ne devraient point être nommées; on n'en attend qu'une seule d'après la phrase qui précède, et cette science souveraine, c'est la politique, comme dans la Morale à Nicomaque. — *Nous en parlerons plus tard.* Cette indication peut se rapporter en général à la Politique, à l'Économique (livre 1er) et à la Métaphysique; elle peut se rapporter aussi, dans la Morale à Eudème, au livre V, ch. 6, § 1, où la prudence et la politique sont comparées.

§ 21. *De la méthode qu'on est forcé de prendre...* Le texte est moins précis, et j'ai dû le paraphraser pour que la traduction fût claire. — *Ainsi dans l'enseignement.* Cette preuve est assez bizarre. — *Par exemple.* Cet exemple n'éclaircit pas beaucoup la pensée qui reste assez souvent obscure dans tout ce chapitre.

mençant le mouvement qui nous la donne; et par conséquent, elle est cause que la santé a lieu ; mais ce n'est pas elle qui est cause que la santé soit un bien. § 22. Aussi, ne prouve-t-on jamais par des démonstrations en règle que la santé est un bien, à moins qu'on ne soit un sophiste et qu'on ne soit pas un médecin ; car les sophistes aiment à étaler leur vaine sagesse dans des raisonnements étrangers au sujet, et l'on ne démontre pas plus ce principe qu'on n'en démontre aucun autre.

Mais puisque nous admettons que la fin, le but est pour l'homme un bien réel et même le bien suprême, entre tous ceux que l'homme peut acquérir, il faut voir quels sont les sens divers de ce mot, de bien suprême ; et pour nous en rendre un compte exact, il convient de prendre un nouveau point de départ.

§ 22. *Que la santé est un bien.* Parce qu'apparemment la chose est par trop évidente, et qu'il est inutile par conséquent de la démontrer. — *A moins qu'on ne soit un sophiste.* Il semble que le reproche n'est guère mérité ; et qu'on pourrait tenter cette démonstration, sans être accusé de faire le sophiste. — *L'on ne démontre pas plus ce principe.* Sans doute parce qu'on le trouve évident de soi, comme doivent l'être tous les principes. — *Les sens divers de ce mot.* Ce ne sera pas là tout à fait l'objet de la discussion qui va suivre, à moins qu'on ne veuille confondre la vertu avec le bien suprême, et le bonheur.

La réfutation de la théorie des Idées, contenue dans tout ce chapitre, s'appuie sur les mêmes arguments en général que celle qui est dans la Morale à Nicomaque. On ne trouve rien ici qui soit en contradiction avec la doctrine péripatéticienne; mais la critique dirigée contre Platon n'est ni plus profonde ni plus concluante.

FIN DU LIVRE PREMIER.

# LIVRE II.

DE LA VERTU.

## CHAPITRE PREMIER.

Considérations psychologiques; idée générale de la vertu; la vertu est l'œuvre propre de l'âme. Définition dernière du bonheur; justification de cette définition. — Deux parties distinctes dans l'âme : l'une douée de raison, et l'autre pouvant obéir à la raison. — Distinction analogue des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — Définition de la vertu.

§ 1. Après les théories qui précèdent, il faut, je le répète, prendre un autre point de départ pour traiter ce qui va suivre. Les biens de l'homme, quels qu'ils soient, sont ou en dehors de l'âme ou dans l'âme; et les plus précieux sont les biens de l'âme, division que nous avons établie même dans nos ouvrages Exotériques. Car la sagesse, la vertu et le plaisir sont dans l'âme ; et ce sont là les trois seules choses qui pour tout le monde paraissent être, soit séparément, soit toutes ensemble, le but final de la vie.

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, 6 et 11, et livre II, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 4.

§ 1. *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots. — *Les biens de l'homme.* Voir la division des biens, dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 2. — *Même dans nos ouvrages Exotériques.* Voir une expression toute semblable plus haut, livre I, ch. 8, § 5; et dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 9. Ces citations sont assez rares.

Or, parmi les éléments de l'âme, les uns sont de simples facultés ou des puissances; les autres sont des actes et des mouvements. § 2. Admettons d'abord ces principes; et en ce qui concerne la vertu, reconnaissons qu'elle est la meilleure disposition, faculté ou puissance des choses, dans toutes les occasions où il doit être fait un usage et une œuvre quelconque de ces choses. C'est là un fait qu'on peut vérifier par l'induction; et cette règle s'étend à tous les cas possibles. Par exemple, on peut parler de la vertu d'un manteau, parce qu'il y a une certaine œuvre, un certain usage de ce manteau; et la meilleure disposition que ce manteau puisse avoir, est ce qu'on peut appeler sa vertu propre. On en dirait autant d'un navire, d'une maison, et de tout autre objet utile. Par conséquent, on doit pouvoir appliquer ceci à l'âme, puisqu'elle a également son œuvre spéciale. § 3. Remarquons que l'œuvre est d'autant meilleure que la faculté est meilleure; et que le rapport des facultés, entr'elles et à l'égard les unes des autres, est également le rapport des œuvres qu'elles produisent et qui en sortent. La fin de chacune d'elles, c'est l'œuvre qu'elles ont à produire. § 4. Il s'en suit évidemment que l'œuvre produite vaut mieux que la faculté qui

§ 2. *La meilleure disposition.* Cette définition est trop large; et il fallait la restreindre à ce qui regarde l'homme. — *De la vertu d'un manteau.* J'ai dû conserver cette expression toute bizarre qu'elle est. D'ailleurs, la même équivoque se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6, § 2; et elle n'y est pas mieux justifiée. — *Est ce qu'on peut appeler.* Ces atténuations ne se trouvent pas dans l'original.

§ 3. *L'œuvre est d'autant meilleure.* Théorie très-juste et très-profonde.

§ 4. *Il s'ensuit évidemment.* Cette conclusion n'est pas aussi évidente que l'auteur semble le croire. La

la produit ; car la fin est ce qu'il y a de mieux en tant que fin ; et nous avons admis que la fin est le meilleur et dernier objet en vue duquel se fait tout le reste. Il est donc clair, je le répète, que l'œuvre est au-dessus de la faculté et de la simple aptitude. § 5. Mais le mot œuvre a deux sens qu'il faut bien distinguer. Il y a des choses où l'œuvre produite se sépare et diffère de l'usage qu'on fait de la faculté qui produit cette œuvre. Ainsi, pour l'architecture, la maison qui est l'œuvre, est distincte de la construction qui est l'usage, et l'emploi de l'art ; pour la médecine, la santé ne se confond pas avec le traitement et la médication qui la procurent. Au contraire, pour d'autres choses, l'usage de la faculté est l'œuvre même ; et, par exemple, la vision pour la vue, ou la pure théorie pour la science mathématique. Par une suite nécessaire, pour les choses où l'usage est l'œuvre, l'usage vaut mieux que la simple faculté.

§ 6. Tous ces principes étant posés comme on vient de le voir, nous disons que l'œuvre est la même, et pour la la chose, et pour la vertu de cette chose. Mais cette œuvre n'a pas lieu de part et d'autre de la même façon; et, par exemple, le soulier peut être l'œuvre et de la cordonnerie en général et du cordonnage en particulier. S'il

faculté existe sans l'œuvre, tandis que l'œuvre ne saurait exister sans la faculté qui la produit.

§ 5. *Le mot œuvre a deux sens.* Voir plus haut, livre I, ch. 5, § 17.

§ 6. *Que l'œuvre est la même et pour la chose.* Ceci est une variante, le texte ordinaire offre un sens un peu différent : « Il peut y avoir œuvre de la chose même ou de la vertu de cette chose. » J'ai préféré le sens adopté dans ma traduction, parce qu'il semble plus conforme aux habitudes du style d'Aristote et au reste du contexte. — *Et de la cordonnerie en général et du cor-*

y a tout ensemble et vertu de l'art de la cordonnerie et vertu du bon cordonnier, l'œuvre qui en résulte est un bon soulier. Même observation pour toute autre chose qu'on pourrait citer. § 7. Supposons encore que l'œuvre propre de l'âme soit de faire vivre, et que l'emploi de la vie soit la veille avec toute son activité, puisque le sommeil n'est qu'une sorte d'inaction et de repos. Par suite, comme il faut nécessairement que l'œuvre de l'âme et celle de la vertu de l'âme soient une seule et même œuvre, on doit dire qu'une vie honnête et bonne est l'œuvre spéciale de la vertu. C'est donc là le bien final et complet que nous cherchions, et que nous appelions le bonheur. § 8. Ceci ressort de tous les principes que nous avons établis. Le bonheur, avons-nous dit, est le bien suprême. Mais les fins que l'homme se propose sont toujours dans son âme, comme y sont les plus précieux de ses biens ; et l'âme elle-même n'est que la faculté ou l'acte. Mais comme l'acte est au-dessus de la simple dis-

*donnage en particulier*. Probablement ceci veut dire que l'on peut considérer le soulier sous deux points de vue différents : ou comme étant l'œuvre de l'art du cordonnier en général, ou comme étant l'œuvre de tel cordonnier en particulier. Mais dans ce dernier cas, ce n'est plus le soulier que l'on considère d'une manière abstraite et générale, c'est tel soulier en particulier. On me pardonnera d'avoir forgé le mot de « cordonnage » qui était indispensable pour bien marquer le rapport des deux idées. On peut trouver que la clarté de l'exemple choisi par l'auteur n'en rachète point la trivialité.

§ 7. *Avec toute son activité*. J'ai ajouté ces mots. — *Soient une seule et même œuvre*. Ceci semblerait justifier la variante que je n'ai pas cru devoir adopter un peu plus haut. — *Final et complet*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; mais ce mot unique a les deux acceptions que j'ai exprimées. — *Que nous appelions le bonheur*. Le bonheur se confondrait alors avec la vertu.

§ 8. *Avons-nous dit*. Jusqu'à présent cette doctrine n'a pas été aussi

position à le faire, que le meilleur acte appartient à la meilleure faculté, et que la vertu est la meilleure de toutes les manières d'être, il s'en suit que l'acte de la vertu est ce qu'il y a de meilleur pour l'âme. § 9. D'autre part, comme le bonheur était à nos yeux le bien suprême, nous pouvons conclure que le bonheur est l'acte d'une âme vertueuse. Mais en outre le bonheur était quelque chose de final et de complet ; et comme la vie peut être complète et incomplète, ainsi que la vertu, qui est ou entière ou partielle, et comme l'acte des choses incomplètes est incomplet, on doit définir le bonheur l'acte d'une vie complète conforme à la complète vertu.

§ 10. Que nous ayons bien analysé la nature du bonheur, et que nous en ayons donné la vraie définition, nous en avons pour gages les opinions que chacun de nous s'en fait. Ne confond-on pas sans cesse réussir, bien agir et bien vivre avec être heureux ? Et chacune de ces expressions n'indique-t-elle pas un usage et un acte de nos facultés, la vie et la pratique de la vie ? La pratique n'implique-t-elle pas toujours l'usage des choses ? Le forgeron, par exemple, fait le mors du cheval; et c'est le cavalier qui s'en sert. Ce qui prouve encore l'exactitude de notre définition, c'est qu'on ne croit pas qu'il suffise pour être heureux de l'être pendant un jour, ni qu'un enfant puisse être heureux, ni même qu'on le soit

nettement formulée qu'elle l'est ici. — *L'acte de la vertu est ce qu'il y a de meilleur.* Théories toutes pareilles à celles de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14.

§ 9. *Le bonheur est l'acte d'une âme vertueuse.* Id. ibid.

§ 10. *Nous en avons pour gages.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 4. — *Pendant toute sa vie.*

pendant toute sa vie. Solon avait bien raison de dire qu'on ne doit pas appeler quelqu'un heureux tant qu'il vit, et qu'il faut attendre la fin de son existence pour juger de son bonheur ; car rien d'incomplet n'est heureux, puisqu'il n'est pas entier. § 11. Remarquez encore les louanges qu'on adresse à la vertu pour les actes qu'elle a inspirés, et les éloges unanimes dont les actes accomplis sont seuls l'objet. Ce sont les vainqueurs que l'on couronne ; ce ne sont pas ceux qui auraient pu vaincre, mais qui n'ont pas vaincu. Ajoutez enfin que c'est d'après les actes qu'on juge le caractère d'un homme. § 12. Mais pourquoi, dira-t-on, n'accorde-t-on pas des louanges et de l'estime au bonheur ? C'est que tout le reste des choses se fait uniquement en vue de lui, soit que ces choses s'y rapportent directement, soit qu'elles en fassent partie. Voilà pourquoi trouver quelqu'un heureux et le louer, ou faire son éloge en l'estimant, sont des choses fort différentes. L'éloge, à proprement dire, s'adresse à chacune des actions particulières de la personne. La louange avec l'estime s'applique à son caractère général. Mais pour dé-

Même théorie dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 12. — *Solon avait bien raison de dire.* Dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 7, § 12, et ch. 8, § 10, cette maxime n'est pas aussi formellement approuvée. Voir la conversation de Solon et de Crœsus, dans Hérodote, Clio, ch. 30, p. 9 de l'édition de Firmin Didot.

§ 11. *Ce sont les vainqueurs que l'on couronne.* Voir une comparaison analogue dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, §8, p. 36. — *On juge le caractère d'un homme.* Pensée trop peu développée.

§ 12. *Des louanges et de l'estime au bonheur.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 10, § 1. — *Le louer ou faire son éloge.* La distinction est plus sensible en grec : « Louer » quelqu'un, s'applique à une action particulière de cette personne ; « faire son éloge », s'applique à l'ensemble de sa conduite et

clarer un homme heureux, on ne doit regarder qu'au but et à la fin même de toute sa vie. § 13. Ces considérations éclaircissent une question assez bizarre que parfois on soulève : Pourquoi, dit-on, les bons ne sont-ils pas pendant la moitié de leur existence meilleurs que les méchants, puisque tous les hommes dans le sommeil se ressemblent? C'est que le sommeil, peut-on répondre, est l'inaction de l'âme et non pas l'acte de l'âme. § 14. Voilà encore pourquoi si l'on considère quelqu'autre partie de l'âme, et, par exemple, la partie nutritive, la vertu de cette partie n'est pas une partie de la vertu entière de l'âme, pas plus que n'y est contenue la vertu du corps. C'est la partie nutritive qui, durant le sommeil, agit le plus énergiquement, tandis que la sensibilité et l'instinct y sont imparfaits et à peu près éteints. Mais si alors il y a encore quelque mouvement, les rêves mêmes des bons valent mieux que ceux des méchants, à moins de maladie ou de souffrance.

§ 15. Tout ceci nous mène à étudier l'âme; car la vertu appartient essentiellement, à l'âme et non pas par simple

de son caractère. — *En l'estimant.* J'ai ajouté ceci pour rendre toute la force du mot grec.

§ 13. *Une question assez bizarre.* Cette épithète n'est pas dans l'original; mais il m'a semblé qu'elle ressortait du contexte ; et la question ne vaut pas la peine en effet d'être posée, bien qu'elle se retrouve aussi dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 8. — *Peut-on répondre.* Ceci n'est pas dans le texte.

§ 14. *C'est la partie nutritive qui durant le sommeil.* Détails physiologiques plus ou moins exacts, mais qui n'ont rien à faire dans la question. — *Les rêves mêmes des bons.* Idées étranges à cette place, bien qu'elles ne soient peut-être pas fausses.

§ 15. *A étudier l'âme.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 7. — *La vertu appartient essentiellement à l'âme.* C'est se faire une grande et

accident. Mais comme c'est la vertu accessible à l'homme que nous voulons connaître, posons d'abord qu'il y a dans l'âme deux parties qui sont douées de raison, bien qu'elles n'en soient pas douées l'une et l'autre de la même manière, l'une étant faite pour commander, l'autre pour obéir à celle-là et sachant naturellement l'écouter. Quant à cette autre partie de l'âme qui peut passer pour irraisonnable à un autre titre, nous la laissons de côté pour le moment. § 16. Peu nous importe également de savoir si l'âme est divisible ou si elle est indivisible, tout en ayant des puissances diverses, et les facultés qu'on vient de dire, de même que dans un objet courbe, le convexe et le concave sont tout à fait inséparables, comme le sont aussi dans une surface le droit et le blanc. Cependant le droit ne se confond pas avec le blanc, ou du moins il n'est le blanc que par accident, et il n'est pas la substance d'une même chose. § 17. De même, nous ne nous occuperons pas davantage de telle autre partie de l'âme, s'il y en a une; et, par exemple, de la partie purement végétative. Les parties que nous avons énumérées sont exclusivement

juste idée de l'âme humaine. Cette doctrine est d'ailleurs toute platonicienne. — *Cette autre partie de l'âme.* Sans doute la partie nutritive.

§ 16. *Si l'âme est divisible ou indivisible.* Dans la Morale à Nicomaque, Aristote écarte également cette question, qui appartient plus spécialement à la psychologie et à la métaphysique. — *Dans une surface.* J'ai ajouté ces mots pour compléter la pensée. — *Le droit et le blanc.* Dans un objet qui est blanc et droit à la fois. Ce second exemple est beaucoup moins clair que le premier, qui suffisait.

§ 17. *De la partie purement végétative.* D'après la conjecture de M. Fritzch, dans son édition de la Morale à Eudème. Le texte vulgaire dit «physique» au lieu de végétative. Il suffit du changement d'une seule lettre. — *Les parties que nous avons*

propres à l'âme humaine; et par suite, les vertus de la partie nutritive et de la partie concupiscible n'appartiennent pas à l'homme véritablement ; car du moment qu'un être est homme, il faut qu'il y ait en lui raison, commandement et action. Mais la raison ne commande pas à la raison ; elle ne commande qu'à l'appétit et aux passions. C'est donc une nécessité que l'âme de l'homme ait ces diverses parties. § 18. Et de même que la bonne disposition du corps et sa santé consistent dans les vertus spéciales de chacune de ses parties, de même la vertu de l'âme, en tant qu'elle est la vraie fin de l'homme, consiste dans les vertus de chacune de ses parties différentes.

§ 19. Il y a deux sortes de vertus, l'une morale et l'autre intellectuelle ; car nous ne louons pas seulement les gens parce qu'ils sont justes ; nous les louons aussi parce qu'ils sont intelligents et sages. Plus haut, nous avons dit que la vertu ou les œuvres qu'elle inspire, sont dignes de louanges ; et si la sagesse et l'intelligence n'agissent pas elles-mêmes, elles provoquent du moins les actes qui viennent d'elles seules. § 20. Or, les vertus intellectuelles sont toujours accompagnées de la raison; et par conséquent, elles appartiennent à la partie raisonnable de l'âme, laquelle doit commander au reste des facultés, en tant que c'est elle qui est douée de raison. Au con-

*énumérées.* Un peu plus haut, l'une douée de raison, l'autre capable d'écouter la raison, bien qu'elle ne la possède pas. — *N'appartiennent pas à l'homme.* Les fonctions de la nutrition ne dépendent pas de nous, et le désir nait en nous sans notre participation.

§ 19. *Deux sortes de vertus.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 11, § 20, et livre II, ch. 1, § 1. — *Plus haut nous avons dit.* Voir plus haut dans ce chapitre, § 11.

traire, les vertus morales appartiennent à cette autre partie de l'âme qui, sans avoir la raison en partage, est faite par nature pour obéir à la partie qui possède la raison ; car nous ne disons pas en parlant du caractère moral de quelqu'un qu'il est sage ou habile, nous disons qu'il est, par exemple, doux ou hardi. § 21. On le voit donc, ce que nous avons d'abord à faire, c'est d'étudier la vertu morale, de voir ce qu'elle est, et quelles en sont les parties, car c'est là que notre sujet nous conduit, et d'apprendre par quels moyens elle s'acquiert. Notre méthode sera celle qu'on prend toujours, quand on a déjà un sujet précis de recherche, c'est-à-dire qu'en partant de données vraies mais peu claires, nous tâcherons d'arriver à des choses vraies et claires, tout ensemble. § 22. Nous sommes ici à peu près dans le cas de quelqu'un qui dirait que la santé est l'état le meilleur du corps, et qui ajouterait que Coriscus est le plus hâlé de tous les hommes qui sont en ce moment sur la place publique. Il y aurait certainement dans l'une et l'autre de ces assertions quelque chose qui nous échapperait. Mais cependant pour savoir précisément ce que sont ces deux idées l'une par rapport à l'autre, il est bon d'en avoir préalablement cette vague notion. § 23. Nous supposerons en premier lieu que le

§ 20. *En parlant du caractère moral.* La différence n'est pas aussi tranchée dans notre langue qu'elle semble l'être en grec.

§ 21. *En partant de données vraies mais peu claires.* Idée familière à Aristote, et qu'il a souvent répétée. Voir dans la Morale à Nicomaque livre I, ch. 5, § 1.

§ 22. *Coriscus.* Exemple dont se sert habituellement Aristote. — *En avoir d'abord cette vague notion.* Et peut-être alors trouverait-on que le hâle du teint est le signe d'une vie active et rude, et par conséquent aussi le signe d'une santé robuste.

§ 23. *Nous supposons en premier lieu.* Détails trop longs, et qui ne

meilleur état est produit par les meilleures choses, et que ce qui peut être fait de mieux pour chaque chose vient toujours de la vertu de cette chose. Ici, par exemple, les travaux et les aliments les meilleurs sont ceux qui produisent le plus parfait état du corps ; et à son tour, le parfait état du corps permet qu'on se livre le plus activement aux travaux de tout genre. § 24. On pourrait ajouter que l'état d'une chose, quel qu'il soit, se produit et se perd par les mêmes objets pris de telle ou telle façon ; et qu'ainsi la santé se produit et se perd selon l'alimentation qu'on prend, selon l'exercice qu'on fait, et selon les moments. Au besoin, l'induction prouverait tout cela bien évidemment. De toutes ces considérations, on pourrait conclure d'abord que la vertu est moralement cette disposition particulière de l'âme qui est produite par les meilleurs mouvements, et qui, d'autre part, inspire les meilleurs actes et les meilleurs sentiments de l'âme humaine. Ainsi, c'est par les mêmes causes, agissant dans un sens ou dans l'autre, que la vertu se produit et qu'elle se perd. § 25. Quant à son usage, elle s'applique aux mêmes choses par lesquelles elle s'accroît et se détruit, et relativement auxquelles elle donne à l'homme la meilleure disposition

mènent pas à la conclusion qu'on attend.

§ 24. *On pourrait ajouter.* Même remarque. — *Au besoin, l'induction.* C'est-à-dire l'analyse des faits particuliers qui pourraient conduire à une généralité. — *La vertu est moralement.* J'ai ajouté ce dernier mot à cause des deux acceptions très différentes qu'on a données dans le texte au mot de vertu.

§ 25. *Quant à son usage.* Toutes ces diverses pensées sont évidemment exprimées ici d'une manière insuffisante. On peut les retrouver plus complètes et beaucoup plus claires dans la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 2, § 6.

qu'il puisse avoir. La preuve, c'est que la vertu et le vice se rapportent l'un et l'autre aux plaisirs et aux douleurs ; car les châtiments moraux, qui sont comme des remèdes fournis ici par les contraires, ainsi que tous les autres remèdes, viennent de ces deux contraires qu'on appelle la douleur et le plaisir.

## CHAPITRE II.

De la vertu morale : c'est un résultat de l'habitude, dont les êtres animés sont seuls capables. — Des passions ; des facultés qu'elles supposent, et des manières d'être qu'elles causent.

§ 1. Évidemment, la vertu morale se rapporte à tout ce qui peut causer ou plaisir ou douleur. Le moral, ainsi que le mot seul l'indique, vient des mœurs, c'est-à-dire des habitudes ; or, l'habitude se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment ; et il en est de même pour les actes que pour le caractère. C'est là un phénomène que nous ne voyons point dans les êtres inanimés ; on aurait beau jeter mille fois une pierre en l'air, elle n'y montera

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 1 et 5 ; Grande Morale, livre I, ch. 6.

§ 1. *A tout ce qui peut causer plaisir ou douleur.* Il y a bien des actes moraux et vertueux où le plaisir non plus que la douleur n'entre pour rien. Cette formule générale n'est donc pas tout-à-fait exacte. — *C'est-à-dire des habitudes.* Paraphrase que

jamais sans la force qui la pousse. § 2. Ainsi, la moralité, le caractère moral de l'âme, relativement à la raison qui doit toujours commander, sera la qualité spéciale de cette partie qui n'est que capable d'obéir à la raison. § 3. Disons donc tout de suite à quelle partie de l'âme se rapporte ce qu'on appelle les mœurs, ou les habitudes. Les mœurs se rapporteront à ces facultés de passions d'après lesquelles on dit des hommes qu'ils sont capables de telles ou telles passions, et à ces états de passions qui font qu'on désigne les gens du nom de ces passions même, selon qu'ils les ressentent ou qu'ils restent impassibles. § 4. On pourrait pousser la division plus loin encore, et l'appliquer, pour chaque cas spécial, aux passions, aux puissances qu'elles supposent, et aux manières d'être qu'elles déterminent. J'appelle passions les sentiments tels que la colère, la peur, la honte, le désir, et toutes ces affections qui ont en général pour conséquences un sentiment de plaisir ou de douleur. § 5. Il n'y a pas là de qualité de l'âme, à proprement parler ; et l'âme y est toute passive. La qualité qui caractérise le sujet, se trouve seulement

j'ai dû mettre, parce que, dans notre langue, le rapport étymologique des deux mots n'est pas aussi évident.

§ 2. *La moralité.* Les vertus morales n'appartiennent qu'à cette partie inférieure de l'âme qui, sans avoir elle-même la raison, est capable de suivre les conseils que la raison lui donne. Les vertus intellectuelles se trouvent ainsi placées au-dessus des vertus morales. C'est bien là aussi la théorie d'Aristote dans la Morale à Nicomaque.

§ 3. *Les mœurs ou les habitudes de l'âme.* Paraphrase, comme plus haut.

§ 4. *L'appliquer pour chaque cas spécial.* Je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi le sens; l'expression employée dans le texte est assez peu correcte, et les manuscrits n'offrent pas de variantes.

§ 5. *Il n'y a pas là de qualité de l'âme.* Toutes ces distinctions ne sont pas fausses; mais elles peuvent sembler un peu subtiles. — *Qui caractérise le sujet.* J'ai ajouté ces mots

dans les puissances ou facultés qu'il possède. J'entends par puissances celles qui font dénommer les individus selon qu'ils agissent en éprouvant telles ou telles passions, et qui font qu'on les appelle, par exemple, colères, insensibles, amoureux, modestes, impudents. § 6. Enfin, j'entends par manières d'être morales toutes les causes qui font que ces passions ou sentiments sont conformes à la raison, ou y sont contraires, comme le courage, la sagesse, la poltronnerie, la débauche, etc.

## CHAPITRE III.

Du rôle des milieux en toutes choses. La vertu morale est un milieu. — Table de quelques vertus et des deux vices extrêmes. Explication de cette table; analyse de quelques caractères. — Il y a des passions et des vices où il n'y a point à distinguer le plus et le moins, et qui sont blâmables par eux seuls.

§ 1. Ceci posé, il faut se rappeler que, dans tout objet continu et divisible, on peut distinguer trois choses : un excès, un défaut et un milieu. Ces distinctions peuvent

pour rendre la pensée plus claire.

§ 6. *J'entends par manière d'être.* Ce sont en d'autres termes les habitudes, qui peuvent être ou conformes ou contraires à la raison.

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 7, 8 et 9.

§ 1. *Dans tout objet continu et divisible.* On peut trouver que la comparaison n'est pas très-juste; et ce qui est vrai des objets maté-

être considérées, soit dans leur rapport aux choses elles-mêmes, soit par rapport à nous; et, par exemple, on pourrait les étudier dans la gymnastique, la médecine, l'architecture, la marine, ou dans tel autre développement de notre activité, qu'il soit scientifique ou non scientifique, qu'il soit suivant les règles de l'art ou contre ces règles. § 2. Le mouvement en effet est un continu ; et l'action n'est qu'un mouvement. En toutes choses, c'est le milieu par rapport à nous qui est ce qu'il y a de mieux ; et c'est lui que nous prescrivent à la fois la science et la raison. Partout, le milieu a cet avantage de produire la meilleure manière d'être ; et l'on peut s'en convaincre à la fois et par l'induction et par le raisonnement. Ainsi, les contraires se détruisent réciproquement; et les extrêmes sont tout ensemble et opposés entr'eux et opposés au milieu ; car ce milieu est l'un et l'autre des deux extrêmes relativement à chacun d'eux ; et, par exemple, l'égal est plus grand que le plus petit, et plus petit que le plus grand. § 3. Par une conséquence nécessaire, la vertu morale doit consister dans certains milieux et dans une

riels ne l'est plus au même degré des sentiments et des idées. — *La gymnastique..... la médecine.....* Ces exemples ne contribuent pas à éclaircir la pensée; on pourrait dire bien plutôt qu'ils l'obscurcissent. Le motif même qui est donné un peu plus bas, ne paraît pas très-fort. Il est bien vrai que l'action est un mouvement. Mais ces mouvements tout intérieurs de l'âme ne peuvent se mesurer comme les mouvements des objets.

§ 2. *C'est le milieu par rapport à nous.* L'auteur veut dire sans doute que le milieu varie avec les individus. Cette pensée est très-nettement exprimée dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. — *Par l'induction et par le raisonnement.* En d'autres termes, par l'observation des faits et par la pure théorie.

§ 3. *Par une conséquence nécessaire.* Cette conséquence, loin d'être nécessaire, serait très-contestable ;

position moyenne. Il reste donc à rechercher quelle moyenne est précisément la vertu, et à quels milieux elle se rapporte. § 4. Pour en mettre des exemples sous les yeux, tirons-les du tableau suivant, où nous pourrons les étudier.

Irascibilité, impassibilité, douceur ;
Témérité, lâcheté, courage ;
Impudence, embarras, modestie ;
Débauche, insensibilité, tempérance ;
Haine, (anonyme), indignation vertueuse ;
Gain, perte, justice ;
Prodigalité, avarice, libéralité ;
Fanfaronnade, dissimulation, véracité ;
Flatterie, hostilité, amitié ;
Complaisance, égoïsme, dignité ;
Mollesse, grossièreté, patience ;
Vanité, bassesse, magnanimité ;
Dépense fastueuse, lésinerie, magnificence ;
Fourberie, niaiserie, prudence.

mais il faut se rappeler que, plus haut, on a considéré l'action morale comme un mouvement.

§ 4. *Tirons-les du tableau suivant.* On sait qu'Aristote a fait souvent usage de tableaux de divers genres, pour éclaircir les sujets qu'il traitait. On pourrait en trouver des exemples soit dans l'Organon, et dans l'Herméneia en particulier, soit dans l'Histoire des animaux, et dans ses petits traités de physiologie et d'anatomie comparées. — *(Anonyme).* L'opposé de la haine, qui se réjouit du mal d'autrui, n'a pas reçu de nom spécial dans la langue grecque; il n'en a pas non plus dans la nôtre. — *Indignation vertueuse.* Le mot du texte est « Némésis ». — *Mollesse, grossièreté, patience.* Les équivalents que m'a offerts ici notre langue sont encore plus insuffisants que pour quelques autres vertus. Mais il y a beaucoup de nuances qui n'ont pas reçu de nom; et il faut se contenter d'à peu près.

§ 5. Toutes ces passions, ou des passions analogues, se retrouvent dans les âmes ; et tous les noms qu'on leur donne sont tirés soit de l'excès, soit du défaut que chacune présente. Ainsi, l'homme irasciblé est celui qui se laisse emporter à la colère plus qu'il ne faut, ou plus vite qu'il ne faut, ou dans plus de cas qu'il ne convient. L'homme impassible est celui qui ne sait pas s'emporter contre qui, quand, et comme il le faut. Le téméraire est celui qui ne craint pas ce qu'il faut craindre, quand il faut et comme il faut. Le lâche est celui qui craint ce qu'il ne faut pas craindre, quand il ne le faut pas, et comme il ne le faut pas. § 6. Et de même pour le débauché, et pour celui dont les désirs dépassent toute mesure, toutes les fois qu'il peut s'y abandonner sans frein; tandis que l'insensible est celui qui n'a pas même les désirs qu'il est bon d'avoir, et qu'autorise la nature, mais qui ne sent pas plus qu'une pierre. § 7. L'homme de gain est celui qui ne cherche qu'à gagner de quelque façon que ce soit. L'homme qu'on pourrait appeler homme de perte, est celui qui ne sait gagner sur rien, ou qui du moins ne fait que les gains les plus rares. Le fanfaron est celui qui se vante d'avoir plus qu'il n'a ; le dissimulé est celui qui feint, au contraire, d'avoir moins qu'il ne possède. § 8. Le flatteur est celui qui loue les gens plus qu'ils ne le méritent ; l'homme hostile est celui qui les loue moins qu'il ne faut. La complaisance recherche avec trop de soin le plaisir d'autrui ; et l'égoïsme consiste à ne le chercher que fort

§ 5. *L'homme impassible.* Sous-entendu : « en fait de colère » ; ce que le contexte explique suffisamment.

§ 7. *Le dissimulé.* L'original dit : « l'ironique. » Voir dans la Grande Morale, livre I, ch. 30, § 1.

peu et avec peine. § 9. Celui qui ne sait jamais supporter la douleur, même quand il serait mieux de la supporter, est un homme mou. Celui qui supporte toutes les souffrances sans distinction, n'a pas précisément de nom spécial, mais par métaphore on peut l'appeler un homme dur, grossier, et fait pour endurer la misère et le mal. § 10. Le vaniteux est celui qui prétend plus qu'il ne mérite ; l'homme au cœur bas est celui qui s'attribue moins qu'il ne lui revient ; le prodigue est celui qui est excessif dans toute espèce de dépenses ; le ladre sans libéralité est celui qui, par un défaut opposé, ne sait en faire aucune. § 11. Cette observation s'applique encore à ceux qu'on appelle des avares et des fastueux. Celui-ci va fort au-delà du convenable ; et l'autre reste fort en deçà. Le fourbe est celui qui cherche toujours à gagner plus qu'il ne doit ; le niais est celui qui ne sait pas même gagner là où il doit gagner légitimement. § 12. L'envieux est celui qui s'afflige des prospérités d'autrui plus souvent qu'il ne faut ; car on a beau être digne de son bonheur, ce bonheur même excite la douleur des envieux. Le caractère contraire à celui-là n'a pas reçu de nom particulier ; mais c'est de tomber dans cet autre excès de ne jamais s'affliger même de la prospérité des gens qui sont indignes de leurs succès, et de se montrer facile en ceci, comme les gourmands le sont en fait de nourriture. L'autre caractère extrême est implacable à cause de la haine qui le dévore.

§ 13. Du reste, il serait bien inutile de définir ainsi chacun des caractères, et de démontrer que ces traits ne sont point en eux accidentels ; car aucune science ni

§ 13. *Aucune science, ni théorique, ni pratique.* Remarque peu

théorique, ni pratique, ne dit ni ne fait rien d'analogue pour compléter ses définitions ; et l'on ne prend jamais ces précautions que contre le charlatanisme logique des discussions. § 14. Nous nous bornerons donc à ce que nous venons de dire ; et nous donnerons des explications plus détaillées et plus précises, lorsque nous parlerons des manières d'être morales opposées les unes aux autres. Quant aux espèces diverses de toutes ces passions, elles tirent leurs noms des différences que présentent ces passions mêmes, par l'excès ou de durée, ou d'intensité ou de tel autre des éléments qui constituent les passions. § 15. Je m'explique. On appelle irascible celui qui éprouve le sentiment de la colère plus vite qu'il ne faut ; on appelle dur et cruel celui qui le porte trop loin ; rancunier, celui qui aime à garder sa bile ; violent et injurieux, celui qui va jusqu'aux sévices que la colère amène. § 16. On dira des gens qu'ils sont gourmands, ou gloutons, ou ivrognes, lorsqu'en toute espèce de jouissances provoquées par les aliments, ils se laissent emporter à de grossiers appétits que réprouve la raison.

§ 17. Il ne faut pas oublier de remarquer aussi que certaines dénominations de vices ne viennent pas de ce

juste; et l'on ne voit pas pourquoi la science morale ou toute autre science s'abstiendrait de justifier ses définitions, si elles semblent incomplètes ou inexactes.—*Contre le charlatanisme logique des discussions.* C'est-à-dire, contre les arguties des Sophistes, voulant faire parade de leur vaine science.

§ 14. *Quand nous parlerons.* L'auteur veut sans doute désigner les analyses de vertus particulières et de vices, qui viendront plus loin.

§ 15. *Rancunier.* Notre langue n'a pas de mot plus relevé pour exprimer cette idée.

§ 17. *Il ne faut pas oublier de remarquer.* On retrouve des idées tout à fait pareilles dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

qu'on prend les choses de telle ou telle manière, ni de ce qu'on les prend avec plus d'emportement qu'il ne convient. Ainsi, l'on n'est pas adultère parce qu'on fréquente plus qu'il ne faut les femmes mariées ; et ce n'est pas en ce sens qu'on entend l'adultère. Mais l'adultère lui-même est une perversité ; et il suffit d'un seul acte pour qu'on puisse flétrir de ce nom et la passion qui mène à ce crime et le caractère de celui qui s'y livre. § 18. Remarque analogue pour l'insolence, qui pousse à l'outrage. Mais on trouve, même dans cette circonstance, des motifs de disculper, et l'on dit que l'on a cohabité avec la femme, au lieu de dire qu'on a commis un adultère ; on dit qu'on ne savait pas qui était la femme qu'on aimait, ou qu'on a été forcé de faire ce qu'on a fait. On allègue de même pour l'insolence, qu'on a bien pu frapper quelqu'un, mais qu'on ne l'a pas outragé ; et l'on trouve des excuses analogues pour toutes les autres fautes qu'on peut commettre.

## CHAPITRE IV.

Des deux parties de l'âme, et de la division correspondante des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — La vie morale tout entière consiste dans les plaisirs et les peines que l'homme éprouve, et dans le choix qu'il sait faire des uns et des autres.

§ 1. Après toutes ces considérations, il faut dire que

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, et 2 ; Grande Morale, livre I, ch. 5 livre I, ch. 11, et livre II, ch. 1 et 6.

l'âme ayant deux parties différentes, les vertus aussi se divisent selon qu'elles appartiennent à ces deux parties distinctes. Les vertus de la partie qui possède la raison sont les vertus intellectuelles ; leur objet, c'est la vérité ; et elles s'occupent, soit de la nature des choses, soit de leur production. Les autres vertus sont propres à la partie de l'âme qui est irrationnelle, et qui n'a que l'instinct en partage ; car toutes les parties de l'âme ne possèdent pas l'instinct, bien que l'âme soit divisée. § 2. Nécessairement, on le sait, le caractère moral est mauvais ou bon, selon qu'on recherche ou qu'on fuit certains plaisirs ou certaines peines. Cela même ressort évidemment des divisions que nous avons établies entre les passions, les facultés, et les manières d'être morales. Les facultés et les manières d'être se rapportent aux passions; et les passions elles-mêmes ne sont définies et déterminées que par le plaisir et la douleur. § 3. Il résulte de là, et des principes antérieurement posés, que toute vertu morale est relative aux peines et aux plaisirs que l'homme éprouve ; car le plaisir ne peut jamais s'adresser qu'aux

§ 1. *Soit de la nature des choses.* C'est l'observation des faits. — *Soit de leur production.* C'est la recherche des actes qui sont à faire, et la règle de la conduite. — *Les autres vertus.* Les vertus morales, par opposition aux vertus intellectuelles. — *Qui n'a que l'instinct en partage.* On doit comprendre, d'après les théories bien connues de la Morale à Nicomaque, qu'il s'agit ici d'un instinct rationnel, c'est-à-dire de cette disposition qui permet à cette partie de l'âme d'entendre et de suivre les ordres de la raison, sans la posséder elle-même.

§ 2. *Que nous avons établies.* Voir plus haut, ch. 2, § 4.

§ 3. *Toute vertu morale est relative...* Déjà plus haut, j'ai fait remarquer que ce principe était un peu étroit, et que par conséquent il était très-contestable. Voir aussi la Morale à Nicomaque, livre II, ch. 3, § 5.

choses qui rendent naturellement l'âme humaine pire ou meilleure ; et il ne se trouve qu'en elles. § 4. Les hommes ne sont appelés vicieux qu'à cause de leurs jouissances et de leurs douleurs, parce qu'ils poursuivent et fuient les unes et les autres autrement qu'il ne faut, ou bien celles qu'il ne faut pas. Aussi, tout le monde convient aisément que les vertus consistent dans une certaine apathie, un certain calme à l'égard des plaisirs et des peines, et que les vices consistent dans des dispositions toutes contraires.

## CHAPITRE V.

De la vertu morale. Elle est toujours un milieu, qui est tantôt dans le plaisir, tantôt dans la douleur. Difficulté de bien reconnaître l'excès et le défaut d'après lequel on doit caractériser le vice contraire à la vertu.

§ 1. Après avoir reconnu que la vertu est en nous cette manière d'être morale qui nous fait agir le mieux possible, et qui nous dispose le plus complétement à bien faire;

§ 4. *Les hommes ne sont appelés vicieux.* On peut être vicieux sans trouver du plaisir à faire le mal, sans fuir une douleur que le devoir impose.

§ 5. *Une certaine apathie.* Ce n'est pas l'insensibilité générale recommandée plus tard par le Stoïcisme; c'est plutôt une certaine modération, qui sait dominer les passions et les amortir.

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre II, ch. 6; Grande Morale, livre I, ch. 5 et 9.

après avoir reconnu que le bien suprême dans la vie est ce qui est conforme à la droite raison, c'est-à-dire ce qui tient le juste milieu entre l'excès et le défaut relativement à nous, il faut nécessairement reconnaître aussi que la vertu morale, pour chaque individu en particulier, est un certain milieu, ou un ensemble de certains milieux, en ce qui concerne ses plaisirs et ses peines, ou les choses agréables et douloureuses qu'il peut ressentir. § 2. Parfois, le milieu ne sera que dans les plaisirs, où se trouvent aussi l'excès et le défaut ; quelquefois, il ne sera que dans les peines ; et quelquefois, dans les deux ensemble. L'homme qui a un excès de joie, a par cela même un excès de plaisir ; et celui qui a un excès de peine, pèche par un excès contraire. Ces excès d'ailleurs peuvent être ou absolus, ou relatifs à une certaine limite qu'ils ne devraient pas franchir ; et c'est, par exemple, quand on éprouve ces sentiments autrement que tout le monde, tandis que l'homme bien organisé est celui qui sent les choses comme il faut les sentir. § 3. D'autre part, comme il y a un certain état moral, qui fait que ceux qui sont en cet état, peuvent être pour une seule et même chose ou dans l'excès ou dans le défaut, il y a nécessité, ces extrêmes étant contraires, et l'un à l'autre réciproquement, et au milieu qui les sépare, que ces états soient égale-

§ 1. *Le bien suprême... conforme à la droite raison.* Principe excellent, qui renferme toute la destinée de l'homme et tout son bonheur.

§ 2. *Le milieu ne sera que dans les plaisirs.* Pensée obscure, qu'il aurait été bon d'éclaircir par quelqu'exemple. — *Un excès de joie... Un excès de plaisir.* C'est presqu'une tautologie.

§ 3. *Un certain état moral.* Il eût peut-être été préférable de dire au pluriel : « certains états moraux », afin que la pensée fût plus claire.

ment contraires entr'eux et contraires à la vertu. § 4. Il arrive cependant, tantôt que les oppositions extrêmes sont toutes deux très-évidentes, et tantôt que c'est l'opposition par excès, et quelquefois aussi l'opposition par défaut, qui l'est davantage. § 5. La cause de ces différences, c'est que l'on ne s'adresse pas toujours aux mêmes nuances d'inégalité, ou de ressemblance par rapport au milieu, mais que parfois on passe plus aisément de l'excès, et parfois du défaut, à l'état moyen, et que le vice paraît d'autant plus contraire au milieu qu'il en est plus éloigné. C'est ainsi que, pour ce qui regarde le corps, l'excès de fatigue vaut mieux pour la santé que le défaut d'exercice, et qu'il est plus voisin du milieu; tandis que pour l'alimentation au contraire, c'est le défaut plus que l'excès qui se rapproche du milieu. § 6. Par suite aussi, les habitudes qu'on choisit à son gré, et, par exemple, les habitudes d'exercices gymnastiques contribuent plus à la santé dans l'un et l'autre sens, soit qu'on prenne un peu trop de fatigue, soit qu'on reste un peu au-dessous de ce qu'il faudrait. L'homme qui sera contraire au juste milieu sous ce rapport, et qui résistera à la raison, sera d'une part celui qui ne prend aucune fatigue et n'accepte l'exercice d'aucune des deux façons que je viens d'indiquer; et d'autre part, celui qui se livre à toutes les langueurs de la mollesse et n'attend

§ 4. *Il arrive cependant...* On pourra voir, dans les analyses qui vont suivre, des exemples de ces cas particuliers.

§ 5. *Pour ce qui regarde le corps.* Ces règles d'hygiène attestent une observation profonde et très-exacte de l'organisation humaine. Il est impossible de donner des préceptes plus sages et plus pratiques.

§ 6. *Les habitudes qu'on choisit à son gré.* Pensée vraie, mais qui n'est point ici développée autant qu'il le faudrait. — *Sous ce rapport.* J'ai

jamais la faim. § 7. Ces diversités viennent de ce que la nature n'est pas en toutes choses également éloignée du milieu, et de ce que tantôt nous aimons moins le travail, et que tantôt nous aimons davantage le plaisir. § 8. Il en est de même aussi pour l'âme. Nous regardons comme contraire au juste milieu l'habitude ou la disposition qui nous fait faire en général le plus de fautes, et qui est la plus ordinaire ; quant à l'autre, elle reste ignorée de nous, comme si elle n'existait pas ; et elle passe inaperçue, à cause de sa faiblesse qui nous empêche de la sentir. § 9. Ainsi, la colère nous paraît le vrai contraire de la douceur ; et l'homme colérique, le contraire de l'homme doux. Et cependant, il peut y avoir excès à être trop accessible à la pitié, à se réconcilier trop facilement, et à ne pas même s'emporter quand on vous soufflette. Il est vrai que ces caractères-là sont fort rares, et qu'en général on penche plutôt vers l'excès opposé, l'emportement n'étant guère disposé à se faire le flatteur de personne.

§ 10. En résumé, nous avons fait le catalogue des manières d'être morales suivant chaque passion, avec leurs excès et leurs défauts, et des manières d'être contraires, qui placent l'homme dans le chemin de la droite raison ;

ajouté ces mots. — *D'une part... D'autre part.* L'opposition ne paraît pas très-bien marquée.

§ 8. *Tantôt nous aimons le travail.* Autre pensée, qui n'est pas suffisamment exprimée.

§ 8. *Il en est de même aussi pour l'âme.* Les exemples qui précèdent n'ont pas éclairci cette réflexion sur l'âme ; loin de là ; l'observation psychologique est certainement ici plus claire que les comparaisons par lesquelles l'auteur prétend la préparer.

§ 9. *Il peut y avoir excès.* Et c'est précisément cet excès qui est le contraire de la colère. Seulement, comme il est assez rare, on ne le remarque pas, et l'on s'arrête à la douceur, qui est beaucoup plus fréquente et beaucoup plus connue.

nous réservant de voir plus tard ce qu'est précisément la droite raison, et quelle est la limite qu'il faut toujours avoir en vue pour discerner le vrai milieu. Par une conséquence évidente, on peut conclure que toutes les vertus morales et tous les vices se rapportent soit à l'excès, soit au défaut des plaisirs et des peines, et que les plaisirs et les peines ne viennent que des manières d'être et des passions que nous avons indiquées. § 11. Ainsi donc, la meilleure manière d'être morale est celle qui demeure au milieu dans chaque cas ; et par suite, il est clair aussi que toutes les vertus, ou du moins quelques-unes des vertus, ne seront que des milieux avoués par la raison.

§ 10. *De voir plus tard.* Il serait difficile de citer l'endroit de la Morale à Eudème auquel ceci se rapporte ; et la discussion promise ici n'est point ramenée par la suite des idées. C'est peut-être un simple oubli de l'auteur ; et ces omissions sont assez naturelles pour qu'on ne s'étonne point de celle-ci. Peut-être aussi faut-il rapporter ce passage au VI^e^ livre, ch. 1, § 3 de la Morale à Nicomaque, qui est comme on sait le livre V de la Morale à Eudème. Voir la Dissertation préliminaire.

§ 11. *Ou du moins quelques-unes.* Il faut se rappeler les restrictions qu'Aristote a mises également à sa théorie dans la morale à Nicomaque. On a trop dit qu'il faisait consister la vertu dans le milieu ; ce qui est vrai, c'est qu'il n'a reconnu ce caractère qu'à un certain nombre de vertus, qui le présentent incontestablement. Mais il n'a jamais prétendu rapporter toutes les vertus sans exception à cette mesure trop étroite. — *Avoués par la raison.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent du contexte.

## CHAPITRE VI.

De l'homme considéré comme cause. Il est le seul parmi les animaux à jouir de ce privilége. — De la nature diverse des causes : les causes immobiles, les causes motrices ; citations des Analytiques. — L'homme est une cause libre ; il peut faire ou ne pas faire ce qu'il fait. De la louange et du blâme dont la vertu et le vice sont l'objet ; la vertu et le vice sont purement volontaires, et dépendent du libre arbitre de l'homme.

§ 1. Prenons maintenant un autre principe pour l'étude qui va suivre, et ce principe le voici : Toutes les substances selon leur nature sont des principes d'une certaine espèce ; et c'est là ce qui fait que chacune d'elles peut engendrer beaucoup d'autres substances semblables ; comme, par exemple, l'homme engendre des hommes ; l'animal engendre généralement des animaux ; et la plante, des plantes. § 2. Mais outre cet avantage, l'homme a le privilége spécial parmi les animaux d'être le principe et la cause de certains actes ; car on ne peut pas dire d'aucun autre animal que lui, qu'il agisse réellement.

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1, et spécialement ch. 6 ; Grande Morale, livre I, ch. 10 et 11.

§ 1. *Chacune d'elles peut engendrer.* Il semble que cette formule est un peu trop générale, et qu'il y a des substances qui n'ont pas la faculté de se reproduire.

§ 2. *Cause de certains actes.* Il faut entendre, d'actes volontaires. — — *Qu'il agisse réellement.* Sans doute en tant qu'être libre et intelligent, ayant conscience de ce qu'il

§ 3. Entre les principes, ceux-là sont éminemment des principes, qui sont l'origine primordiale des mouvements; et c'est à juste titre qu'on donne surtout le nom de principes à ceux dont les effets ne peuvent être autrement qu'ils ne sont. Dieu seul peut-être est un principe de ce dernier genre. § 4. Quand il s'agit de causes et de principes immobiles, comme sont les principes des mathématiques, il n'y a pas là de causes à proprement parler. Mais on les appelle encore des causes et des principes par une sorte d'assimilation ; car là aussi, pour peu qu'on renverse le principe, toutes les démonstrations dont il est la source, quelque solides quelles soient, sont renversées avec lui, tandis que les démonstrations elles-mêmes ne peuvent point changer, l'une détruisant l'autre, à moins qu'on ne détruise l'hypothèse primitive et qu'on eût fait la démonstration par cette hypothèse première. § 5. L'homme au contraire est le principe d'un certain mouvement, puisque l'action qui lui est permise est un mouvement d'un certain ordre. Mais comme ici, tout de même qu'ailleurs, le principe est cause de ce qui existe ou se produit par lui et à sa suite, il faut bien se dire qu'il en

fait. C'est une grande et juste idée de la nature de l'homme.

§ 3. *Dieu seul peut-être.* Ces idées sont d'accord avec toutes celles qu'Aristote a si admirablement exprimées dans la Métaphysique sur le premier moteur.

§ 4. *Il n'y a pas là de cause à proprement parler.* Distinction profonde, quoique très-simple. — *Des causes et des principes.* J'ai dû mettre deux mots dans tous ces passages, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul dans le texte; mais il a les deux sens. Le mot de « cause » que j'ajoute ici, contribue à rendre la distinction qu'on indique encore plus évidente.

§ 5. *L'homme est... le principe d'un certain mouvement.* Dont il est la cause spontanée et volontaire. — *Qui lui est permise.* J'ai ajouté ces

est du mouvement dans l'homme comme pour les démonstrations. § 6. Si, par exemple, le triangle ayant ses angles égaux à deux droits, il s'en suit nécessairement que le quadrilatère a les siens égaux à quatre angles droits, il est évident que la cause de cette conclusion, c'est que le triangles a ses angles égaux à deux angles droits. Si la propriété du triangle vient à changer, il faut que le quadrilatère change aussi; et si le triangle, par impossible, avait ses angles égaux à trois, le quadrilatère aura les siens égaux à six; si le triangle en avait quatre, le quadrilatère en aurait huit. Mais si la propriété du triangle ne change pas, et qu'elle reste telle qu'elle est, la propriété du quadrilatère doit également rester telle qu'on vient de le dire. § 7. Il a été démontré avec pleine évidence, dans les Analytiques, que ce résultat que nous ne faisons qu'indiquer, est absolument nécessaire. § 8. Mais ici nous ne pouvions, ni le passer entièrement sous silence, ni en parler avec plus de détails que nous ne le faisons; car s'il n'y a pas moyen de remonter à une autre cause qui fasse que le triangle ait cette propriété, c'est que nous sommes arrivés au principe même, et à la cause de toutes les conséquences qui en sortent.

§ 9. Mais comme il y a des choses qui peuvent être contrairement à ce qu'elles sont, il faut aussi que les

mots. — *Comme pour les démonstrations.* Pensée obscure, que la suite n'éclaircit point assez.

§ 6. *Si par exemple....* Les détails qui suivent sont très-exacts mathématiquement parlant; mais on ne voit pas bien en quoi ils se rapportent à la question de la causalité dans l'homme

§ 7 *Dans les Analytiques.* Voir un peu plus loin, ch. 10, § 22, et les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 13, p. 11 de ma traduction. Cette citation est exacte.

principes de ces choses soient également variables ; car tout ce qui résulte de choses nécessaires est nécessaire comme elles. Mais les choses qui viennent de cette autre cause signalée par nous, peuvent être autrement qu'elles ne sont. C'est souvent le cas pour ce qui dépend de l'homme et ne relève que de lui ; et voilà comment l'homme se trouve être cause et principe d'une foule de choses de cet ordre. § 10. Une conséquence de ceci, c'est que pour toutes les actions dont l'homme est cause et souverain maître, il est clair qu'elles peuvent être et ne pas être, et qu'il ne dépend que de lui que ces choses arrivent ou n'arrivent pas, puisqu'il est le maître qu'elles soient ou ne soient point. Il est donc la cause responsable de toutes les choses qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire ; et toutes les choses dont il est cause, ne dépendent que de lui seul. § 11. D'autre part, la vertu et le vice, ainsi que les actes qui en dérivent, sont les uns dignes de louange et les autres dignes de blâme. Or, on ne loue et l'on ne blâme jamais les choses qui sont le résultat de la nécessité, de la nature, ou du hasard ; on ne loue et l'on ne blâme que celles dont nous sommes les causes ; car toutes

§ 9. *De cette autre cause signalée par nous.* De cette cause libre qui est représentée par l'homme. Voir un peu plus haut dans ce chapitre, § 5. — *Ce qui dépend de l'homme.* Le texte dit : « des hommes ».

§ 10. *Il est donc la cause responsable.* Ces théories, si importantes pour la conduite de la vie, n'ont jamais été plus nettement exprimées qu'elles ne le sont ici. Ces grands principes sont attestés hautement à l'homme par sa conscience ; mais tant de systèmes les ont méconnus ou niés, qu'on doit savoir gré au philosophe qui le premier les a si fermement défendus.

§ 11. *Digne de louange... digne de blâme.* Arguments qu'on retrouve dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale, et qui depuis lors ont été bien des fois répétés.

les fois qu'un autre que nous est cause, c'est à lui que revient et la louange et le blâme. Il est donc bien évident que la vertu et le vice ne concernent jamais que des choses où l'on est soi-même cause et principe de certains actes. § 12. Nous aurons donc à rechercher de quels actes l'homme est réellement la cause responsable et le principe. Mais nous convenons tous unanimement que, dans les choses qui sont volontaires et qui résultent du libre arbitre, chacun est cause et responsable, et que, dans les choses involontaires on n'est pas la vraie cause de ce qui arrive. Or, évidemment on a fait volontairement toutes celles qu'on a faites après une délibération et un choix préalables ; et par suite, il est tout aussi évident que la vertu et le vice doivent être classés parmi les actes volontaires de l'homme.

§ 12. *Nous aurons donc à rechercher.* Voir les chapitres qui suivent.

## CHAPITRE VII.

Du volontaire et de l'involontaire. Du libre arbitre comme source de la vertu et du vice. — Tout acte vient de l'appétit, de la réflexion ou de la raison. De l'appétit considéré dans sa première nuance qui est le désir : citation d'Evénus. L'acte qui suit le désir, semble tantôt volontaire et tantôt involontaire : contradictions diverses. — L'acte, qui est suivant le cœur, seconde nuance de l'appétit, offre les mêmes contradictions. Citation d'Héraclite. — La liberté ne se confond pas avec l'appétit.

§ 1. Il nous faut donc étudier ce que c'est que le volontaire et l'involontaire, et ce que c'est que la préférence réfléchie ou libre arbitre, puisque la vertu et le vice sont déterminés par ces conditions. Occupons-nous d'abord du volontaire et de l'involontaire.

§ 2. Un acte, ce semble, ne peut avoir qu'un de ces trois caractères : ou il vient de l'appétit, ou il vient de la réflexion, ou il vient de la raison. Il est volontaire, quand il est conforme à l'une de ces trois choses ; il est involontaire, quand il est contraire à l'une d'entr'elles. Mais l'appétit se divise lui-même en trois nuances : la volonté,

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et suiv. ; Grande Morale, livre I, ch. 10 et suiv.

§ 1. *La préférence réfléchie.* Voir plus loin, ch. 10. — *Ou libre arbitre.* J'ai ajouté ces mots, qui donnent la pensée sous une forme plus familière à nos habitudes.

§ 2. *De l'appétit.* C'est le terme générique pour exprimer les désirs de toute espèce ; c'est, si l'on veut, la spontanéité. — *De la réflexion.* Il semble difficile de distinguer ici la réflexion de la raison. — *La volonté,*

le cœur, le désir. Par conséquent, il faut admettre une division analogue dans l'acte volontaire ; et il faut le considérer d'abord relativement au désir. § 3. Il semble à première vue que tout ce qui se fait par désir est volontaire ; car l'involontaire paraît toujours être une contrainte. La contrainte, résultat de la force, est toujours pénible, ainsi que tout ce qu'on fait ou tout ce qu'on souffre par nécessité ; et, comme le dit fort bien Evénus :

« Tout acte nécessaire est un acte pénible. »

§ 4. Ainsi, l'on peut dire que si une chose est pénible, c'est qu'elle est forcée ; et que, si elle est forcée, elle est pénible. § 5. Mais tout ce qui se fait contre le désir est pénible, puisque le désir ne s'applique jamais qu'à un objet agréable ; et par conséquent, c'est un acte forcé et involontaire. Réciproquement, ce qui est selon le désir est volontaire ; car ce sont là des affirmations qui sont contraires les unes aux autres. § 6. Ajoutez que toute action vicieuse rend l'homme plus mauvais. Ainsi, l'intempérance est certainement un vice. Or, l'intempérant est celui qui pour satisfaire son désir est capable d'agir contre sa

*le cœur, le désir.* Ces nuances sont assez subtiles, et je n'ai pas trouvé d'équivalents suffisants.

§ 3. *Evénus.* Poète un peu antérieur au temps d'Aristote, et que nous avons déjà vu cité, Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 10, § 4. Platon semble aussi en avoir fait quelqu'estime. Voir l'Apologie p. 69, le Phédon, p. 194, et le Phèdre, p. 100 de la traduction de M. Cousin. Ce même vers se retrouve dans la Rhétorique, livre I, ch. 11, p. 1370, a 10, édit. de Berlin, et dans la Métaphysique, livre IV, ch. 5, p. 1015, a, 29, même édit.

§ 6. *Ajoutez que toute action vicieuse.* Il manque ici une transition. L'idée intermédiaire serait celle-ci : « L'action, qui est suivant le désir, est toujours volontaire, qu'elle soit d'ailleurs bonne ou vicieuse. » On est

propre raison ; il fait acte d'intempérance, quand il agit suivant le désir qui l'emporte. Mais on n'est coupable que parce qu'on le veut bien, et il s'en suit que l'intempérant se rend coupable parce qu'il agit suivant sa passion. Il agit donc avec pleine volonté ; et toujours ce qui est conforme à la passion est volontaire. Ce serait une absurdité de croire qu'en devenant intempérants les hommes deviennent moins coupables.

§ 7. D'après ces considérations, il semblerait donc que ce qui est conforme au désir est volontaire. Mais voici d'autres considérations qui sembleraient prouver tout le contraire. Tout ce qu'on fait librement, on le fait en le voulant ; et tout ce qu'on fait en le voulant, on le fait librement. Or, personne ne veut ce qu'il croit mal. Ainsi, l'intempérant qui se laisse dominer par sa passion, ne fait pas ce qu'il veut ; car, faire pour contenter son désir le contraire de ce qu'on croit le meilleur, c'est se laisser emporter par sa passion. Il résulte par conséquent de ces arguments contraires que le même homme agira volontairement et involontairement. Mais c'est là une impossibilité manifeste. § 8. D'un autre côté,

coupable en se livrant à ses vices, précisément parce qu'on pourrait y résister. — *Deviennent moins coupables.* En n'étant pour rien, à ce qu'on supposerait, dans l'action mauvaise qu'ils commettent, emportés et aveuglés par leurs passions.

§ 7. *Prouver tout le contraire.* Il est dans les habitudes d'Aristote de présenter en général sur toutes les questions les arguments en sens contraire, avant de se prononcer lui-même ; et cette impartialité nuit même par fois à la netteté de son jugement. — *Personne ne veut ce qu'il croit mal.* C'est en ce sens que Platon a soutenu cette théorie, si souvent réfutée par Aristote, que le vice est toujours involontaire. — *Volontairement et involontairement.* Subtilités sophistiques, auxquelles se plaisaient beaucoup les Grecs.

le tempérant agira bien, et même on peut dire qu'il agira mieux que l'intempérant; car la tempérance est une vertu, et la vertu rend les hommes d'autant meilleurs. Il fait acte de tempérance, quand il agit suivant sa raison contre son désir. De là, une contradiction nouvelle; car si se bien conduire est volontaire tout comme se mal conduire, et l'on ne peut nier que ces deux choses ne soient parfaitement volontaires, ou que du moins, l'une étant volontaire, il ne faille nécessairement que l'autre le soit aussi; il s'en suit que ce qui est contre le désir est volontaire; et alors le même homme fera une même chose tout à la fois et volontairement et contre sa volonté.

§ 9. Même raisonnement pour le cœur et pour la colère, puisqu'il semble bien aussi qu'il y a tempérance et intempérance de cœur comme il y en a pour le désir. Or, ce qui est contre le sentiment du cœur est toujours pénible; et le retenir, c'est toujours se forcer. Par conséquent, si tout acte forcé est involontaire, il en résulte que tout ce qui est suivant le cœur est volontaire. Héraclite semblait regarder à cette puissance presqu'irrésistible du cœur, quand il a dit que le dompter est chose bien pénible :

« Ce fier cœur qui toujours met la vie en enjeu. »

§ 10. Mais s'il est impossible d'agir volontairement et involontairement dans le même moment, et pour la même

§ 8. *De là une contradiction nouvelle.* Même remarque.

§ 9. *Pour le cœur et pour la colère.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Héraclite.* Voir la Morale à Nicomaque, où cette même citation se retrouve, livre II, ch. 3, § 10.

partie de la chose qu'on fait, on peut dire que ce qui est suivant la volonté est plus libre que ce qui est suivant la passion ou le cœur. La preuve, c'est que nous faisons volontairement une foule de choses sans le secours de la colère ni de la passion.

§ 11. Reste donc à rechercher si c'est une seule et même chose que la volonté et la liberté. Or, il nous paraît impossible de les confondre ; car nous avons supposé, et il nous semble toujours, que le vice rend les hommes plus mauvais, et que l'intempérance est un vice d'une certaine sorte. Mais ici ce serait tout le contraire qui se produirait ; car personne ne veut ce qu'il croit mal ; et il ne le fait que, quand emporté par l'intempérance, il ne se possède plus. Si donc faire mal est un acte libre, et que l'acte libre soit celui qui est fait suivant la volonté, on ne fait plus mal quand on devient intempérant, parce qu'on perd toute domination de soi ; et l'on est même alors plus vertueux qu'avant de se laisser aller à l'intempérance, qui vous aveugle. Mais qui ne voit combien cela est absurde? § 12. J'en conclus qu'agir librement, ce n'est pas agir suivant l'appétit ; et que ce n'est pas agir sans liberté que d'agir contre lui. § 13. J'ajoute que l'acte volontaire n'est pas davantage celui qui est fait après réflexion; et voici

§ 10. *Ce qui est suivant la volonté est plus libre.* C'est presqu'une tautologie.

§ 11. *Il nous paraît impossible de les confondre.* C'est une erreur qui n'est avancée ici que pour être réfutée un peu plus bas. — *Et l'on est même alors plus vertueux.* Même remarque. — *Qui ne voit combien cela est absurde?* Voilà l'opinion véritable de l'auteur ; mais à la manière dont il présentait les arguments contraires, on aurait pu croire qu'il les adoptait pour siens.

§ 12. *Ce n'est pas agir suivant l'appétit.* C'est agir selon la raison.

§ 13. *Celui qui est fait après réflexion.* Cet acte-là est libre aussi ;

comment je le prouve. Plus haut, il a été démontré que ce qui est suivant la volonté n'est pas forcé ; et à plus forte raison, que tout ce qu'on veut est parfaitement libre. Mais nous n'avons démontré réellement que ceci, à savoir qu'on peut faire librement des choses qu'on ne veut pas. Or, il y a une foule de choses que nous faisons sur le champ par cela seul que nous les voulons, tandis que l'on ne peut jamais agir sur le champ par réflexion.

## CHAPITRE VIII.

Définition de l'acte volontaire; il suppose toujours l'emploi de la raison. Le nécessaire, ou la force. — Différence de l'homme et des autres êtres animés : l'acte volontaire vient d'une cause intérieure ; l'acte nécessaire vient d'une cause étrangère. — De la tempérance et de l'intempérance. — Contrainte morale : les enthousiastes, les devins; mot de Philolaüs. — C'est encore affirmer la liberté que de la nier.

§ 1. S'il faut nécessairement, comme nous l'avons vu, que l'acte libre et volontaire se rapporte à l'une de ces trois choses : l'appétit, la réflexion, la raison; et s'il n'est

mais il n'est pas le seul libre. — *Plus haut.* Dans ce même chapitre, § 7. — *Sur le champ.* C'est la différence entre la volonté et la réflexion ; et voilà pourquoi on ne peut pas tout à fait confondre l'acte volontaire et l'acte réfléchi, bien que tous deux soient libres.

*Ch. VIII.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et 2; Grande Morale, livre I, ch. 13.

§ 1. *Comme nous l'avons vu.* Voir

aucune des deux premières, il reste que l'acte volontaire consiste à faire quelque chose après y avoir appliqué d'une certaine manière sa pensée et sa raison. § 2. Poussons même un peu plus loin ces considérations, avant de mettre fin à la définition que nous voulions donner du volontaire et de l'involontaire. Il me semble en effet que ce qui caractérise proprement ces deux idées, c'est que dans un cas on agit par force ou contrainte, et que dans l'autre cas on n'agit point par force. Dans le langage ordinaire, tout ce qui est forcé est involontaire ; et l'involontaire est toujours forcé. Il faut donc en premier lieu examiner ce que c'est que la force ou la contrainte, voir quelle est sa nature, et quels en sont les rapports avec le volontaire et l'involontaire.

§ 3. Le forcé et le nécessaire semblent être, ainsi que la force et la nécessité, opposés au volontaire et à la persuasion, en ce qui regarde les actions que l'homme peut faire. En général même, la force et la nécessité peuvent s'appliquer aussi aux choses inanimées ; et l'on dit, par exemple, que c'est par force et par nécessité que la pierre s'élève en haut, que le feu tombe en bas. Quand au contraire les choses sont portées suivant leur nature et leur direction propre, on ne dit plus qu'elles sont contraintes par la force. Il est vrai qu'on ne dit pas non plus qu'elles

plus haut, ch. 7, § 2. — *Et s'il n'est aucune des deux premières.* C'est ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent, quoique l'auteur ait beaucoup plus insisté sur l'appétit que sur la réflexion. — *Sa pensée et sa raison.* Il n'y a que le premier mot dans le texte ; j'ai ajouté le second pour plus de clarté.

§ 2. *Par force ou contrainte.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

§ 3. *Le forcé.* Cette expression un peu singulière se comprend bien à

y sont portées volontairement ; et cette opposition n'a pas reçu de nom particulier. Mais quand elles sont poussées contre cette tendance naturelle, nous disons que c'est par force qu'elles se meuvent ainsi. § 4. De même pour les animaux et les êtres vivants, on peut voir qu'ils font et qu'ils souffrent bien des choses par force, quand une cause extérieure vient à les mouvoir contrairement à leur tendance naturelle. Dans les êtres inanimés, le principe qui les meut est simple. Mais dans les êtres animés, il peut être fort multiple ; car l'instinct et la raison ne sont pas toujours parfaitement d'accord. § 5. La force agit d'une manière absolue dans les animaux autres que l'homme, précisément comme elle agit dans les choses inanimées ; car chez eux la raison et l'instinct ne se combattent pas ; et ces êtres ne vivent que selon l'instinct qui les domine. Dans l'homme au contraire, il y a les deux mobiles ; et ils s'exercent sur lui à un certain âge, auquel nous supposons qu'il a la faculté d'agir. Ainsi, nous ne disons pas que l'enfant agit à proprement parler, non plus

l'aide de tout ce qui l'entoure. — *Qu'elles y sont portées volontairement.* Précisément parce que ce sont des choses inanimées, on ne peut pas leur supposer de volonté. — *N'a pas reçu de nom particulier.* Il semble qu'on dit au contraire qu'elles y sont portées naturellement ; et en ce sens, la nature serait opposée à la volonté.

§ 4. *Pour les animaux et les êtres vivants.* Des choses inanimées, l'auteur s'élève aux êtres vivants et aux animaux, pour arriver jusqu'à l'homme qui a le privilége d'être une cause intelligente et libre.

§ 5. *Précisément comme elle agit dans les choses inanimées.* C'est aller trop loin ; et l'on ne peut assimiler tout à fait l'instinct, qui conduit les bêtes, aux lois nécessaires qui régissent les choses inanimées. On fait encore une part plus belle aux animaux en les regardant comme des automates. — *L'instinct et la raison ne se combattent pas.* Comme chez l'homme. — *Non plus que l'animal.* Ici encore, c'est trop ravaler l'enfant ;

que l'animal; mais l'homme n'agit véritablement que quand il agit avec sa raison. § 6. Tout ce qui est forcé est toujours pénible, comme je l'ai dit; et personne n'agit de force avec plaisir. C'est là ce qui jette tant d'obscurité sur la question du tempérant et de l'intempérant. L'un et l'autre agissent en sentant chacun en soi des tendances contraires; le tempérant agit donc par force, à ce qu'on prétend, en s'arrachant aux passions qui le sollicitent; et certainement il souffre, en résistant au désir qui le pousse en un sens opposé. De son côté, l'intempérant agit également par force, en luttant contre la raison qui voudrait l'éclairer. § 7. Cependant, l'intempérant doit moins souffrir, à ce qu'il semble; car le désir ne vise jamais qu'à ce qui plaît, et on y obéit toujours avec une certaine joie. Par conséquent, l'intempérant agit plus volontairement, et l'on peut dire avec moins de raison qu'il agit par force, puisqu'il n'agit pas avec peine et souffrance. Quant à la persuasion, c'est tout l'opposé de la force et de la nécessité; l'homme tempérant ne fait que les choses dont il est persuadé; et il agit non par force, mais très-volontairement, tandis que le désir vous pousse sans vous avoir préalablement persuadé, parce qu'il n'a pas la moindre part de raison.

§ 8. On voit donc que c'est en ce sens qu'on peut dire

car il a de très-bonne heure le sentiment réel de sa faute; ce que l'animal n'a jamais.

§ 6. *Comme je l'ai dit.* Au début de ce chapitre; j'ai du reste ajouté ceci pour indiquer la répétition. — *Qui voudrait l'éclairer.* J'ai ajouté ces derniers mots qui ressortent du contexte.

§ 7. *L'intempérant doit moins souffrir.* Observation profonde. On peut même ajouter que, dans bien des cas, l'intempérant ne souffre pas si sa conscience n'a point de remords,

que les intempérants seuls agissent par force et involontairement ; et l'on comprend bien pourquoi : c'est qu'il se passe en eux quelque chose qui ressemble à la contrainte et à la force que nous observons dans les objets inanimés. § 9. Mais si l'on rapproche de ceci ce qui a été dit plus haut dans la définition proposée, on aura précisément la solution qu'on cherche. Ainsi, quand quelque chose d'extérieur vient pousser ou arrêter un corps quelconque à l'inverse de sa tendance, nous disons qu'il est mû de force ; et dans le cas contraire, nous disons qu'il n'est pas mû par force. Or, pour l'homme tempérant et pour l'intempérant, c'est la tendance qu'ils ont chacun en soi qui les pousse ; ils ont en eux les deux principes ; et par conséquent, ni l'un ni l'autre n'agit par force ; mais l'un et l'autre agissent librement, par ces deux mobiles et sans nécessité qui les contraigne. § 10. Nous appelons en effet nécessité le principe extérieur qui pousse ou qui arrête un corps contre sa tendance naturelle, comme si quelqu'un vous prenait la main pour en frapper une autre personne, malgré votre résistance, contre votre volonté et contre votre désir. Mais du moment que le principe est intérieur,

ou n'en a que de très-faibles.

§ 8. *Agissent par force et involontairement.* C'est presque la théorie Platonicienne : le mal est involontaire. — *Quelque chose qui ressemble.* C'est faire peut-être une bien large concession à l'intempérance.

§ 9. *Ce qui a été dit plus haut.* Voir au début de ce chapitre, et dans le chapitre précédent, § 2. — *Ils ont en eux les deux principes.* C'est là une vérité dont chacun de nous peut s'assurer en s'observant soi-même. *Qui les contraigne.* J'ai ajouté ces mots.

§ 10. *Du moment que le principe est intérieur.* Il ne suffit peut-être pas que le principe soit intérieur pour qu'il n'y ait pas violence. Ce qui est plus vrai, c'est qu'il y a liberté du moment qu'il y a deux

il n'y a plus de violence, puisqu'alors le plaisir et la peine peuvent se produire dans les deux cas. § 11. En effet, celui qui se possède et reste tempérant, éprouve une certaine douleur en agissant contre son désir. Mais il jouit en même temps du plaisir que lui donne l'espérance de tirer ultérieurement un avantage de sa sagesse, ou l'assurance de conserver actuellement sa santé. De son côté, l'intempérant jouit de goûter par son intempérance l'objet de son désir. Mais il a la douleur des conséquences qu'il prévoit; car il sait très-bien qu'il a fait une faute. § 12. En résumé, on peut donc affirmer avec quelque raison que l'un et l'autre, le tempérant et l'intempérant, agissent par force; et que l'un et l'autre agissent en quelque sorte malgré eux, sous la contrainte de l'appétit et de la raison; car lorsque ces deux mobiles sont opposés, ils se repoussent réciproquement l'un l'autre; et c'est ce qui fait qu'on rapporte par extension ce phénomène à l'âme tout entière, parce qu'on voit l'une de ses parties présenter quelque chose d'analogue. Ceci sans doute est exact, si on l'applique à ses parties; mais l'âme entière de l'homme tempérant et de l'intempérant agit bien volontairement; ni l'un ni l'autre n'agissent par contrainte; et c'est seule-

mobiles entre lesquels on peut également choisir.

§ 11. *Un avantage de sa sagesse.* La tempérance n'est pas si intéressée, et l'on est en général tempérant parce qu'il est bien de l'être, sans calcul ultérieur. — *La douleur des conséquences.* L'intempérant a des remords plutôt encore qu'il n'a des craintes.

§ 12. *Agissent par force.* Ceci semble contradictoire à ce qui précède. — *Malgré eux.* Ceci peut être vrai dans une certaine mesure de l'intempérance; ce ne l'est plus de la tempérance, qui obéit à la raison, sans le regretter ni même en souffrir. Du reste, l'auteur lui-même réfute un peu plus bas l'opinion qu'il semble soutenir ici. — *Ni l'un ni l'autre n'a-*

ment un des éléments qui sont en eux qui agit de force, puisque nous avons naturellement en nous les deux mobiles à la fois. La nature veut que ce soit la raison qui commande, puisque la raison doit être en nous, quand notre organisation originelle est laissée à son propre développement, et qu'elle n'a pas été altérée ; ce qui n'empêche pas que la passion et le désir n'y aient aussi leur place, puisqu'ils nous sont également donnés en même temps que la vie. § 14. En effet, c'est par ces deux caractères à peu près exclusivement que nous déterminons la vraie nature des êtres : d'un côté d'abord, par les choses qui appartiennent à tous les êtres de la même espèce dès qu'ils sont nés ; et ensuite, par les choses qui se passent plus tard en eux, quand on laisse leur organisation primitive se développer régulièrement, comme la blancheur des cheveux, la vieillesse, et tous les autres phénomènes analogues. En résumé, on peut dire que ni le tempérant ni l'intempérant n'agissent conformément à la nature ; mais, absolument parlant, l'homme tempérant et l'intempérant agissent selon leur nature; seulement, cette nature n'est pas la même de part et d'autre.

§ 15. Voilà donc les questions soulevées en ce qui regarde l'homme tempérant et l'intempérant. Tous les deux

*gissent par contrainte.* Telle est la vraie pensée de tout ce passage : oui, la vertu et le vice sont également volontaires, et l'homme est responsable de ce qu'il fait, parce qu'il pouvait ne pas le faire. — *La nature veut....* Théories admirables, parfaitement exprimées.

§ 14. *Conformément à la nature.* Qui veut d'une part que la raison commande, et qui veut aussi d'autre part que le désir soit satisfait.

§ 15. *Voilà donc les questions.* Résumé de toutes ces questions, qui sont assez subtiles, comme le prouvent tous les développements antérieurs.

sont-ils contraints et forcés? L'un des deux seulement agit-il par suite d'une violence? L'homme tempérant et l'intempérant agissent-ils sans le vouloir? Agissent-il tous les deux et par force à la fois et volontairement? Et si l'acte imposé par la violence est toujours involontaire, peut-on dire qu'ils agissent tout ensemble et de leur plein gré et par force? C'est d'après les explications que nous avons données qu'on peut, ce nous semble, répondre à toutes ces difficultés.

§ 16. Dans un autre sens, on dit encore qu'on agit par force et par nécessité, sans même que l'appétit et la raison soient en désaccord, quand on fait une chose qu'on trouve pénible et mauvaise, mais quand on serait exposé, si on ne la faisait pas, à des sévices personnels, aux fers, à la mort. Dans tous ces cas, on dit qu'on a obéi à une nécessité. § 17. Ou bien, cette hypothèse même n'est-elle pas inexacte? N'est-ce donc pas toujours de sa libre volonté qu'on agit dans tout cela? Et ne peut-on pas toujours refuser de faire ce qu'on exige de nous, en supportant toutes les souffrances dont on nous menace? § 18. Il y a ici certains points qu'on peut admettre, et d'autres qu'il faut repousser. Toutes les fois qu'il s'agit de choses où il dépend de nous qu'elles soient ou ne soient pas, du mo-

— *Répondre à toutes ces difficultés.* L'auteur semblait en avoir fait assez bon marché pour qu'il n'eût plus à y revenir, même afin de les résumer.

§ 16. *Dans un autre sens.* Cette transition peut paraître insuffisante; car le nouvel ordre d'idées qu'elle annonce, est complètement différent de toutes les idées qui précèdent.

§ 17. *De sa libre volonté.* La volonté n'est pas aussi entière dans les cas extrêmes. Mais il est vrai qu'elle existe toujours, et c'est précisément dans de telles circonstances qu'elle peut montrer toute sa force.

§ 18. *De choses où il dépend de nous.* Distinction très-exacte, et qui n'exclut pas les résolutions héroïques,

ment qu'on les fait tout en ne les voulant point, on les fait librement et non par force. Pour les choses au contraire qui ne dépendent pas de nous, on peut dire qu'il y a une contrainte, bien qu'il n'y ait pas une contrainte absolue, puisque l'être lui-même ne choisit pas ce qu'il fait précisément, et qu'il ne choisit que la fin en vue de laquelle il agit comme il fait. Or, c'est là une différence qui vaut la peine qu'on la remarque. § 19. Si, par exemple, pour éviter d'être touché par quelqu'un on allait jusqu'à le tuer, ce serait une plaisante excuse que de dire que l'on a commis ce meurtre malgré soi et par nécessité. Il faudrait qu'on eût à souffrir un mal plus grand et plus intolérable, si l'on n'agissait pas comme on l'a fait. Car c'est bien alors qu'on obéit à la nécessité, et qu'on agit par force, ou du moins qu'on n'agit pas naturellement, lorsqu'on fait du mal en dépit de soi, ou en vue d'un certain bien, ou en vue d'un mal plus grand, qu'on veut éviter, puisque ce sont là des circonstances qui ne dépendent pas de nous. § 20. Voilà pourquoi très-souvent on regarde l'amour comme involontaire, ainsi que d'autres emportements du cœur, et certaines émotions physiques qui sont, comme on dit, plus fortes que nous. Dans tous ces cas,

quand le cas l'exige et que la raison le permet.

§ 19. *Pour éviter d'être touché.* Motif évidemment insuffisant et inadmissible, du moins dans nos mœurs ; car dans la société brahmanique, la loi allait jusqu'à permettre au Brahmane de tuer le Tchandala ou Paria pour une raison aussi futile. Le contact seul le constituait en état de légitime défense. — *Ou du moins qu'on n'agit pas naturellement.* Cette restriction était indispensable, et la première assertion était trop générale.

§ 20. *L'amour comme involontaire.* Le désir plutôt que l'amour. — *Plus fortes que nous.* Voir un peu

on excuse ces fautes, comme ayant été provoquées par des causes qui triomphent habituellement de la nature humaine. On pourrait trouver qu'il y a force et contrainte, plutôt quand nous faisons quelque chose pour ne point éprouver une douleur trop forte que quand nous n'agissons que pour n'en point avoir une légère ; ou bien encore, quand nous agissons pour éviter un mal quelconque plutôt que pour nous procurer du plaisir. Car en général, on entend par ce qui dépend de quelqu'un ce que sa nature est capable de supporter ; et l'on dit qu'une chose ne dépend pas de lui, quand sa nature n'est pas capable de l'endurer, et que cette chose n'est naturellement conforme ni à son instinct ni à sa raison. § 21. Voilà comment en parlant des enthousiastes et des devins qui prédisent l'avenir, on affirme, bien qu'ils fassent acte de pensée, qu'il ne dépend pas d'eux de dire ce qu'ils disent ni de faire ce qu'ils font. § 22. On ne se possède pas davantage sous l'influence de la passion ; et l'on peut assurer qu'il y a telles pensées et tels sentiments qui ne dépendent pas de nous, non plus que les actes qui viennent à la suite de ces pensées et de ces raisonnements. C'est là ce qui faisait dire à Philolaüs avec tant de raison qu'il y a certaines idées plus fortes que nous.

plus bas le mot de Philolaüs. — *Qui triomphent habituellement.* Mais non pas nécessairement. — *Ce que sa nature est capable de supporter.* Observation très-délicate, et qui dans bien des cas doit provoquer l'indulgence.

§ 21. *Des devins qui prédisent l'avenir.* Il est assez remarquable que toute l'antiquité a cru aux devins. Platon même et Aristote semblent à peine avoir fait exception.

§ 22. *Non plus que les actes.* Ces cas sont tellement rares qu'ils ne portent point une véritable atteinte à la liberté ; c'est une sorte de folie passagère. — *Philolaüs.* Voir plus

En résumé, si nous devions, pour bien analyser le volontaire et l'involontaire, les rapprocher de l'idée de force et de violence, notre étude est achevée; et il faut nous arrêter ici; car ceux-là même qui nient le plus vivement la liberté et qui prétendent n'agir que contraints et forcés, n'en sont pas moins libres dans l'opinion qu'ils défendent.

## CHAPITRE IX.

Du volontaire et de l'involontaire. Définition de ces deux termes.

§ 1. Après avoir atteint notre but, qui était de prouver que la liberté n'est bien définie ni par l'appétit, ni par la réflexion, il nous reste à spécifier ce qui, dans ce phénomène, regarde la pensée et la raison. § 2. Un premier point incontestable, c'est que le volontaire paraît l'opposé de l'involontaire; et qu'agir en sachant à qui l'on s'adresse, comment et pourquoi l'on agit, est tout le contraire d'agir en ignorant à qui l'on s'adresse, comment et pourquoi l'on agit comme l'on fait. J'entends une ignorance réelle et non pas indirecte. Ainsi, vous pouvez

haut § 20; on sait que Philolaüs était un Pythagoricien un peu antérieur au temps de Platon. — *Il faut nous arrêter ici.* Cependant la discussion continue dans le chapitre suivant. — *Car ceux-là même...* C'est le sens le plus plausible que j'ai pu tirer du texte altéré en cet endroit.

*Ch. IX.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 1 et 2; Grande Morale, livre I, ch. 14 et 15.

§ 1. *Il nous reste... la pensée et*

savoir dans tel cas qu'il s'agit de votre père, et vous agissez comme vous faites, non pour le tuer mais pour le sauver. Par exemple, les filles de Pélias se trompèrent de cette façon. Ou bien, on se trompe comme se trompent les gens qui donnent un breuvage en croyant que c'est un philtre ou du vin, tandis que c'est du poison. Ce que l'on fait par ignorance des personnes et des choses, et des moyens qu'on emploie, est involontaire; et le contraire est volontaire. § 3. Ainsi donc, toutes les choses que l'individu fait, bien qu'il dépende de lui de ne les pas faire, et toutes les choses qu'il fait sans les ignorer et où il agit par lui-même, doivent nécessairement passer pour des choses volontaires; et c'est là ce qu'on entend par la liberté, par le volontaire. Au contraire, tout ce qu'on fait en ignorant ce qu'on fait, et parce que l'on ignore, doit passer pour involontaire. § 4. Mais comme savoir ou connaître peut s'entendre en un double sens, et qu'il signifie tantôt posséder la science, et tantôt s'en servir actuellement, celui qui possède la science, mais qui n'en use pas, peut en un sens être justement appelé ignorant, et dans un autre sens, il ne peut pas l'être justement; par exemple, si c'est par une négligence coupable qu'il ne s'est pas

*la raison.* Il semble que ceci vient d'être fait précisément dans le chapitre qui précède.

§ 2. *Les filles de Pélias.* Elles égorgèrent leur père, sur la promesse de Médée, qui devait le ressusciter en le rajeunissant. — *Que c'est un philtre.* Voir la Grande Morale, livre I, ch. 15, § 2.

§ 3. *Par la liberté, par le volontaire.* Ce dernier mot est le seul dans le texte.

§ 4. *Peut s'entendre en un double sens.* La distinction est très-réelle; mais l'auteur ne semble pas en tirer toutes les conséquences qu'elle porte. Voir la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 3, § 5.

servi de ce qu'il sait. Réciproquement encore, quelqu'un qui ne possède pas la science, qui ne sait pas, peut être parfois blâmé avec toute justice, si c'est par paresse, par abandon au plaisir, ou par crainte de la peine, qu'il a négligé d'acquérir une science qu'il lui était facile ou même nécessaire de posséder.

Maintenant que nous avons ajouté ces considérations à toutes les précédentes, nous avons fini ce que nous voulions dire sur le volontaire et l'involontaire.

## CHAPITRE X.

De l'intention; son rapport à la volonté; ses différences. L'intention ne peut se confondre ni avec le désir, ni avec le jugement, ni avec la volonté. L'intention ne s'adresse jamais à une fin; mais elle s'adresse seulement aux moyens qui mènent à cette fin. — Rapport de l'intention à la liberté. La délibération ne peut s'appliquer qu'aux choses qui dépendent de nous. — L'intention est un composé du jugement et de la volonté. L'homme seul est doué de cette faculté; il ne l'a pas à tout âge, ni en toute circonstance; sagesse des législateurs. — Citation des Analytiques. — La volonté de l'homme ne s'applique naturellement qu'au bien réel ou apparent. Origine de l'erreur. — Influence du plaisir et de la douleur sur nos jugements et sur la vertu.

§ 1. A la suite de tout ceci, analysons la nature de

*Ch. X.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3 et suiv.; Grande Morale, livre I, ch. 15 et 16.

§ 1. *A la suite de tout ceci.* Transition insuffisante, qui ne montre pas en quoi l'analyse de l'intention

l'intention, après avoir exposé préalablement les questions théoriques que soulève ce sujet. Le premier doute qui se présente à l'esprit, c'est de savoir dans quel genre se place naturellement l'intention, et à quel genre il faut la rapporter. L'acte volontaire et l'acte fait avec intention sont-ils différents l'un de l'autre? Ou ne sont-ils qu'une seule et même chose? Quelques personnes soutiennent, et en y regardant de près on peut partager leur avis, que l'intention est l'une de ces deux choses, ou l'opinion ou l'appétit; car ces deux phénomènes semblent toujours accompagner l'intention. § 3. Évidemment d'abord, elle ne se confond pas avec l'appétit; car elle serait alors ou volonté, ou désir, ou colère, puisque l'appétit suppose toujours que l'on a éprouvé l'une ou l'autre de ces impressions. La colère et le désir appartiennent aussi aux animaux eux-mêmes, tandis que l'intention ne leur appartient jamais. De plus, les êtres même qui réunissent ces deux facultés font avec intention une foule d'actes où la colère ni le désir n'entrent pour rien; et quand ils sont emportés par le désir ou la passion, ils n'agissent plus par intention; ils sont purement passifs. Ajoutez enfin que le désir et la colère sont toujours accompagnés de quelque peine, tandis qu'il y a beaucoup de choses où intervient notre intention, sans que nous éprouvions la moindre

se relie à ce qui précède. — *L'intention.* On « la préférence réfléchie »; j'ai indifféremment employé l'une ou l'autre expression. — *Ou l'appétit.* On a vu plus haut, ch. 7, § 2, dans quel sens large ce mot doit être pris.

§ 3. *L'intention ne leur appartient jamais.* Voir plus haut, ch. 8, § 4, ce qui a été dit des animaux. Je ne crois pas en effet qu'on puisse jamais leur supposer une intention dans le sens vrai de ce mot. Même lorsqu'on

douleur. § 4. On ne peut pas dire davantage que la volonté et l'intention soient la même chose. Parfois, on veut des choses impossibles, tout en sachant bien qu'elles le sont, comme de régner sur tous les hommes, comme d'être immortel. Mais personne n'a jamais l'intention de faire une chose impossible, s'il n'ignore point qu'elle est impossible ; ni même en général de faire ce qui est possible, quand il juge d'ailleurs qu'il n'est pas en état de faire ou de ne pas faire la chose. Voici donc un point bien évident : c'est que toujours l'objet de l'intention doit être nécessairement une de ces choses qui ne dépendent que de nous. § 5. Il n'est pas moins clair que l'intention ne se confond pas non plus avec l'opinion ou le jugement, ni absolument avec un simple objet de pensée. L'intention, venons-nous de dire, ne peut jamais s'appliquer qu'à des choses qui doivent dépendre de nous. Mais nous pensons une foule de choses qui ne dépendent de nous en quoi que ce soit : et, par exemple, que le diamètre est commensurable. § 6. En outre, l'intention n'est ni vraie ni fausse, pas plus d'ailleurs que ne l'est notre jugement, dans les choses pratiques qui ne dépendent que de nous, quand il nous porte à penser que nous devons faire ou ne pas faire quelque chose. Mais voici un point commun

châtie les animaux domestiques, on est bien loin de leur supposer une intention.

§ 4. *La volonté et l'intention soient la même chose.* Analyse très-délicate et très-vraie. — *Voici un point bien évident.* C'est là le caractère essentiel de l'intention.

§ 5. *Avec l'opinion ou le jugement.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original. — *Venons-nous de dire.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer la répétition. — *Que le diamètre est commensurable.* Soit avec le côté du carré, soit avec la circonférence du cercle.

entre la volonté et l'intention, c'est que jamais l'intention ne s'applique directement à une fin, mais seulement aux moyens qui mènent à cette fin. Ainsi, par exemple, personne n'a l'intention d'être bien portant ; mais on a seulement l'intention de se promener ou de rester assis en vue de la santé qu'on désire. On n'a pas davantage l'intention d'être heureux ; mais on a l'intention de gagner de la fortune, ou d'affronter même un péril pour arriver au bonheur. En un mot, quand on choisit un parti et qu'on exprime une intention, on peut dire toujours et ce qu'on a l'intention de faire, et ce en vue de quoi l'on a cette intention. Il y a ici deux choses bien distinctes : l'une pour laquelle on a l'intention d'en faire une autre, et la seconde qu'on a l'intention de faire en vue de la première. § 7. Or, ce qui est éminemment aussi l'objet de la volonté, c'est la fin qu'on désire ; et ce qui est l'objet également de l'opinion, par exemple, c'est qu'il faut être bien portant et qu'il faut être heureux. § 8. Il est donc de toute évidence, d'après ces différences, que l'intention ne se confond ni avec le jugement ou opinion, ni avec la volonté. La volonté et le jugement s'appliquent essentiellement à un but final ; mais l'intention ne s'y applique pas.

§ 9. Ainsi, il est clair que l'intention n'est, absolument

§ 6. *Ne s'applique directement à une fin.* On ne voit pas à première vue pourquoi la volonté et l'intention ne s'appliqueraient pas à une fin, aussi bien qu'elles s'appliquent aux moyens qui peuvent y mener. On peut avoir à choisir entre des fins diverses aussi bien qu'entre des moyens divers comme elles. Mais les exemples cités un peu plus bas éclaircissent du reste très-bien la pensée ; et la différence est très-réelle. — *Il y a ici deux choses bien distinctes.* On doit remarquer la délicatesse et la parfaite exactitude de cette analyse.

§ 7. *L'objet de la volonté... L'ob-*

parlant, ni la volonté, ni le jugement, ni la conception. Mais en quoi diffère-t-elle de tout cela? Et quel en est le rapport précis à la liberté et au volontaire? Résoudre ces questions, ce sera montrer nettement ce que c'est que l'intention.

§ 10. Dans le nombre des choses qui peuvent être et ne pas être, il y en a quelques-unes qui sont de telle nature qu'on peut en délibérer. Pour d'autres, la délibération n'est même pas possible. Les possibles, en effet, peuvent bien être et ne pas être; mais la production n'en dépend pas de nous, les uns étant produits par la nature, et les autres l'étant par diverses causes. Dès lors, on ne pourrait délibérer de ces choses, à moins d'ignorer absolument ce qu'elles sont. § 11. Mais pour les choses qui non-seulement peuvent être et ne pas être, mais auxquelles peuvent en outre s'appliquer les délibérations humaines, ce sont celles-là précisément qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. Aussi, ne délibérons-nous pas de ce qui se passe dans les Indes, ni des moyens de faire que le cercle puisse être converti en carré. Car ce qui se passe aux Indes ne dépend pas de nous; et la qua-

*jet... de l'opinion.* L'opinion et la volonté se confondent alors, en ce qu'elles peuvent toutes deux s'appliquer à des fins.

§ 9. *Ni la conception.* Notre langue ne m'a pas offert d'équivalent meilleur. — *Le rapport précis à la volonté.* C'est là le point véritable de la question. — *A la liberté et au volontaire.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original, comme plus haut.

§ 10. *A moins d'ignorer absolument....* Ou à moins d'être hors de sa raison.

§ 11. *De ce qui se passe dans les Indes.* Je ferai remarquer que ceci pourrait bien être une allusion indirecte à l'expédition d'Alexandre dans l'Inde. C'était à peu près l'époque où Aristote écrivait ses principaux ouvrages. On aurait ainsi la date approximative de ce traité.

drature du cercle n'est pas chose faisable. § 12. Il est vrai qu'on ne délibère même pas non plus de toutes les choses réalisables qui ne dépendent que de nous ; et c'est bien là encore une preuve nouvelle, que, absolument parlant, l'intention n'est pas le jugement, puisque toutes les choses auxquelles s'appliquent l'intention et qu'on peut faire, sont nécessairement de celles qui dépendent de nous. § 13. Aussi, en suivant cette idée, pourrait-on se demander comment il se fait que les médecins délibèrent sur les choses dont ils possèdent la science, tandis que les grammairiens n'en délibèrent jamais ? La cause en est que, l'erreur pouvant se commettre de deux façons, puisqu'on peut se tromper par raisonnement, ou bien par simple sensation, il y a cette double chance d'erreur en médecine, tandis que, si dans la grammaire on voulait discuter la sensation et l'usage, ce serait à n'en pas finir.

§ 14. L'intention n'étant ni le jugement ni la volonté séparément, et n'étant pas non plus les deux pris ensemble; car l'intention ne se produit jamais instantanément, tandis qu'on peut juger sur le champ qu'il faut agir et vouloir à l'instant même; il reste qu'elle soit composée de ces deux éléments réunis dans une certaine mesure, tous les deux se retrouvant dans tout acte d'in-

§ 12. *De toutes les choses réalisables.* Il eut été bon de citer quelques unes de ces choses.

§ 13. *En suivant cette idée.* J'ai ajouté ces mots, qui peuvent servir comme de transition. — *Cette double chance d'erreur en médecine.* Cette idée est très-vraie; mais elle reste un peu obscure ici, parce qu'elle n'est pas assez développée. — *La sensation et l'usage.* Même remarque. La « sensation » ne signifie sans doute ici que le goût particulier de chaque individu.

tention. Mais il faut examiner de près comment l'intention peut se composer du jugement et de la volonté. § 15. Rien que le mot lui-même nous l'indique déjà en partie ; l'intention, qui, entre deux choses, préfère l'une à l'autre, est une tendance à choisir, un choix non pas absolu, mais le choix d'une chose qu'on place avant une autre chose. Or, ce choix n'est pas possible sans un examen et sans une délibération préalables. Ainsi, l'intention, la préférence réfléchie vient d'un jugement, qui est accompagné de volonté et de délibération. § 16. Mais jamais on ne délibère, à proprement parler, sur le but qu'on se propose ; car le but est le même pour tout le monde. On délibère seulement sur les moyens qui peuvent mener à ce but. On délibère d'abord pour savoir si c'est telle chose ou telle autre qui peut y conduire; et, une fois qu'on a jugé que telle chose y conduit, on délibère pour savoir comment on aura cette chose. En un mot, nous délibérons sur l'objet qui nous occupe, jusqu'à ce que nous ayons ramené à nous-même et à notre initiative le principe qui doit produire tout le reste. § 17. Si donc on ne peut appliquer son intention et sa préférence, sans avoir préalablement examiné et pesé le meilleur et le pire ; et si l'on ne peut

§ 14. *Dans une certaine mesure.* C'est là ce qui fait que cette nouvelle définition ne contredit pas la précédente. L'intention n'est pas la volonté et le jugement réunis simplement ; c'est la combinaison de l'un et de l'autre, dans une mesure qu'il s'agit de déterminer.

§ 15. *Rien que le mot lui-même.* Ceci est très-exact en grec; ce ne l'est pas également dans notre langue, quand on traduit le mot du texte par intention. — *L'intention qui... préfère.* Paraphrase du mot unique qui est dans l'original.

§ 16. *Le but est le même pour tout le monde.* En ce sens que c'est le bien. Voir le début de la Morale à Nicomaque.

§ 17. *L'intention ou la préfé-*

délibérer que sur ce qui dépend de nous, dans les choses qui peuvent être et ne pas être, relativement au but poursuivi; il s'en suit évidemment que l'intention ou la préférence est un appétit, un instinct capable de délibérer sur des choses qui dépendent de nous. Car nous voulons toujours ce que nous avons résolu de faire, tandis que nous ne résolvons pas toujours de faire ce que nous voulons. J'appelle capable de délibérer cette faculté dont la délibération est le principe et la cause, et qui fait que l'on désire une chose parce qu'on en a délibéré. § 18. Ceci nous explique pourquoi l'intention, accompagnée de préférence, ne se rencontre pas dans les autres animaux, et pourquoi l'homme lui-même ne l'a ni à tout âge, ni dans toute circonstance. C'est que la faculté de délibération, non plus que la conception de la cause, ne s'y rencontrent point davantage ; et quoique la plupart des hommes aient la faculté de juger s'il faut faire ou ne pas faire telle ou telle chose, il s'en faut bien que tous puissent se décider par le raisonnement, attendu que la partie de l'âme qui délibère est celle qui est capable de considérer et de comprendre une cause. § 19. Le pourquoi, la cause finale est une des espèces de cause ; car le pourquoi est cause ; et la fin en vue de laquelle une autre chose est ou se produit, est appelée cause. Ainsi, par exemple, le besoin de toucher les revenus qu'on possède est cause

*rence.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Un appétit, un instinct.* Même remarque.

§ 18. *L'intention accompagnée de préférence.* J'ai dû paraphraser le mot unique du texte. — *La plupart des hommes.... Il s'en faut bien que tous.* Ces deux assertions semblent contradictoires.

§ 19. *Le pourquoi est une des espèces de cause.* Voir dans la Métaphysique, livre I. ch. 3, p. 132 de

qu'on se met en voyage, si c'est en effet en vue de faire cette recette qu'on s'est mis en route. Voilà comment les gens qui n'ont aucun but sont incapables de délibérer.

§ 20. Nous pouvons donc établir que l'homme, dans une chose qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire, quand il la fait ou l'évite de son plein gré, la fait ou s'en abstient sciemment et non par ignorance ; et nous faisons en effet beaucoup de choses de ce genre, sans y avoir pensé ni réfléchi préalablement. Une conséquence nécessaire, c'est que l'intentionnel est toujours volontaire, tandis que le volontaire n'est pas toujours intentionnel ; en d'autres termes, toutes les actions intentionnelles sont volontaires, tandis que toutes les actions volontaires ne sont pas intentionnelles. § 21. Ceci nous prouve en même temps que les législateurs ont eu raison de diviser les actes et les passions de l'homme en trois classes : volontaires, involontaires, préméditées ; et, bien qu'ils n'aient pas dû se piquer d'une parfaite exactitude, ils n'ont pas laissé que de toucher en partie la vérité. Mais ce sont là des questions que nous traiterons dans l'étude de la justice et des droits.

la traduction de M. Cousin, et p. 13 de la traduction de MM. Pierron et Zévort. La cause finale est la quatrième des causes reconnues par Aristote.

§ 20. *De son plein gré.* Il serait peut-être mieux de dire : «en connaissance de cause», afin que l'opposition fût plus évidente. — *Le volontaire n'est pas toujours intentionnel.* Parce qu'on veut une foule de choses sans aucune délibération préalable, et que l'intention suppose toujours une délibération de ce genre.

§ 21. *Les législateurs ont eu raison.* Ceci est très-vrai, tandis qu'au contraire Platon blâme les législateurs, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. Voir les Lois, livre IX, p. 165 de la traduction de M. Cousin. — *Dans l'étude de la justice et des*

§ 22. Quant à l'intention ou préférence, il nous est évident qu'elle n'est absolument ni la volonté ni le jugement, et qu'elle est le jugement et l'appétit réunis, lorsque l'on conclut et que l'on décide un acte, après une délibération préalable. Mais, de plus, comme, lorsqu'on délibère, on délibère toujours en vue de quelque fin qu'on poursuit, et qu'il y a toujours un but sur lequel celui qui délibère a les regards attachés, pour discerner ce qui peut lui être utile, il en résulte, je le répète, que personne ne délibère, à proprement parler, sur la fin. Mais c'est cette fin qui est le principe et l'hypothèse initiale de tout le reste, comme le sont les hypothèses fondamentales dans les sciences de pure théorie. Nous avons déjà dit quelques mots de tout cela au début de cette discussion ; et nous en avons traité avec tout le soin désirable dans les Analytiques. § 23. D'ailleurs, l'examen des moyens qui peuvent conduire au but désiré, peut être fait avec l'habileté que l'art inspire, ou sans habileté ; et, par exemple, si l'on délibère pour savoir si l'on fera ou si l'on ne fera pas la guerre, on peut se montrer plus ou moins habile dans cette délibération. § 24. Le point qui, tout d'abord, méritera le plus d'attention, c'est de savoir en vue de quoi l'on doit agir, c'est-à-dire le pourquoi. Est-ce la

*droits*. Voir plus loin la théorie de la justice dans le livre quatrième, qui n'est que la reproduction du livre cinquième de la Morale à Nicomaque.

§ 22. *Elle n'est absolument ni le jugement*. Repétition de ce qui a été dit un peu plus haut, § 14. — *Je le répète*. J'ai ajouté ces mots. — *Au début de cette discussion*. Voir plus haut, ch. 6, § 7. — *Dans les Analytiques*. Voir les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 15, et ch. 10, § 7 et 8, p. 12 et 60 de ma traduction.

§ 23. *Avec l'habileté que l'art ins-*

richesse que l'on veut? Ou est-ce le plaisir, ou telle autre chose, qui est le but véritable en vue duquel on agit? Or, l'homme qui délibère, ne délibère que parce qu'après avoir considéré la fin qu'il veut atteindre, il juge que le moyen employé peut amener cette fin à lui, ou parce que ce moyen peut le conduire lui-même à cette fin. § 25. La fin par sa nature est toujours bonne, tout aussi bien que le moyen particulier sur lequel on délibère spécialement. Ainsi, par exemple, un médecin délibère pour savoir s'il administrera tel ou tel remède; et un général d'armée délibère pour savoir le lieu où il fera camper ses troupes; et dans tous ces cas la fin qu'on se propose est bonne, et elle est d'une manière absolue ce qu'il y a de mieux. § 26. C'est un fait contre nature, et qui renverse l'ordre des choses, quand la fin n'est pas le bien véritable, mais seulement l'apparence du bien. Cela tient à ce que, parmi les choses, il y en a quelques-unes qui ne peuvent être employées qu'à l'usage spécial pour lequel la nature les a faites. Telle est la vue, par exemple : il n'y a pas moyen de voir des choses auxquelles ne s'applique pas la vue, ni d'entendre des choses où l'ouïe n'a que faire. Mais on peut

*pire*. Observation juste, mais qui importe assez peu au sujet en discussion.

§ 24. *Considérer la fin qu'il veut atteindre*. Par une sorte d'intention spontanée de son intelligence.

§ 25. *La fin... est toujours bonne*. Voir le début de la Morale à Nicomaque. En d'autres termes, c'est la théorie de Platon : « On ne veut jamais que le bien; et par conséquent le mal est involontaire ». — *S'il administrera tel ou tel remède*. Mais il ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir le malade.

§ 26. *C'est un fait contre nature*. Grand principe, qu'Aristote a toujours soutenu, et qui l'a sans doute aidé puissamment à comprendre les phénomènes naturels, et à les décrire aussi bien qu'il l'a fait. — *Telle est la vue par exemple*. Remarque très-

faire, par la science, des choses dont il n'y a pas de science; et ainsi, bien que ce soit la même science qui traite de la santé et de la maladie, ce n'est pas de la même façon qu'elle en traite; puisque l'une est suivant la nature, et que l'autre est contre nature. § 27. C'est tout à fait de même, que la volonté, dans l'ordre de la nature, s'applique toujours au bien, et que c'est quand elle est contre nature qu'elle peut s'appliquer aussi au mal. Par nature, elle veut le bien, et elle ne veut le mal que contre nature et par perversité. Mais la ruine et la perversion de chaque chose ne la fait point passer au hasard à un nouvel état quelconque. Les choses ne vont alors qu'à leurs contraires et aux degrés intermédiaires; car il n'est pas possible de sortir de ces limites; et l'erreur elle-même ne se produit pas indifféremment dans des choses prises à tout hasard. L'erreur ne se produit que dans les contraires, pour tous les cas où il y a des contraires; et même parmi les contraires, l'erreur n'a lieu que dans les contraires qui le sont suivant la science qu'on en a.

§ 28. Il y a donc une sorte de nécessité que l'erreur et l'intention ou préférence réfléchie passent du milieu aux divers contraires. Or, le plus et le moins sont les contraires du milieu ou moyen terme. La cause de l'erreur, c'est le plaisir ou la peine que nous ressentons; car nous

vraie; mais la pensée que cet exemple éclaircit reste incomplète, et n'est pas suffisamment exprimée.

§ 27. *La volonté... s'applique toujours au bien.* Noble et juste idée des dons que Dieu a faits à l'âme humaine. Ce sont là du reste exactement les principes soutenus par Aristote dans la Morale à Nicomaque, et notamment livre III, ch. 5.

§ 28. *Passent du milieu.* Où est la vérité et la sagesse. — *De l'une et de l'autre.* C'est-à-dire, de l'erreur et de la préférence.

sommes faits ainsi que l'âme regarde comme un bien ce qui lui est agréable; et ce qui lui est plus agréable lui semble meilleur; de même que ce qui lui est pénible lui semble mauvais, et que ce qui lui est plus pénible, lui semble plus mauvais aussi. § 29. Cela même doit encore nous faire voir très-clairement que le vice et la vertu ne se rapportent qu'aux plaisirs et aux peines. En effet, la vertu et le vice s'appliquent exclusivement à des actes où nous pouvons marquer notre intention et notre préférence. Mais la préférence s'applique au bien et au mal, ou du moins à ce qui nous semble tel; et dans le sens ordinaire de la nature, c'est le plaisir et la douleur qui sont le bien et le mal. § 30. De plus, nous avons montré que toute vertu morale est toujours une sorte de milieu dans le plaisir ou dans la peine, et que le vice consiste dans l'excès ou dans le défaut, relativement aux mêmes choses que la vertu. La conséquence nécessaire de ces principes, c'est que la vertu est cette manière d'être morale qui nous porte à préférer le milieu, pour ce qui nous concerne, dans les choses agréables comme dans les choses pénibles; en un mot, dans toutes les choses qui constituent vraiment le caractère moral de l'homme, soit dans la peine, soit dans le plaisir. Car on ne dit jamais d'un homme qu'il a tel ou tel caractère, par cela seul qu'il aime les choses sucrées ou les choses amères.

§ 29. *Cela même doit encore...* Voir plus haut, dans ce même livre, ch. 4, § 5.

§ 30. *Nous avons montré.* Voir ci-dessus, ch. 3, § 3, des théories tout à fait analogues.

## CHAPITRE XI.

De l'influence de la vertu sur l'intention. Elle rend l'action bonne par le but qu'elle se propose. L'acte, à un certain point de vue, a plus d'importance que l'intention ; mais c'est l'intention seule qui fait le mérite ou le démérite. — C'est surtout sur les actes qu'il faut juger le caractère d'un homme.

§ 1. Après avoir fixé tous ces points, voyons si la vertu peut rendre la préférence infaillible, et la fin qu'elle poursuit, toujours bonne, de telle sorte que la préférence ne choisisse jamais avec intention que ce qu'il faut ; ou bien, si comme on le prétend, c'est la raison qu'éclaire ainsi la vertu. A vrai dire, cette vertu c'est la domination de soi-même, la tempérance, laquelle ne détruit pas apparemment la raison. § 2. Mais la vertu et la domination de soi sont deux choses différentes, comme on le montrera plus tard ; et si l'on admet que c'est la vertu qui nous donne une raison droite et saine, c'est parce qu'on sup-

*Ch. XI.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 3 ; Grande Morale, livre I, ch. 17 et 18.

§ 1. *Voyons si la vertu... ou bien si c'est la raison.* La pensée est assez confuse. L'auteur se demande si la vertu rend infaillible la préférence, qui dans les cas particuliers détermine notre choix ; ou bien si c'est seulement la raison, d'une manière générale, sur laquelle la vertu a cette heureuse influence. — *Comme on le prétend.* Dans l'école de Platon sans doute. — *La domination de soi-même, la tempérance.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte ; mais sa composition étymologique en grec m'a permis d'ajouter la paraphrase qui le précède.

§ 2. *Comme on le montrera plus tard.* Dans la théorie de l'intempérance, au livre 6, ch. 1 et suiv. —

pose que c'est la domination de soi qui est la vertu même, et qu'elle est tout à fait digne des louanges qu'on lui adresse. Mais avant d'en parler, nous examinerons quelques questions préliminaires. § 3. Dans bien des cas, il est fort possible que le but qu'on se propose soit excellent, et pourtant qu'on se trompe dans les moyens qui doivent y mener. Il se peut, tout au contraire, que le but soit mauvais, et que les moyens qu'on emploie soient très-bons. Enfin, il se peut que les uns et les autres soient également erronnés. § 4. Est-ce la vertu qui fait le but? Est-ce elle qui fait simplement les choses qui y mènent? Nous pensons que c'est elle qui fait le but, puisque le but qu'on se propose n'est la conséquence, ni d'un syllogisme, ni même d'un raisonnement. Supposons donc que le but est en quelque sorte le principe et l'origine de l'action. Par exemple, le médecin n'examine pas apparemment s'il faut ou non guérir le malade; il examine seulement si le malade doit marcher ou ne pas marcher. Le gymnaste n'examine pas s'il faut ou non avoir de la vigueur; il examine seulement s'il faut que tel élève se livre à la lutte ou s'il ne le faut pas. § 5. Il en est absolument ainsi pour toutes les autres sciences: il n'en est pas une qui s'occupe de la fin même qu'elle poursuit; et de même que les hypothèses initiales servent de principes dans les sciences

*Avant d'en parler.* Ceci semblerait indiquer que la théorie de la tempérance devrait venir immédiatement à la suite de ce chapitre. Il n'en est rien cependant.

§ 4. *Est-ce la vertu qui fait...* Il semble que la vertu peut tout à la fois déterminer, et le but que l'on doit poursuivre, et les moyens qu'il convient de choisir pour l'atteindre. — *Ni d'un syllogisme ni d'un raisonnement.* C'est alors la consé-

de pure théorie, de même aussi la fin poursuivie est le principe, et comme l'hypothèse de tout le reste, dans les sciences qui ont à produire quelque chose. Pour guérir telle maladie, il faut nécessairement tel remède, afin que la guérison puisse être obtenue; absolument comme pour le triangle, si ses trois angles sont égaux à deux droits, il faudra nécessairement qu'il sorte telle conséquence de ce principe une fois admis. § 6. Ainsi, la fin qu'on se propose est le principe de la pensée; et la conclusion même de la pensée, est le principe de l'action. Si donc c'est, ou la raison, ou la vertu, qui sont les vraies causes de toute rectitude, soit dans les pensées, soit dans les actes, du moment que ce n'est pas la raison, il faudra que ce soit la vertu qui fasse que la fin soit bonne. Mais elle sera sans influence sur les moyens qu'on emploie pour arriver au but. § 7. La fin est ce pourquoi l'on agit, puisque toute intention, toute préférence s'adresse à une certaine chose, et a toujours une certaine chose en vue. Le but qu'on poursuit à l'aide du moyen terme, est causé

quence d'une intention spontanée de l'esprit, tant l'amour du bien est naturel à l'âme de l'homme.

§ 5. *De la fin même qu'elle poursuit.* Elle ne s'occupe que des moyens qui mènent à cette fin. Mais il faut ajouter que dans bien des cas les moyens se confondent avec la fin elle-même. — *Les hypothèses initiales.* Comme celles de la géométrie, par exemple.

§ 6. *Du moment que ce n'est pas la raison.* Il semble que c'est réduire beaucoup trop le rôle de la raison; et c'est trop la séparer de la vertu qu'elle doit éclairer et conduire. — *La vertu qui fasse que la fin soit bonne.* En d'autres termes, c'est l'intention vertueuse qui fait que la fin qu'on se propose est bonne, bien que peut-être la raison ne puisse pas toujours l'approuver.

§ 7. *Le but... est causé par la vertu.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. Ces répétitions sont fréquentes.

par la vertu qui consiste à choisir ce but de préférence à tout autre. Mais l'intention ou préférence ne s'applique pas cependant à ce but lui-même ; elle s'applique seulement aux moyens qui peuvent y conduire. § 8. Ainsi, c'est à une autre faculté qu'il appartient de nous révéler tout ce qu'il faut faire pour atteindre la fin que nous poursuivons. Mais ce qui fait que la fin que se propose notre intention est bonne, c'est la vertu ; et c'est elle qui en est l'unique cause.

§ 9. Maintenant, on doit comprendre comment on peut, d'après l'intention, juger le caractère de quelqu'un; c'est-à-dire, comment il faut regarder le pourquoi de son action bien plus que son action elle-même. § 10. Par une sorte d'analogie, on doit dire que le vice ne fait son choix et ne dirige son intention qu'en vue des contraires. Il suffit donc que quelqu'un, quand il ne dépend que de lui de faire de belles actions et de n'en pas faire de mauvaises, fasse tout le contraire, pour qu'il soit évident que cet homme n'est pas vertueux. Par une suite nécessaire, le vice est volontaire aussi bien que la vertu ; car il n'y a jamais nécessité de vouloir le mal. § 11. C'est là ce qui fait que le

§ 8. *C'est à une autre faculté.* La raison, qui semble reprendre en ceci la supériorité qu'on lui refusait tout à l'heure. Mais au fond, dans cette théorie la raison reste subordonnée : la vertu décide souverainement du but que l'homme doit se proposer ; la raison n'intervient que pour lui indiquer les moyens propres à lui faire atteindre ce but. Mais alors c'est plutôt l'intelligence que la raison; car la raison et la vertu paraissent inséparables et identiques.

§ 9. *D'après l'intention juger le caractère.* Principe excellent et incontestable, quoique d'une application fort difficile.

§ 10. *Qu'en vue des contraires.* Expression obscure et incomplète que la suite éclaircit en partie. — *Il n'y a jamais nécessité de vouloir le mal.* Socrate et Platon n'ont pas

vice est blâmable, et que la vertu est digne de louange. Les choses involontaires, toutes honteuses et mauvaises qu'elles peuvent être, ne sont pas blâmables; ce ne sont pas les bonnes qui sont louables; ce sont les volontaires. Nous regardons plus aux intentions qu'aux actes pour louer ou blâmer les gens, bien que l'acte soit préférable à la vertu, parce qu'on peut faire le mal par suite d'une nécessité, et qu'il n'y a pas de nécessité qui puisse jamais violenter l'intention. § 12. Mais, comme il n'est pas facile de voir directement quelle est l'intention, nous sommes forcément obligés de juger du caractère des hommes d'après leurs actes. § 13. L'acte vaut certainement plus que l'intention ; mais l'intention est plus louable. C'est là une conséquence qui résulte des principes posés par nous; et de plus, cette conséquence s'accorde parfaitement avec les faits qu'on peut observer.

mieux dit. Le mot du texte peut signifier aussi : « faire le mal »; mais en ce sens qu'on le veut avant de le produire; et qu'avant l'acte du dehors on fait cet acte intérieur qui le précède et le détermine. J'ai pensé que le mot de « vouloir », bien qu'il précisât un peu plus la pensée, était cependant plus fidèle.

§ 11. *Bien que l'acte soit préférable à la vertu.* On voit qu'il faut sous entendre : « l'acte vertueux. »

§ 11. *Mais comme il n'est pas facile....* C'est là ce qui donne tant d'importance aux actes, sans même parler des conséquences plus ou moins graves qu'ils peuvent avoir.

§ 13. *L'intention est plus louable.* C'est le principe de Kant : « Il n'y a d'absolument bon au monde qu'une bonne volonté ». Voir plus haut, Gr. Morale, livre I, ch. 18, § 1.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

# LIVRE III.

ANALYSE DE QUELQUES VERTUS PARTICULIÈRES.

## CHAPITRE PREMIER.

Du courage. C'est un milieu entre la lâcheté et la témérité ; portraits du lâche et de l'homme courageux. — A quels objets s'applique le courage? Définition du danger. L'homme de courage peut être effrayé quelquefois; mais il sait toujours se soumettre aux ordres de la raison. — Cinq espèces de courage ; citation de Socrate. — Examen de quelques questions particulières. Les choses vraiment à craindre sont celles qui peuvent amener la mort et une mort prochaine. — Influence de l'organisation sur le courage. Courage aveugle des Celtes, et en général des barbares : citation d'Agathon. Courage des matelots et des soldats : citation de Théognis. Courage par honneur : citation d'Homère. — Résumé de la théorie sur le courage.

§ 1. Nous avons jusqu'ici démontré, d'une manière toute générale, que ce sont des milieux qui forment les vertus, et que ces vertus ne dépendent que de notre intention. Nous avons démontré aussi que les contraires de ces milieux sont des vices; et nous avons indiqué ce qu'ils

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 7 et suiv; Grande Morale, livre I, ch. 19.

§ 1. *Nous avons jusqu'ici démontré.* Résumé assez exact des théories précédentes.

sont. Donnons maintenant une analyse de chaque vertu en particulier; et commençons par le courage.

§ 2. On paraît, en général, à peu près d'accord pour reconnaître que l'homme courageux est celui qui sait résister à tous les genres de craintes, et que le courage doit prendre rang parmi les vertus. Aussi, dans les divisions portées au tableau que nous avons tracé, nous avons placé l'audace et la peur comme étant des contraires; et l'on doit avouer qu'elles sont en quelque sorte opposées l'une à l'autre. § 3. Il est clair également que les caractères dénommés d'après ces manières d'être diverses, ne seront pas moins opposés entr'eux. Par exemple, le lâche et le téméraire seront réciproquement contraires; car le lâche est ainsi appelé, parce qu'il a plus de peur et moins de courage qu'il ne faut, tandis que l'autre est fait de telle sorte qu'il a moins peur qu'il ne faut et plus d'assurance qu'il ne convient. C'est là ce qui fait qu'on peut le désigner par un nom dérivé, et le téméraire est appelé ainsi par dérivation de témérité. § 4. Par conséquent, le courage étant l'habitude et la disposition la meilleure de l'âme en ce qui concerne la crainte et l'assurance, il ne faut être, ni comme les téméraires, qui ont de l'excès en un certain point et du défaut dans un autre point, ni comme les lâches qui sont également incomplets, si ce n'est qu'ils ne le sont pas de la même manière, mais qu'ils le sont dans des sens tout contraires; car ils pèchent par défaut

§ 2. *Au tableau que nous avons tracé.* Voir plus haut, dans ce livre, ch. 3, § 4. — *L'audace et la peur.* Ce ne sont pas les mots mêmes dont on s'est servi dans le tableau précité. J'ai dû suivre ici la variation de l'original.

§ 4. *La disposition la meilleure*

d'assurance et par un excès de crainte. Donc, le courage évidemment est la disposition moyenne qui tient le milieu entre la témérité et la lâcheté; et de plus, c'est sans contredit la meilleure. § 5. L'homme brave paraît le plus souvent n'éprouver aucune crainte; et le lâche, au contraire, est toujours dans les transes. Celui-ci craint sans cesse le peu et le beaucoup, les petites choses comme les grandes; il s'effraie vite et fort. Celui-là, au contraire, ne craint pas du tout, ou craint fort peu; il craint difficilement et seulement les grands dangers. L'un sait supporter les choses les plus redoutables; l'autre ne sait pas même endurer celles qui méritent à peine qu'on les redoute.

§ 6. Mais d'abord, quelles sont précisément les choses qu'affronte l'homme de courage? Est-ce le danger qui lui paraît à redouter à lui-même, ou le danger qui en est un dans l'opinion d'un autre? S'il ne fait que braver les dangers qui semblent tels à autrui, on pourrait trouver qu'il n'y a là rien de bien merveilleux; et si ce sont des dangers qu'il croit réels personnellement, ce courage peut n'être grand que pour lui tout seul. Les choses qui sont à craindre n'inspirent à chacun de la crainte que dans la mesure où elles lui semblent à craindre. Si elles lui paraissent à craindre excessivement, la crainte est excessive; si elles lui semblent peu à craindre, la crainte est faible. Par consé-

*de l'âme*... Puisqu'il est une vertu; et que c'est là la définition générale de la vertu.

§ 6. *Le danger qui est tel dans l'opinion d'un autre.* La question paraît à peine sérieuse; et l'auteur lui-même, un peu plus bas, semble la tourner en ridicule. D'une manière générale, le vrai courage consiste à supporter des dangers que l'on croit soi-même réels, et que tout homme raisonnable jugera comme vous. Voir

quent, il se peut fort bien que l'homme courageux éprouve des craintes aussi violentes que nombreuses. Mais, tout à l'heure nous disions, au contraire, que le courage met l'homme à l'abri de toute espèce de crainte, et qu'il consiste, soit à ne rien craindre, soit à craindre peu de choses, et à ne craindre que faiblement et à grand'peine. § 7. Mais peut-être le mot de redoutable a-t-il, comme les mots d'agréable et de bon, deux sens très-différents. Ainsi, il y a des choses qui sont absolument agréables et bonnes, tandis que d'autres ne le sont que pour telle personne; et, loin de l'être absolument, sont au contraire mauvaises et désagréables; comme, par exemple, toutes celles qui sont utiles aux êtres méchants et pervers, ou qui ne peuvent être agréables qu'aux enfants en tant qu'enfants. § 8. Il en est tout à fait de même pour les choses qui peuvent causer de la crainte; les unes sont absolument redoutables; d'autres ne ne le sont que pour telles personnes. Ainsi, les choses que le lâche redoute en tant que lâche, ne sont à redouter pour personne que lui, ou le sont du moins fort peu. Mais ce qui est à redouter pour la plupart des hommes, et ce qui est vraiment à craindre pour la nature humaine, voilà ce que nous regardons comme étant absolument à craindre. § 9. C'est contre les choses de ce genre que l'homme de courage reste sans crainte; il affronte les périls, qui sont en partie

un peu plus loin. — *L'homme courageux éprouve des craintes.* C'est même une condition indispensable du courage; car autrement, il ne serait que de l'insensibilité.

§ 7. *Comme les mots d'agréable et de bon.* Et tant d'autres qualités, qu'on pourrait également citer en exemples. Cette distinction de l'absolu et du relatif peut s'étendre aussi loin qu'on le veut.

§ 9. *En partie redoutables pour*

redoutables pour lui, et qui en partie ne le lui sont pas ; redoutables, en tant qu'il est homme ; non redoutables, en tant qu'il est courageux ; ou du moins très-peu redoutables, ou même pas le moins du monde à redouter. Cependant, ce sont là des choses qui sont réellement à craindre, puisqu'elles sont à craindre pour la plupart des hommes. § 10. Aussi, cette manière d'être est-elle digne de louanges ; et l'homme courageux est regardé comme aussi complet en son genre, que le sont dans le leur l'homme fort et l'homme bien portant. Ce n'est pas du tout que ces hommes, tels qu'ils sont, puissent être au-dessus de toute atteinte : celui-ci, en résistant à la fatigue, et celui-là en supportant tous les excès en quelque genre qu'ils soient. Mais ils sont dits sains et forts, parce qu'ils ne souffrent point du tout, ou du moins parce qu'ils souffrent fort peu, de ce qui fait souffrir bien des hommes, ou mieux la plupart des autres hommes. § 11. Les gens valétudinaires, les faibles et les lâches souffrent des épreuves et des impressions les plus communes, ou plus vite, ou plus vivement que le reste des hommes ; et d'autre part, dans les choses où la majorité des hommes souffrent réellement, ils ne souffrent pas du tout ; ou du moins, ils ne souffrent que fort modérément.

§ 12. On peut élever la question de savoir s'il n'y a vraiment rien de redoutable pour l'homme de courage, et

*lui*. Sa raison lui dit que les choses qu'il brave sont à craindre ; mais en même temps, elle lui ordonne de les braver.

§ 10. *L'homme fort et l'homme bien portant*. Ces deux exemples ne sont peut-être pas très-bien choisis, puisque ni l'un ni l'autre ne méritent d'éloges comme l'homme courageux.

§ 11. *Ils ne souffrent pas*. Par l'apathie que la maladie ou la peur leur donne. C'est le sens le plus probable du texte.

s'il est impossible qu'il soit jamais effrayé. Mais qui empêche que lui aussi ne ressente la peur dans la mesure que nous avons indiquée? Le courage véritable est une soumission aux ordres de la raison. Or, la raison ordonne de choisir toujours le parti du bien. Aussi, l'homme qui ne sait pas, guidé par la raison, supporter ces nobles périls, a perdu le sens; ou il n'est que téméraire. Celui-là seul est véritablement courageux, qui se met au-dessus de toute crainte pour accomplir le bien et le devoir. § 13. Ainsi, le lâche redoute ce qu'il ne faut pas redouter; le téméraire montre une aveugle assurance là où il ne devrait pas en avoir. L'homme courageux sait seul faire dans les deux cas ce qu'il faut; et par là, il tient le milieu entre les deux excès. Il craint et il brave ce que la raison lui ordonne de craindre et de braver. Or, la raison n'ordonne jamais de supporter les grands et mortels dangers, à moins qu'il n'y aille de l'honneur à le faire. § 14. En résumé, tandis que le téméraire se fait un jeu de les braver, même quand la raison ne l'ordonne pas; et que le lâche ne sait pas les affronter, même quand elle le commande, le vrai courage est celui qui sait toujours se conformer aux ordres de la raison.

§ 15. Il y a cinq espèces de courage, que nous dési-

§ 12. *Que lui aussi ne ressente la peur.* Il le faut absolument, puisqu'il y a mérite à la dompter et à marcher contre le péril. — *Est une soumission aux ordres de la raison.* On entend bien que cette expression, un peu trop générale, doit être restreinte dans les limites de la question spéciale qu'on discute ici. — *Ou il n'est que téméraire.* Si au lieu de craindre le péril, il le brave follement. — *Le bien et le devoir.* Il n'y a qu'un mot dans le texte : « le beau ».

§ 13. *De l'honneur.* Le texte dit : « à moins qu'ils ne soient beaux. »

§ 14. *En résumé.* J'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte.

§ 15. *Cinq espèces de courage.*

gnons tous de ce nom, par la ressemblance qu'elles ont entr'elles. Les dangers qu'on supporte, dans ces cas divers, sont les mêmes; mais ce n'est pas par les mêmes motifs. La première espèce de courage est le courage civil; et c'est le respect humain qui le produit. La seconde, c'est le courage militaire. Ce courage vient de l'expérience qu'on a faite antérieurement, et de la connaissance que l'on a, non pas du danger, comme le disait Socrate, mais des ressources qu'on aura dans le danger. § 16. La troisième espèce de courage est celui qui tient à l'inexpérience et à l'ignorance; c'est celui des enfants et des fous, qui supportent, les uns, tout ce qu'on leur voit endurer, et les autres, qui prennent à poigne-main des serpents. Une autre espèce de courage est celui que donne l'espérance; il fait affronter tous les dangers à ceux qui ont fréquemment réussi, et qui s'enivrent de leurs succès, comme les gens à qui les fumées du vin procurent les espérances les plus riantes. § 17. Une dernière espèce de courage est celui qu'inspire une passion sans raison et sans frein, l'amour ou la colère. Quand on est amoureux, on est en général téméraire plutôt que lâche; et l'on affronte tous les

Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9; et Grande Morale, livre I, ch. 19. — *Le courage civil.* C'est-à-dire, le courage qu'on a par respect de l'opinion de ses concitoyens. Bien que cette expression ait dans notre langue une acception qui semble différente, au fond c'est la même pour bien des cas. — *Comme le disait Socrate.* Voir dans le Lachès, p. 372 et 378, de la traduction de M. Cousin.

§ 16. *Des enfants et des fous.* On ne peut pas dire que les fous sont ignorants précisément. Ils ont su le danger; mais le dérangement de leurs facultés ne leur permet plus de le savoir. — *Qui ont fréquemment réussi.* Ou qui ont l'espoir de réussir, dans quelqu'entreprise qui excite violemment leurs désirs.

dangers, comme ce héros qui tua le tyran de Métaponte, ou celui dont la mythologie a placé les exploits dans la Crète. La colère et les emportements du cœur nous font faire les mêmes prouesses; car les élans du cœur nous mettent hors de nous. Voilà aussi comment les bêtes féroces nous font l'effet d'avoir du courage, bien qu'elles n'en aient pas, à vrai dire. Quand elles sont poussées à bout, elles se montrent courageuses; mais quand elles ne sont pas mises hors d'elles-mêmes, elles sont aussi inégales que le sont les hommes téméraires. § 18. L'espèce de courage qui vient de la colère, est la plus naturelle de toutes; car le cœur et la colère sont en quelque sorte invincibles, et voilà pourquoi les enfants se battent si bien. § 19. Quant au courage civil, il s'appuie toujours sur les lois. Mais le véritable courage n'est dans aucune des espèces que nous venons d'énumérer, bien que ces différents motifs puissent être tous invoqués fort utilement, pour le provoquer et le soutenir dans les dangers.

§ 17. *Tyran de Métaponte.* Ville de la grande Grèce, qui donna quelque temps asyle aux Pythagoriciens. Je ne sais de quel tyran on veut ici parler. — *Les exploits dans la Crète.* C'est Thésée, qui amoureux d'Ariane tua le Minotaure. — *Bien qu'elles n'en aient pas.* Ceci n'est pas très-exact, en ce sens qu'il faut distinguer parmi les bêtes féroces, puisqu'elles n'ont pas toutes des qualités identiques; et que même dans une espèce semblable, tel individu montre du courage, et que tel autre n'en montre pas. Ceci ne veut pas dire d'ailleurs que le courage de la bête soit pareil à celui de l'homme. — *Quand elles sont poussées à bout.* Il y a beaucoup de bêtes fauves qui, même poussées à bout, ne peuvent pas être courageuses.

§ 18. *Les enfants se battent si bien.* On pourrait en citer une foule d'exemples dans les temps modernes, comme sans doute on pouvait en citer beaucoup dans l'antiquité.

§ 19. *Il s'appuie toujours sur les lois.* C'est bien là ce qu'on entend en général par le courage civil. Ceci du reste est une digression.

§ 20. Après ces généralités sur les diverses espèces de dangers que l'on peut craindre, il sera bon d'entrer dans quelques détails encore plus précis. On appelle d'ordinaire choses à craindre, toutes celles qui produisent la crainte en nous; et ce sont toutes les choses qui paraissent devoir nous causer une douleur capable de nous détruire. Quand on s'attend à une douleur d'un genre différent, on peut bien éprouver une autre émotion et une tout autre souffrance: mais ce n'est plus de la crainte; et, par exemple, quelqu'un peut beaucoup souffrir en pressentant qu'il endurera bientôt la peine que fait éprouver l'envie, ou la jalousie, ou la honte. § 21. Mais la crainte, proprement dite, ne se produit que par rapport à ces douleurs, qui nous semblent, par leur nature, capables de détruire notre vie. Voilà ce qui explique comment des gens fort mous d'ailleurs, montrent dans certains cas beaucoup de courage; et comment d'autres, qui sontaussi fermes que patients, montrent parfois une singulière lâcheté. § 22. Aussi, le caractère propre du courage paraît-il éclater à peu près exclusivement dans la façon dont on regarde la mort, et

§ 20. *Il sera bon d'entrer...* Ceci est un retour peu utile à la discussion du commencement de ce chapitre, qui semblait épuisée; mais cette répétition a pour but de préparer la définition du vrai courage.

§ 21. *Capables de détruire notre vie.* Ou du moins, d'y porter une certaine atteinte. — *Voilà ce qui explique.* Il ne semble pas que l'explication soit aussi claire que l'auteur paraît le croire. Il veut dire sans doute que, quand la vie est menacée, on voit les gens changer tout à fait de caractère, ou acquérir un courage qu'ils n'ont pas naturellement, ou perdre celui qui leur est habituel.

§ 22. *A peu près exclusivement.* Appréciation très-juste du vrai courage. Ce mépris de la mort est la source secrète où s'inspire le courage dans les occasions les plus ordinaires de la vie, sans d'ailleurs

dont on supporterait la douleur qu'elle cause. En effet, on a beau supporter les excès du chaud et du froid, et endurer toutes ces épreuves qu'ordonne la raison, mais qui sont sans danger, si l'on montre de la faiblesse et de la crainte devant la mort, sans aucun autre motif que l'effroi de la destruction même qu'elle nous apporte, on passera pour un lâche, tandis qu'un autre, qui sera sans force contre les intempéries des saisons, mais impassible en face de la mort, passera pour un homme plein de courage. § 23. C'est qu'il n'y a de vrai danger dans les choses à craindre, que quand on sent tout près de soi ce qui doit causer notre destruction. Le danger ne se montre dans toute sa grandeur que quand la mort est à vos côtés. Ainsi, les choses dangereuses où, selon nous, se manifeste le courage, sont bien celles qui semblent devoir causer une douleur capable de nous détruire. Mais il faut, en outre, que ces choses soient sur le point de nous atteindre, qu'elles ne se montrent pas seulement à distance, et qu'elles soient ou paraissent d'une certaine grandeur qui se proportionne aux forces ordinaires de l'homme. § 24. Il y a des choses, en effet, qui doivent nécessairement paraître redoutables à tout homme quel qu'il soit, et le faire frémir; car de même que certaines températures extrêmes de chaud et de froid, et quelques autres in-

se rendre compte des motifs qui l'animent.

§ 23. *Quand on sent tout près de soi...* C'est une des conditions essentielles du courage, parce qu'il est très-facile de braver des dangers éloignés, tout inévitables qu'ils sont. C'est là ce qui fait que la plupart des hommes ne pensent même pas à la mort, bien qu'il y en ait assez peu qui soient capables de la regarder en face.

§ 24. *Les émotions.* Ou passions de l'ame, comme le dit le texte. —

fluences naturelles, dépassent toutes nos forces, et en général celle de l'organisation humaine ; de même il est tout simple qu'il en soit ainsi pour les émotions de l'âme. Les lâches et les braves sont dupes de la disposition où ils se trouvent. Le lâche se met à craindre des choses qui ne sont pas à craindre; et celles qui ne sont que très-peu redoutables le lui paraissent extrêmement. Le téméraire, au contraire, brave les choses les plus redoutables ; et celles qui, en réalité, le sont le plus, paraissent l'être à peine à ses yeux. Quant à l'homme courageux, il reconnaît le danger là où il existe réellement. § 25. Aussi, n'est-on pas vraiment courageux pour supporter un danger qu'on ignore : par exemple, si dans un accès de folie on brave la foudre qui éclate; ni même, lorsque connaissant toute l'étendue du danger, on s'y laisse emporter par une sorte de rage, comme les Celtes qui prennent leurs armes pour marcher contre les flots. Et, en général, on peut dire que le courage des peuples barbares est toujours accompagné d'un aveugle emportement. § 26. Parfois, on affronte encore le danger pour des plaisirs d'une autre espèce; et la colère même a bien aussi son plaisir, qui vient de l'espoir de la vengeance. Cependant, si quelqu'un entraîné par un plaisir de ce genre, ou par quelqu'autre plaisir, se résout à supporter la mort, ou la recherche

*Quant à l'homme courageux.* Que la raison éclaire, et à qui elle donne la juste appréciation des choses.

§ 25. *Les Celtes.* Citation tout à fait analogue à celle qu'on trouve dans la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 8, § 7. — *Le courage des peuples barbares.* Remarque très-juste, et que nos guerres d'Afrique contre les Arabes pourraient vérifier au besoin. Les exemples d'ailleurs sont très-nombreux.

pour fuir des maux qu'il trouve encore plus grands, on ne saurait avec justice lui trouver du courage. § 27. Si, en effet, il était doux de mourir, il y aurait bien des gens intempérants qui, emportés par cette aveugle passion, se donneraient la mort; de même que, dans l'ordre actuel, les choses qui provoquent la mort étant douces, si la mort elle-même ne l'est pas, on voit une foule de débauchés qui, tout en sachant ce qu'ils font, s'y précipitent par l'intempérance qui les entraîne. Et cependant, nul d'entr'eux ne saurait passer pour avoir du courage, bien qu'il soit tout disposé à mourir pour se satisfaire. On n'est pas courageux non plus, quand on meurt pour fuir la douleur, ainsi que le font tant de gens dont parle le poëte Agathon, quand il dit :

« Les trop faibles mortels, dégoûtés de leur sort,
« Souvent à la douleur ont préféré la mort. »

C'est aussi le cas de Chiron qui, si l'on en croit la fable, demanda d'être soumis à la mort, tout immortel qu'il était, vaincu par la souffrance cruelle que lui causait sa

§ 26. *Lui trouver du courage.* Appréciation très-saine de certains actes qui n'ont que l'apparence du courage, et auxquels le vulgaire se laisse séduire, en leur donnant son admiration.

§ 27. *Tout disposé à mourir pour se satisfaire.* Si c'est bien là le sens du texte, on peut trouver qu'il y a quelqu'exagération dans ce jugement. Ce qui est vrai, c'est que les débauchés, tout en sentant qu'ils abrégent leur vie par leurs désordres, ne se laissent pas moins aller à la passion qui les entraîne et qui les tue. — *Le poète Agathon.* C'est celui qui figure dans le Banquet de Platon, et qui paraît avoir joui d'une très-grande réputation auprès de ses contemporains. Voir, dans l'édition de Firmin Didot, p. 58, ce fragment avec les autres qui nous restent en très-petit nombre. — *Le cas aussi de Chiron.* Le Centaure à qui fut confiée

blessure. § 28. On peut en dire à peu près autant de ceux qui supportent les dangers par l'expérience qu'ils en ont ; et c'est là le courage de la plupart des soldats. Toutefois, il en est ici autrement que ne le croyait Socrate, qui faisait du courage une sorte de science. En effet, ceux qui sont instruits à monter sur les cordages des navires, ne bravent pas le danger, parce qu'ils savent au juste ce qu'il est ; mais parce qu'ils savent les secours qu'ils auront pour s'en tirer. § 29. On ne peut pas non plus appeler courage ce qui fait que les soldats combattent avec plus d'assurance ; car alors la force et la richesse seraient l'unique courage, selon la maxime de Théognis, quand il dit :

» Tout mortel enchaîné par la rude misère,
» Ne saurait rien vouloir, et ne saurait rien faire.

Il y a des gens qui, notoirement lâches, savent, par la seule expérience du danger, fort bien le supporter ; ils s'imaginent qu'il n'y a point de danger sérieux, parce qu'ils croient connaître les moyens de l'éviter ; et la preuve, c'est que, quand ils pensent qu'ils ne seront pas défendus par ces moyens, et que le danger s'approche, ils

l'enfance d'Achille. — *Sa blessure.* Causée par une flèche trempée dans le sang de l'hydre de Lerne.

§ 28. *Que ne le croyait Socrate.* Opinion de Socrate déjà plusieurs fois réfutée, dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale.

§ 29. *Car alors la force et la richesse...* On ne voit pas bien l'enchaînement de ces idées. L'auteur veut dire sans doute que les ressources de toute sorte sur lesquelles comptent les soldats, quand ils vont à la bataille ne constituent pas plus le courage que la force et la richesse, malgré l'assurance qu'elles donnent à ceux qui les possèdent. — *Selon la maxime de Théognis.* Le texte ne cite que le commencement de ces vers ; j'ai dû compléter le sens. Voir

ne le supportent plus. § 30. Mais parmi ceux qui pour toutes ces causes affrontent le danger, les gens à qui l'on semblerait avec le plus de raison trouver du courage, sont ceux qui s'exposent par respect humain et par honneur. C'est le portrait qu'Homère nous fait d'Hector, quand il s'agit du danger qu'il court en se mesurant contre Achille :

« La honte avec l'honneur saisit l'âme d'Hector....
« Polydamas d'abord m'accablera d'injures. »

C'est bien là ce qu'on peut appeler le courage social et politique.

§ 31. Mais le vrai courage n'est pas même celui-là ; ni aucun de ceux que nous avons analysés. Seulement, il leur ressemble, comme ressemble au courage humain le courage des animaux féroces, qui s'emportent avec fureur au moment où le coup vient les frapper. Quand on est exposé à un danger, il ne faut pas demeurer à son poste, ni par crainte du déshonneur, ni par colère, ni par la certitude qu'on a d'être à l'abri de la mort, ni par l'assurance des secours qui vous doivent garantir ; car à ce compte, on pensera toujours qu'il n'y a rien à craindre. § 32. Mais rappelons-nous que toute vertu est toujours un

les sentences de Théognis, vers 177.

§ 30. *Homère nous fait d'Hector.* Iliade chant XXII, vers 100. Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 9, et la Grande Morale, livre I, ch. 19, où cette même citation est répétée. — *Social et politique.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; plus haut, j'ai traduit le courage civil, §§ 15 et 19.

§ 31. *A ce compte on pensera toujours.* Pensée obscure et insuffisamment rendue. Si l'on compte trop absolument sur les moyens qu'on a de se garantir du danger, dès lors on ne craint plus rien; et par conséquent, il n'y a plus de courage.

§ 32. *Nous avons dit plus haut.* Livre II, ch. 11, § 8. — *Par un sen-*

acte d'intention et de préférence; et nous avons dit plus haut en quel sens nous entendions cette théorie. La vertu nous fait constamment choisir, disions-nous, le parti que nous prenons, en vue d'un certain but, et ce but est au fond toujours le bien. Il est donc clair, par suite, que, le courage étant une vertu d'une certaine espèce, il nous fera supporter les choses qui sont à craindre, en vue d'un but spécial que nous poursuivons. Par conséquent, nous les affronterons non par ignorance, l'effet de la vertu étant plutôt de faire bien juger des choses; non par plaisir; mais par le sentiment du devoir; car si ce n'était pas un devoir de les affronter et que ce ne fût qu'un acte de folie, ce serait alors une honte de s'exposer.

§ 33. Voilà à peu près tout ce que nous avions à dire dans le présent traité sur le courage, sur les extrêmes entre lesquels il tient un juste milieu, sur la nature de ces extrêmes, sur les rapports que le courage soutient avec eux, et enfin sur l'influence que doivent exercer sur l'âme les dangers qu'on peut avoir à craindre.

*timent du devoir.* Le texte dit précisément : « parce que c'est beau. »

§ 33. *Dans le présent traité.* C'est dans la Morale à Nicomaque que la discussion sur le courage est la plus complète.

## CHAPITRE II.

De l'intempérance et de la débauche; sens divers de ces mots. De l'insensibilité opposée à l'intempérance. — L'intempérance se rapporte plus particulièrement à deux sens, le goût et le toucher. On pourrait la réduire même au dernier tout seul. — Comparaison de l'homme et des animaux : les animaux ne sont pas intempérants; sensations diverses qui leur manquent : citation de Stratonicus. — Résumé de la théorie sur la tempérance.

§ 1. Après cette théorie du courage, il faut essayer de traiter de la sagesse, qui sait se tempérer, et de l'intempérance, qui ne se domine jamais. Le mot d'intempérant peut se prendre en plusieurs sens. On peut l'entendre d'abord, si l'on veut, d'après la force du mot grec, de celui qui n'a pas été tempéré ni guéri par les remèdes; de même qu'on dit d'un animal qui n'a pas été coupé qu'il est incoupé. Mais entre ces deux termes, il y a cette différence que, d'une part, on suppose une certaine possibilité, et que de l'autre on n'en suppose pas; car on appelle également incoupé, et celui qui ne peut être

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre III, ch. 11 et suiv.; Grande Morale, livre I, ch. 20. Voir aussi le livre VII de la Morale à Nicomaque sur l'intempérance.

§ 1. *De la sagesse, qui sait se tempérer.* Paraphrase du mot unique du texte. — *D'après la force du mot grec.* J'ai dû ajouter ceci, pour atténuer ce que la traduction peut avoir d'étrange dans notre langue. — *Incoupé.* J'ai dû forger ce mot, pour conserver la trace de la ressemblance étymologique. Mais je ne crois pas que ces explications soient beaucoup plus acceptables dans la

coupé, et celui qui, pouvant l'être, ne l'est pas. § 2. On peut faire la même distinction pour l'intempérance ; et ce terme peut signifier tout ensemble, et ce qui est incapable par nature de la tempérance et de la discipline, et ce qui en est naturellement capable, mais ne les a pas appliquées, dans ce genre de fautes qu'évite l'homme tempérant. Par exemple, tels sont les enfants qu'on appelle souvent intempérants, bien qu'ils ne le soient absolument qu'en ce sens. § 3. Mais il y a encore une autre sorte d'intempérants : ce sont ceux qui ne se guérissent qu'avec peine, ou qui ne se guérissent même pas du tout, sous l'influence des soins par lesquels on tâche de les tempérer. Mais, quelles que soient les acceptions diverses du mot d'intempérance, on voit que l'intempérance se rapporte toujours à des peines et à des plaisirs ; et que la tempérance et l'intempérance diffèrent entr'elles, et des autres vices, en ce qu'elles se conduisent d'une certaine façon à l'égard des plaisirs et des peines. Nous venons d'ailleurs d'expliquer, un peu plus haut, la métaphore qui fait donner à l'intem-

langue grecque que dans la nôtre. — *On appelle également.* Même remarque.

§ 2. *On peut faire la même distinction.* Il eût été plus simple de la faire directement sans prendre de comparaison; et l'on peut même ajouter que, pour la tempérance, elle n'est pas très-utile. — *Par exemple les enfants.* On ne peut pas dire des enfants qu'ils soient intempérants dans le sens propre du mot ; seulement, ils ne savent point se modérer ni se conduire.

§ 3. *Une autre sorte d'intempérants.* A vrai dire, ce sont les seuls à qui l'on puisse appliquer ce nom. Il importe du reste assez peu, pour la qualification qu'on leur donne, qu'ils résistent ou qu'ils cèdent à l'influence des conseils qui leur sont adressés. — *Quelles que soient les acceptions diverses.* L'auteur semble faire peu de cas de ces subtilités plus grammaticales que philosophiques; et il a raison. — *Nous venons.. d'expliquer.* Au début même de ce chapitre. Voir plus haut, § 2.

pérance le nom qu'elle porte. § 4. En effet, on appelle impassibles ceux qui ne sentent rien en présence des mêmes plaisirs qui émeuvent si vivement les autres hommes; et on leur donne encore d'autres noms analogues. § 5. Mais cette disposition spéciale n'est pas facile à observer; et elle n'est pas très-ordinaire, parce qu'en général les humains pèchent bien davantage par l'excès opposé, et que se laisser vaincre à de tels plaisirs et les goûter avec ardeur, est une chose toute naturelle à presque tous les hommes sans exception. Ces êtres insensibles sont surtout les espèces de rustres et de sauvages que les auteurs comiques font figurer dans leurs pièces, et qui ne savent même pas prendre des plaisirs modérés et nécessaires.

§ 6. Mais, si le sage exerce sa tempérance par rapport aux plaisirs, il faut aussi qu'il ait à lutter contre certains désirs et certaines passions. Recherchons quels sont ces désirs particuliers. Le sage n'est pas sage et tempérant contre toute espèce de plaisirs, contre tous les objets agréables; il l'est, à ce qu'il semble, contre deux espèces de désirs qui viennent des objets du toucher et du goût. Au fond même, il ne l'est que contre une seule, qui vient exclusivement du sens du toucher. § 7. Ainsi, le sage n'a pas à lutter contre les plaisirs de la vue qui nous font percevoir le beau, et dans lesquels il n'entre aucun désir

§ 5. *De rustres et de sauvages.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 6. *Exclusivement du sens du toucher.* Parce que le goût ne s'exerce aussi que par le contact des objets, et qu'on peut jusqu'à certain point le faire rentrer dans le sens du toucher.

§ 7. *Le sage.* Dans tout ce chapitre, le mot de sage est pris dans le sens de tempérant, qu'il a aussi dans notre langue.

amoureux ni charnel. Il n'a pas à lutter contre la peine que causent les choses qui sont laides. Il ne résiste pas davantage aux plaisirs que l'ouïe nous procure dans l'harmonie, ou à la douleur que nous font des sons discordants. Il n'a rien non plus à faire avec les jouissances de l'odorat, qui viennent de la bonne odeur, ni avec les souffrances qui viennent de la mauvaise. D'autre part, il ne suffit pas pour mériter le nom d'intempérant de sentir ou de ne pas sentir les choses de cet ordre, d'une manière générale. § 8. Si quelqu'un en contemplant une belle statue, un beau cheval, ou un bel homme, en entendant des chants harmonieux, en venait à perdre le boire et le manger, et tous les besoins sexuels, uniquement absorbé par le plaisir de voir ces belles choses, d'entendre ces admirables chants, il ne passerait pas certainement pour un intempérant, non plus que ceux qui se laissaient charmer aux accents des Sirènes. § 9. Mais l'intempérance ne s'adresse qu'à ces deux genres de sensations, auxquelles se laissent également aller tous les autres animaux doués du privilége de la sensibilité, et dans lesquelles ils trouvent plaisir ou peine, c'est-à-dire les sensations du goût et du toucher. § 10. Quant aux autres sensations agréables, les animaux paraissent y être généralement à peu près insensibles; et, par exemple, ils ne jouissent, ni de l'harmonie des sons, ni de la beauté des formes. Il

§ 8. *Si quelqu'un.* Détails qui peuvent sembler un peu prolixes, pour exprimer une pensée d'ailleurs très-simple.

§ 9. *Les sensations du goût et du toucher.* Un peu plus haut, le sens du goût a été confondu avec celui du toucher.

§ 10. *Les animaux paraissent....* Digression peu utile. — *Toutes les*

n'en est pas un d'eux qu'on puisse réellement citer comme éprouvant quelque jouissance à contempler de belles choses, ou à entendre des sons harmonieux, à moins que ce ne soit quelque cas prodigieux. Il ne paraît pas non plus qu'ils tiennent le moindre compte des bonnes ou des mauvaises odeurs ; et cependant, les animaux ont en général toutes les sensations bien plus délicates que les hommes ne les ont. § 11. On peut remarquer en outre qu'ils ne prennent plaisir qu'à ces odeurs qui attirent indirectement et non pas par elles-mêmes. Quand je dis par elles-mêmes, j'entends les odeurs dont nous jouissons autrement que grâce à l'espérance ou au souvenir. Par exemple, l'odeur de tous les aliments qu'on peut manger ou boire ne nous affecte qu'indirectement. Nous en jouissons en effet par des plaisirs autres que les leurs, qui sont ceux de boire ou de manger. Quant aux odeurs qui nous charment par elles-mêmes, ce sont, par exemple, les odeurs des fleurs. Aussi, Stratonicus avait-il raison de dire : « Que parmi les odeurs, les unes avaient un beau parfum ; et les autres un parfum agréable. » § 12. Du reste, les animaux ne jouissent pas en fait de goût d'un plaisir aussi complet qu'on pourrait le croire. Ils ne

*sensations*. Il faudrait dire plutôt : « quelques sensations ».

§ 11. *Ces odeurs qui attirent indirectement*. Voir sur la théorie de l'odeur et de l'odorat, le Traité de l'âme, livre II, ch. 9, p. 227 de ma traduction ; et le Traité de la Sensation et des choses sensibles, ch. 5, p. 59, id. — *Ne nous affecte qu'indirectement*. J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée tout à fait claire. — *Stratonicus*. Ce n'est point un auteur qui ne serait pas connu autrement que par ce passage ; c'est sans doute le musicien dont Athénée, p. 347, rapporte quelques bons mots. Il est d'ailleurs peu célèbre.

goûtent pas les choses qui ne font impression que sur l'extrémité de la langue ; ils goûtent surtout celles qui agissent sur le gosier ; et la sensation qu'ils ressentent ressemble plutôt à un toucher qu'à une véritable dégustation. Aussi, les gourmands ne désirent-ils pas avoir une langue bien développée ; ils désirent plutôt un long cou de cigogne, comme Philoxène d'Eryx. Donc, en résumé on peut dire d'une manière générale que l'intempérance se rapporte tout entière au sens du toucher.

§ 13. De même aussi l'on peut dire que l'intempérant est intempérant dans les choses de cet ordre. L'ivrognerie, la gourmandise, la luxure, la débauche et tous les excès de ce genre, ne se rapportent qu'aux sens que nous venons d'indiquer, et qui comprennent toutes les divisions qu'on peut établir dans l'intempérance. § 14. Personne n'est appelé intempérant et débauché pour les sensations de la vue, ni pour celles de l'ouïe ou de l'odorat, même quand ils les prend avec excès. Tout ce qu'on peut faire contre ces derniers excès, c'est de les blâmer, sans mépriser pour cela celui qui les commet, comme en général on blâme toutes les actions où l'on ne sait pas se dominer. Mais pour ne pas savoir se modérer, on n'est pas débauché, bien qu'on ne soit pas sage.

§ 15. L'homme insensible, ou quel que soit le nom dif-

§ 12. *Sur l'extrémité de la langue.* Ce fait de physiologie comparée est exact. Il serait curieux de savoir par quelles observations les anciens étaient arrivés à le constater. — *Philoxène.* Voir la Morale à Nicomaque livre III, ch. 11, § 10, où ce gourmand célèbre est également cité. — *Au sens du toucher.* Répétition de ce qui vient d'être dit, § 9.

§ 14. *Pour les sensations de la vue.* Même remarque. — *Sans mépriser celui qui les commet.* La

férent qu'on lui donne, est celui qui est incapable, par insuffisance et défaut, d'éprouver des impressions que tous les hommes partagent ordinairement, et qu'ils sentent avec une vraie jouissance. Celui au contraire qui s'y livre avec excès est un débauché. § 16. Tous les hommes, en effet, par une loi de leur nature, prennent plaisir à ces choses; ils en ont des désirs passionnés; et ils ne sont point réellement pour cela, ni ne sont appelés, des débauchés; car ils ne commettent point d'excès, ni par une joie exagérée quand ils goûtent ces jouissances, ni par une affliction sans bornes quand ils ne les goûtent pas. Mais on ne peut pas dire non plus que les hommes en général sont indifférents à ces sensations; car dans l'un et l'autre sens, ils ne manquent, ni de se réjouir, ni de s'affliger; et ils seraient plutôt dans l'excès sous ces deux rapports. § 17. Il peut donc y avoir dans ces diverses circonstances soit excès, soit défaut; et par conséquent aussi, il y a possibilité d'un milieu. Cette disposition moyenne est la meilleure, et elle est contraire aux deux autres. Ainsi, la tempérance est la meilleure façon d'être dans les choses où la débauche est possible; elle est le milieu dans les plaisirs qui tiennent aux sensations dont nous avons parlé, c'est-à-dire un milieu entre la débauche et l'insensibilité. L'excès en ce genre est la débauche; le défaut opposé, ou n'a pas de nom, ou bien il doit être désigné par l'un des noms précédemment indiqués.

nuance est très-juste et très-délicate

§ 15. *Est un débauché.* Ou un intempérant.

§ 16. *Ils en ont des désirs passionnés.* Particulièrement en ce qui regarde les plaisirs de l'amour.

§ 17. *Dont nous avons parlé.* Celles du toucher et du goût. Voir

§ 18. On parlera, plus tard, avec plus de précision de la nature des plaisirs, dans ce qui reste à dire de l'intempérance et de la tempérance.

## CHAPITRE III.

De la douceur. Elle se rapporte à la colère; et elle est un milieu entre la dureté, qui s'emporte sans cesse et pour rien, et l'humilité, qui n'ose jamais s'irriter, même pour les causes les plus légitimes.

§ 1. Il nous faut suivre la même méthode pour analyser la douceur de caractère et la dureté. On voit si un homme est doux par la manière dont il ressent la douleur qui vient de la colère. Dans le tableau que nous avons tracé plus haut, nous opposions à l'homme colérique, dur, ou grossier, toutes nuances d'une même disposition, l'homme servile et sans jugement. § 2. Ces derniers noms du moins sont ceux qu'on donne le plus ordinaire-

un peu plus haut, § 9. — *Par l'un des noms précédents.* Il semble qu'il n'y a eu d'indiqué qu'un seul nom, celui d'insensible. Mais au début du chapitre, § 5, on a parlé aussi de « rustres et de sauvages. »

§ 18. *On parlera plus tard.* Dans le livre VI, ch. 11 et suiv., qui est le livre VII de la Morale à Nicomaque.

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 5; Grande Morale, livre I, ch. 21.

§ 1. *Dans le tableau... tracé plus haut.* Voir ci-dessus, livre II, ch. 3, § 4. — *Et sans jugement.* L'opposition n'est pas très-régulière; et ce n'est pas tout à fait celle qui a été indiquée dans le tableau cité.

ment à ces gens dont le cœur ne sait pas s'emporter pour les choses qui en valent le plus la peine, et qui, loin de là, se soumettent aisément aux outrages, et se montrent d'autant plus bas qu'on les accable davantage de mépris. Dans cette douleur que nous appelons la colère, la froideur qui a peine à s'émouvoir est opposée à l'ardeur qui s'émeut tout à coup. La faiblesse est opposée à la violence, et le peu de durée, à la longue durée. § 3. Ici comme pour tous les autres sentiments que nous avons étudiés, il peut y avoir excès ou défaut. Ainsi, l'homme irascible et dur est celui qui s'emporte plus violemment, plus vite et plus longtemps qu'il ne faut, dans des cas où il ne le faut pas, pour des choses qui ne le méritent point, et pour toute espèce de choses sans discernement. L'homme faible et servile est tout le contraire. Il est donc clair qu'il y a place entre ces extrêmes inégaux pour un milieu. § 4. Par conséquent, si ces deux dispositions sont vicieuses et mauvaises, évidemment c'est la disposition moyenne qui est la bonne. Elle ne devance pas le moment, pas plus qu'elle ne vient après coup ; elle ne s'emporte pas pour des choses où il ne faut pas s'emporter ; et elle ne s'abstient pas d'avoir de la colère dans les cas où il faut en ressentir. Si donc la douceur est, dans cet ordre de sentiments, la meilleure disposition, c'est qu'elle est une sorte de moyenne, et que l'homme qui est doux, tient le milieu entre l'homme dur et l'homme servile.

§ 2. *D'autant plus bas.* Il semble que cet ordre de sentiments n'a rien à faire avec la colère, qui ne peut pas être considérée comme l'opposé de la bassesse et de la servilité.

§ 3. *Irascible et dur.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Faible et servile.* Même remarque.

## CHAPITRE IV.

De la libéralité. Elle se montre aussi bien dans la perte que dans l'acquisition de la fortune. — La libéralité est le milieu entre l'avarice et la prodigalité. — Nuances diverses de l'avarice.

§ 1. La grandeur d'âme, la magnificence et la libéralité sont aussi des milieux. La libéralité particulièrement se rapporte à l'acquisition et à la perte des richesses. Quand on se réjouit de toute acquisition de fortune plus qu'il ne faut, ou quand on s'afflige de toute perte d'argent plus qu'il ne convient, c'est qu'on est illibéral. Quand on sent ces deux circonstances moins qu'il ne faut, c'est qu'on est prodigue. On n'est vraiment libéral que quand on est dans ces deux cas comme il faut être. Lorsque je dis qu'on est comme il faut être, j'entends ici, comme pour toutes les autres situations, qu'on obéit aux ordres de la droite raison. § 2. Il y a donc possibilité de pécher en ce genre par excès et par défaut. Or, là où il y a des extrêmes, il y a aussi un milieu ; et ce milieu est toujours le meilleur. Le meilleur étant unique en son espèce pour chaque chose, il s'en suit nécessairement que la libéralité est le milieu entre la prodigalité et l'illibéralité, en ce qui

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 1; Grande Morale, livre I, ch. 22.

§ 1. *C'est qu'on est illibéral.* Je me suis permis l'emploi de ce mot, afin que l'opposition fût aussi marquée que dans le texte.

§ 2. *L'illibéralité.* Même observa-

regarde l'acquisition et la perte des richesses. § 3. On sait que ces mots de richesses et d'enrichissement peuvent se prendre en deux sens. Il y a d'abord l'emploi de la chose ou richesse en soi, c'est-à-dire en tant qu'elle est ce qu'elle est; et, par exemple, l'emploi d'une chaussure, d'un manteau en tant que chaussure et manteau. Il y a, de plus, l'emploi accidentel des choses, sans que ceci veuille dire, par exemple, que l'on pourra se servir d'un soulier en guise de balance, mais l'emploi accidentel des choses, soit pour en acheter, soit pour en vendre d'autres; et dans ce sens-là, on peut fort bien se servir encore de sa chaussure. § 4. L'homme avide d'argent est celui qui ne s'occupe que d'amasser des écus; et l'argent ainsi accumulé lui devient une possession permanente, au lieu et place de l'usage accidentel qu'il en pouvait faire. § 5. L'illibéral, l'avare serait même prodigue dans la manière indirecte et accidentelle dont la richesse peut être employée; car il ne poursuit l'accroissement de sa fortune qu'en amassant comme le veut la nature. Mais le pro-

tion. Le mot d'avarice que j'aurais pu prendre, et que j'ai pris quelque fois dans la Morale à Nicomaque, est plus spécial dans notre langue; mais il ne rend pas aussi bien l'antithèse qui est dans l'original.

§ 3. *Peuvent se prendre en deux sens.* Digression justifiée par ce qui suit. — *L'emploi de la chose en soi... L'emploi accidentel.* On reconnaît ici la distinction faite plus tard par l'Économie politique, valeur d'usage, valeur d'échange. Ces idées ont été développées dans la Politique, livre I, ch. 3, § 11, de ma traduction, 2e édit.

§ 4. *Une possession permanente.* Expression très-ingénieuse et très-vraie. — *L'usage accidentel qu'il en pouvait faire.* Pour se procurer les jouissances et les plaisirs convenables.

§ 5. *Indirecte et accidentelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte, qui d'ailleurs est probablement altéré. La pensée est fort obscure; et aucune variante ne m'a permis de l'éclaircir. — *Comme le veut la nature.* Ceci n'est peut être pas très-exact. L'a-

digue en arrive à manquer même des choses nécessaires, tandis que l'homme sagement libéral ne donne que son superflu. § 6. Les espèces en ces divers genres diffèrent entr'elles du plus au moins. Ainsi, pour l'illibéral, on distingue le ladre, l'avare, le sordide : l'avare est celui qui craint de donner quoique ce soit ; le sordide celui qui cherche toujours à gagner, même au prix de la honte ; le ladre celui qui applique tous ses soins à rogner sur les plus petites choses ; enfin, il y a aussi l'escroc et le fripon, qui se laissent aller jusqu'au crime dans leur illibéralité. § 7. De même encore pour le prodigue, on peut distinguer le dissipateur, qui dépense avec un absolu désordre, et l'homme insensé, qui ne compte pas parce qu'il ne peut supporter l'ennui de faire un compte de ses dépenses.

vare accumule surtout de l'argent, bien plus encore que les choses nécessaires à la vie ; et comme le remarque Aristote dans la Politique, livre I, ch. 3, § 16, on peut mourir de faim à côté de son trésor, s'il n'y a pas moyen de l'échanger contre ce dont on a besoin.

§ 6. *On distingue.* Ces nuances paraissent plus arrêtées et plus précises dans la langue grecque qu'elles ne le sont dans la nôtre. Les définitions qui suivent servent du reste à les éclaircir.

§ 7. *Le dissipateur... L'homme insensé qui....* L'opposition ne paraît pas très-frappante. On pourrait la faire ressortir davantage.

## CHAPITRE V.

De la grandeur d'âme. Définition du magnanime; il y a une certaine magnanimité dans toutes les vertus. — La grandeur d'âme est le dédain pour bien des choses; elle s'inquiète assez peu de l'opinion vulgaire. Citation d'Antiphon. — Contradiction apparente des sentiments qui font la grandeur d'âme. — Quatre caractères différents qu'il faut distinguer, pour bien comprendre ce que c'est que la grandeur d'âme; analyse de ces quatre caractères.

§ 1. Pour bien juger de la grandeur d'âme, il faut en rechercher le caractère propre dans les qualités qu'on attribue d'ordinaire à ceux qui passent pour être magnanimes. Comme tant d'autres choses qui, par leur voisinage et leur ressemblance, vont jusqu'à se confondre, lorsqu'elles sont à une certaine distance, la grandeur d'âme peut donner lieu à bien des méprises. § 2. Aussi, il arrive parfois que des caractères opposés ont les mêmes apparences : et, par exemple, le prodigue et le libéral, le sot et l'homme grave, le téméraire et le courageux. C'est

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 3; Grande Morale, livre I, ch. 23.

§ 1. *Peut donner lieu à bien des méprises.* Il semble au contraire que la grandeur d'âme est assez facile à reconnaître.

§ 2. *Par exemple, le prodigue et le libéral.* Ces caractères en effet se ressemblent jusqu'à un certain point; et dans plus d'un cas, on peut les confondre. Mais on aurait dû prouver qu'il y a des caractères qui se confondent aisément avec celui du magnanime; et les développements qui suivent ne le prouvent pas.

qu'ils sont en rapport avec les mêmes objets ; et jusqu'à un certain point, ils sont limitrophes. De même que le courageux, le téméraire supporte les dangers ; mais celui-ci les supporte d'une certaine façon ; et celui-là, d'une autre ; et cette différence est capitale. § 3. Quand nous disons d'un homme qu'il a de la grandeur d'âme, c'est que nous trouvons, ainsi que la forme même du mot l'indique, une certaine grandeur dans son âme et dans ses facultés. On peut même ajouter que le magnanime ressemble beaucoup au magnifique, et à l'homme grave, parce que la grandeur d'âme paraît être la suite ordinaire de toutes les autres vertus. § 4. Car savoir juger avec un discernement assuré quels sont les biens vraiment grands, et quels sont ceux de mince importance, c'est une qualité des plus louables ; et les biens qui doivent réellement nous sembler grands, sont ceux que poursuit l'homme qui est le mieux fait pour en sentir tout le charme. § 5. Mais la grandeur d'âme est la plus propre à nous les faire bien apprécier ; car la vertu, dans chaque cas, sait discerner toujours avec pleine certitude le plus grand et le moindre ; et la grandeur d'âme juge les choses comme le sage, et la vertu même, nous les imposeraient. Par conséquent,

§ 3. *Le magnanime ressemble beaucoup au magnifique.* Ce rapprochement ne paraît pas très-exact. La magnanimité est une vertu tout intérieure ; la magnificence est au contraire tout en dehors. — *La suite ordinaire de toutes les vertus.* Ceci est vrai ; mais la réciproque ne l'est pas moins, comme on le fera remarquer un peu plus bas.

§ 4. *L'homme qui est le mieux fait...* C'est-à-dire l'homme vertueux.

§ 5. *Et par conséquent...* La conséquence ne semble pas très-rigoureuse logiquement ; mais il est vrai que la grandeur d'âme prépare à toutes les vertus, en nous apprenant à dédaigner toutes les petites choses ; et réciproquement, les vertus pro-

toutes les vertus sont la suite de la magnanimité, ou la magnanimité est la suite de toutes les vertus.

§ 6. Bien plus; il semble que la disposition à dédaigner les choses est un des traits de la grandeur d'âme. D'abord, il n'y a pas de vertu qui, dans son genre, n'inspire à l'homme le mépris de certaines choses même très-grandes, quand elles sont contraires à la raison. Ainsi, le courage fait mépriser les plus grands dangers; car l'homme de cœur pense qu'il y aurait une grande honte à fuir, et que la multitude des ennemis n'est pas toujours redoutable. Ainsi, l'homme tempérant méprise les plus grands et les plus nombreux plaisirs; et l'homme libéral ne méprise pas moins les grandes richesses. § 7. Mais ce qui fait que le magnanime éprouve plus particulièrement ces sentiments, c'est qu'il ne veut s'occuper que d'un très-petit nombre de choses, et de choses qui soient vraiment grandes à ses propres yeux et non pas seulement aux yeux d'autrui. L'homme qui a une grande âme, s'inquiéterait bien plutôt de l'opinion isolée d'un seul individu honnête que de celle de la foule et du vulgaire. C'est ce qu'Antiphon,

duisent la grandeur d'âme, en nous apprenant à pratiquer toujours le bien et le devoir.

§ 6. *A dédaigner les choses.* Ou mieux : « la plupart des choses », parce qu'en effet il y a très-peu de choses qui méritent que l'âme de l'homme s'en occupe et se passionne pour elles. — *D'abord, il n'y a pas de vertu.* Développement de ce qui vient d'être dit un peu plus haut.

§ 7. *Que d'un très-petit nombre de choses.* C'est un des traits distinctifs de la grandeur d'âme, et la source de quelques-uns des défauts du magnanime. — *Aux yeux d'autrui.* Le magnanime, par sa vertu même, s'occupe fort peu de l'impression qu'il produit sur ses semblables. — *Antiphon.* Ce n'est pas Antiphon le poète dont il est parlé plus loin livre VII, ch. 4, § 9, et dans la Rhétorique, livre II, ch. 6, p. 1385, a, 9, de l'édition de Berlin. C'est Antiphon le

quand il fut condamné, disait à Agathon qui le complimentait de sa défense. En un mot, la négligence pour bien des choses paraît être le signe propre et principal de la grandeur d'âme. § 8. Aussi, pour tout ce qui concerne les honneurs, la vie et la richesse, dont les hommes en général se montrent si ardemment préoccupés, le magnanime ne pense guère qu'à l'honneur ; et il oublie à peu près tout le reste. La seule chose qui pourrait l'affliger, ce serait d'être insulté et de subir le commandement d'un chef indigne. Sa joie la plus vive, c'est de garder son honneur et de n'obéir qu'à des chefs dignes de lui commander.

§ 9. On peut trouver que dans cette conduite, il ne laisse pas que d'y avoir quelque contradiction, et que tenir tant à l'honneur et dédaigner en même temps la foule et l'opinion, ce sont des choses qui ne s'accordent guères. Mais il faut préciser et éclaircir cette question. § 10. L'honneur peut être petit ou grand, en deux sens divers ; il peut différer, et selon qu'il vous vient, soit de

Sophiste qui fit partie de la tyrannie des Quatre cents, et dont Thucydide, son disciple, parle avec admiration VIII, 68, p. 357, édit. de F. Didot. — *A Agathon.* Le poète, qu'Aristote cite plus d'une fois et qui figure dans le Banquet de Platon. — *La négligence pour bien des choses.* Sous-entendu : « petites ».

§ 8. *A des chefs dignes de lui commander.* Le texte n'est pas aussi précis; et l'on pourrait entendre que la joie la plus vive du magnanime est d'obtenir le pouvoir. J'ai préféré le sens que je donne comme étant plus conforme à la noblesse du caractère qu'on décrit ici. Le magnanime en effet s'inquiète peu du pouvoir pour lui-même ; mais il peut s'inquiéter de savoir à qui il obéit.

§ 9. *Tenir tant à l'honneur et dédaigner... la foule.* C'est que le magnanime ne croit pas que la foule soit un bon juge de ces délicates questions.

§ 10, *L'honneur peut être petit ou grand.* Réflexion admirable. — *Est vraiment de prix.* C'est en.

la foule incapable de juger, soit au contraire de gens qui méritent qu'on tiennent compte d'eux, et aussi, selon l'objet auquel il s'adresse. La grandeur de l'honneur ne tient pas seulement au nombre, ni même à la qualité de ceux qui vous honorent; elle tient surtout à ce que l'honneur que l'on reçoit est vraiment de prix. En réalité, le pouvoir et tous les autres biens ne sont précieux et dignes de recherche, que quand ils sont véritablement grands. Comme il n'y a pas une seule vertu sans grandeur, chaque vertu semble rendre les hommes, magnanimes dans la chose spéciale qui la concerne, ainsi que nous l'avons déjà dit. § 11. Mais ceci n'empêche pas qu'il n'y ait, en dehors de toutes les vertus, une certaine vertu distincte qui est la grandeur d'âme, de même qu'on appelle du nom spécial de magnanime celui qui possède cette vertu particulière. Or, comme parmi les biens il y en a qui sont très-précieux, et d'autres qui ne le sont que dans la mesure où nous l'avons dit antérieurement, et qu'en réalité, de tous ces biens, les uns sont grands, et les autres petits ; comme réciproquement parmi les hommes, il s'en trouve qui sont dignes de ces grands biens et qui s'en croient dignes; c'est dans leurs rangs

cela que se trompe si souvent la vanité; elle se laisse séduire aux honneurs les plus frivoles et à tous les mensonges de la flatterie. — *Que quand ils sont véritablement grands.* Sentiments nobles et élevés; mais il n'y a qu'une grande âme qui sache faire un choix raisonnable de tous ces biens. — *Ainsi que nous l'avons déjà dit.* Ceci est en effet une répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 5.

§ 11. *Une certaine vertu distincte.* Et voilà comment Aristote a pu en faire dans la Morale à Nicomaque cette admirable peinture. — *Où nous l'avons dit antérieurement.* Voir plus haut, livre I, ch. 2, § 2.

qu'il faut chercher le magnanime. § 12. Il y a donc ici quatre nuances différentes, qu'il faut nécessairement distinguer. D'abord, on peut être digne de grands honneurs et s'en croire digne soi-même. En second lieu, il se peut qu'on ne soit digne que de très-minces honneurs et qu'on ne prétende qu'à ceux-là. Enfin, il est possible que les conditions soient à l'inverse dans les deux cas; et j'entends par là qu'on pourrait, tout en ne méritant que le plus petit honneur, se croire digne des plus grands ; ou qu'en étant réellement digne des plus grands honneurs, on se contente dans sa pensée des plus petits. § 13. Quand on est digne de peu, et qu'on se croit digne de tout, on est blâmable ; car il est insensé, et il n'est pas bien d'accepter des distinctions sans les avoir méritées. Mais on est blâmable aussi, quand on mérite pleinement les avantages qui vous arrivent, de ne pas s'en croire digne soi-même. § 14. Mais il reste l'homme d'un caractère contraire à ces deux-là, et qui, étant digne des plus grandes distinctions, s'en croit digne comme il l'est en effet, et qui est capable de se rendre à lui-même toute justice. Il n'y a que lui qui en ceci mérite des éloges, parce qu'il sait tenir le vrai milieu entre les deux autres.

§ 15. Ainsi, la grandeur d'âme est la disposition morale qui nous fait apprécier le mieux comment il faut recher-

§ 12. *Quatre nuances différentes.* Ces distinctions sont peut-être un peu subtiles, sans d'ailleurs être fausses. On en tirera un peu plus bas des conséquences pratiques qui ne sont pas sans importance.

§ 13. *Sans les avoir méritées....* *Ne pas s'en croire digne.* Conseils très-vrais, mais dont la vanité et la modestie pourraient abuser, chacune dans leur sens.

§ 14. *Se rendre à lui-même toute justice.* Il est toujours fort difficile d'être juge dans sa propre cause;

cher et employer l'honneur et tous les biens honorifiques. De plus, ainsi que nous l'avons reconnu, le magnanime ne s'occupe point des choses qui ne sont qu'utiles. Par conséquent, le milieu qu'il sait garder en tout cela est parfaitement louable, et il est clair que la grandeur d'âme est un milieu comme tant d'autres vertus. § 16. Aussi, nous avons signalé deux contraires dans notre tableau. Le premier, c'est la vanité, qui consiste à se croire digne des plus grandes distinctions quand on ne l'est pas ; et de fait, on donne ordinairement le nom de vaniteux à ceux qui se croient dignes, sans l'être réellement, des plus grands honneurs. L'autre contraire est ce qu'on peut appeler la petitesse d'âme, qui consiste à ne pas se croire digne de grands honneurs quand on l'est cependant ; c'est en effet le signe de la petitesse d'âme, quand on a des avantages qui méritent toute estime, de croire qu'on n'est digne d'aucune distinction. Donc, de toutes ces considérations, il résulte la conséquence nécessaire que la grandeur d'âme est un milieu entre la vanité et la petitesse d'âme.

§ 17. Le quatrième caractère, parmi ceux que nous venons d'indiquer, n'est pas tout à fait digne de blâme. Mais il n'est pas non plus magnanime, parce qu'il n'a de

mais quelquefois on doit savoir se défendre soi-même comme on défendrait autrui.

§ 15. *Ainsi que nous l'avons reconnu.* Ci-dessus, § 8.

§ 16. *Dans notre tableau.* Voir plus haut, livre II, ch. 3, § 8. — *Ce qu'on peut appeler la petitesse d'âme.* La petitesse d'âme n'est pas tout à fait ce qu'on dit ici. Le caractère qu'on décrit serait plutôt de la modestie ; et à ce compte, il ne serait point blâmable. D'ailleurs, la petitesse d'âme est bien plus l'opposé de la magnanimité que la vanité.

§ 17. *Que nous venons d'indiquer.* Un peu antérieurement, § 12, on trouve déjà ces idées.

grandeur en aucun sens; il n'est pas digne de grands honneurs; mais il n'a pas non plus de grandes prétentions; et par conséquent l'on ne peut pas dire que ce soit là un vrai contraire de la magnanimité. § 18. Toutefois on pourrait trouver que se croire digne de grandes distinctions, quand on les mérite en réalité, a bien pour contraire de se croire digne de minces honneurs, quand de fait on n'en mérite pas davantage. Mais à y regarder de près, il n'y a pas ici de contraire véritable, parce que l'homme qui se rend à lui-même cette justice ne saurait être blâmable, non plus que le magnanime. Il se conduit comme le veut la raison; et dans son genre, il ressemble parfaitement au magnanime lui-même. Tous deux également ils se jugent dignes des honneurs dont ils sont justement dignes. § 19. Il pourra donc devenir magnanime, puisqu'il saura toujours se juger digne de ce qu'il mérite. Mais quant à l'autre, qui a de la petitesse d'âme, et qui, en étant doué de grands avantages qui méritent tous les honneurs, s'en croit pourtant indigne, que dirait-il donc s'il n'était digne véritablement que des plus minces honneurs? Il se croyait vaniteux d'aspirer à de grands honneurs; il se le croit encore en songeant à des honneurs au-dessous de son mérite. § 20. Aussi, l'on ne pourrait pas accuser quelqu'un de petitesse d'âme, si, n'étant qu'un simple métœque, il se croyait indigne du pouvoir et se soumettait aux citoyens. Mais on pourrait fort bien adresser

§ 20. *Un simple métœque.* Les métœques à Athènes étaient des étrangers qui avaient obtenu le permis de séjour et quelques droits particuliers, sans pour cela avoir le rang et les droits de citoyens.

§ 19. *S'en croit pourtant indigne.* Dans quelques cas, ce pourrait n'être que de la modestie; et cette réserve serait louable.

ce reproche à celui qui serait d'une naissance illustre, et qui, en outre, placerait le pouvoir très-haut dans sa propre estime.

## CHAPITRE VI.

De la magnificence. Elle s'applique uniquement à la dépense et à l'emploi de l'argent. — Elle est une juste mesure entre les deux excès de la prodigalité et de la mesquinerie. — Exemple de Thémistocle. — La libéralité convient aux hommes libres.

§ 1. On n'est pas magnifique pour une conduite et pour une intention quelconque indifféremment; on l'est uniquement en ce qui regarde la dépense et l'emploi de l'argent, du moins quand le mot de magnifique est pris dans son sens propre, et non pas en un sens détourné et métaphorique. Il n'y a pas de magnificence possible sans dépense. La dépense convenable qui constitue la magnificence, est celle qui est splendide; et la splendeur véritable ne consiste pas dans les premières dépenses venues. Elle consiste exclusivement dans des dépenses nécessaires que l'on pousse à leur dernière limite.

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 2; Grande Morale, livre I, ch. 24.

§ 1. *Le mot de magnifique.* Il paraît que dans la langue grecque ce mot avait été, comme dans la nôtre, détourné de son acception directe. — *Dans son sens propre.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai dû rendre la pensée plus nette.

§ 2. Celui qui, dans une grande dépense, sait se fixer la grandeur qui convient, et qui désire garder cette juste mesure où il sait se complaire, c'est le magnifique. § 3. Pour celui qui dépasse ces bornes, et qui fait plus qu'il ne sied, on n'a pas créé de nom particulier. Toutefois, il a quelque rapport de ressemblance avec les gens que l'on appelle assez souvent prodigues et dépensiers. Citons des exemples divers. Si quelqu'un de riche ne croit devoir faire, pour les frais de la noce de son fils unique, que la dépense ordinaire des petites gens qui reçoivent leurs hôtes à la fortune du pot, comme on dit, c'est un homme qui ne sait pas se respecter, et qui se montre mesquin et petit. Au contraire, celui qui reçoit des hôtes de ce genre avec tout l'appareil d'une noce, sans que sa réputation ni sa dignité l'exigent, peut à bon droit paraître un prodigue. Mais celui qui dans ce cas fait les choses comme il convient à sa position, et comme le veut la raison, est un magnifique. La convenance se mesure à la situation ; et tout ce qui choque ce rapport cesse d'être convenable. § 4. Il faut avant tout que la dépense soit convenable, pour qu'il y ait magnificence. Il faut observer et toutes les convenances de sa position personnelle, et toutes les convenances de la chose qu'on doit faire. Le convenable n'est pas le même apparemment pour le mariage d'un esclave, ou pour le mariage d'une

§ 3. *On n'a pas créé de nom particulier.* Parfois, la langue grecque oppose au magnifique, et comme contraire par excès, le fastueux. — — *Est un magnifique.* Il faut se rappeler qu'il s'agit de quelqu'un de riche, et d'une aussi grande dépense.

§ 4. *Avant tout que la dépense soit convenable.* C'est une observation très-délicate d'avoir mis la con-

personne qu'on aime. Le convenable varie également avec la personne, selon qu'elle fait uniquement ce qu'il faut, soit en quantité, soit en qualité ; et l'on n'avait pas tort de trouver que la Théorie envoyée à Olympie par Thémistocle ne convenait pas à son obscurité antérieure, et qu'elle eût convenu bien mieux à l'opulence de Cimon. § 5. Lui du moins pouvait faire tout ce que demandait sa position, et il était le seul à se trouver dans le cas où n'était aucun d'eux.

Je pourrais dire de la libéralité ce que j'ai dit de la magnificence ; c'est une sorte de devoir d'être libéral, quand on est né parmi les hommes libres.

venance avant la grandeur même de la dépense. Le texte est ici quelque peu altéré. — *Thémistocle.* Cornélius Népos atteste que la jeunesse de Thémistocle fut très-orageuse, qu'il perdit sa fortune en dépenses extravagantes, et que son père dût le déshériter. Il paraît qu'il avait conservé plus tard quelques-uns des goûts qui l'avaient jadis ruiné. — *Cimon.* Fils de Miltiade, enrichi par la colonisation de la Chersonèse. Voir Plutarque, Vie de Thémistocle, V, 4, p. 136, édit. de Firmin Didot.

§ 5. *Aucun d'eux.* C'est-à-dire aucun de ses contemporains et de ses rivaux ; le texte n'est pas aussi précis, et de plus, il est très-altéré ; j'ai dû inventer un sens plutôt que je n'ai traduit. — *Libéral... parmi les hommes libres.* Notre langue a conservé la trace de ce rapprochement, qui existait déjà, comme on le voit, dans la langue grecque.

## CHAPITRE VII.

De différents caractères. L'envieux, le haineux. — Du respect humain; de l'impudence; de l'amabilité et de la bienveillance; de la gravité et du respect de soi; de la sincérité, milieu entre la fausseté et la jactance; du savoir-vivre et de la politesse dans les relations de société, en ce qui concerne la plaisanterie. — Réflexions générales sur ces diverses qualités et sur ces caractères.

§ 1. De tous les autres caractères qui sont louables ou blâmables moralement, on peut dire presque sans exception que ce sont ou des excès, ou des défauts, ou des milieux dans les sentiments qu'on éprouve. Par exemple, tels sont l'envieux, et ce caractère odieux qui se réjouit du mal d'autrui. Selon les manières d'être qu'ils ont tous deux, et d'après lesquelles on les dénomme, l'envie consiste à se chagriner du bonheur qui arrive à ceux qui le méritent; la passion de l'homme qui se réjouit du mal d'autrui, n'a pas reçu de nom spécial; mais celui qui la ressent se révèle bien clairement, en se réjouissant des malheurs même les plus immérités. § 2. Le milieu entre ces deux sentiments est le caractère qui n'a que cette

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre IV, ch. 6, 7 et 8; Grande Morale, livre I, ch. 26, 27, 28 et 29.

§ 1. *N'a pas reçu de nom spécial.* Dans notre langue, nous n'avons pas non plus de mot spécial pour exprimer ce caractère. L'envieux signifie également pour nous, et celui qui s'afflige du bonheur d'autrui, et celui qui se réjouit du malheur d'autrui. Il est certain qu'il eût mieux valu créer un mot particulier.

juste indignation appelée par les anciens Némésis, ou l'indignation vertueuse, et qui consiste à s'affliger des biens et des maux d'autrui qui ne sont pas mérités, et à se réjouir de ceux qui le sont. Aussi n'a-t-on pas manqué de faire de Némésis une déesse.

§ 3. Quant à la pudeur ou respect humain, elle tient le milieu entre l'impudence, qui brave tout, et la timidité, qui vous paralyse. Quand on ne se préoccupe jamais de l'opinion, quelle qu'elle soit, on est impudent ; quand on s'effraie sans discernement de toute opinion, on est timide. Mais l'homme qui a le respect humain et la vraie pudeur, ne s'inquiète que du jugement des hommes qui lui semblent honorables.

§ 4. L'amabilité tient le milieu entre l'inimitié et la flatterie. Celui qui s'empresse de céder à toutes les fantaisies de ceux avec qui il se trouve, est un flatteur ; celui qui les contredit sans cesse à plaisir, est une sorte d'ennemi. Quant à l'homme aimable et bienveillant, il n'accepte pas aveuglément tous les caprices des gens ; il ne

§ 2. *Cette juste indignation.* L'original n'est pas aussi précis. — *Appelée par les anciens Némésis.* Ceci porterait à croire que, dès le temps même où ce traité a été écrit, le mot de Némésis avait déjà quelque chose d'obscur et de suranné. — *Se réjouir de ceux qui le sont.* C'est aller trop loin que de se réjouir du mal d'autrui, même quand ce mal est mérité. Mais il est possible que l'expression de l'auteur dépasse ici quelque peu sa pensée. La juste indignation qu'on ressent d'un succès immérité, fait qu'on peut applaudir au châtiment qui frappe le coupable, sans d'ailleurs en éprouver de joie.

§ 3. *Pudeur ou respect humain.* Il n'y a que le premier mot tout seul dans le texte ; j'ai cru devoir ajouter le second, qui l'explique en le paraphrasant. — *Qui brave tout... Qui vous paralyse.* J'ai ajouté ces développements, pour rendre la force des mots de l'original. — *Le respect humain et la vraie pudeur.* Même remarque que plus haut.

§ 4. *L'amabilité.* Le texte dit :

les combat point tous non plus ; mais il recherche en toute occasion ce qui lui paraît le mieux.

§ 5. La tenue et la gravité sont un milieu entre l'égoïsme, qui ne pense qu'à soi, et la complaisance, qui cherche à satisfaire tout le monde. Celui qui ne sait rien concéder dans ses rapports avec les autres, et qui est toujours méprisant, n'est qu'un égoïste. Celui qui accorde tout aux autres et se met toujours au-dessous d'eux, est un complaisant. Enfin, l'homme grave qui se respecte, est celui qui accorde certaines choses et n'en accorde pas certaines autres, et qui sait se tenir selon le mérite des gens.

§ 6. L'homme vrai et simple, qui, selon l'expression vulgaire, dit les choses comme elles sont, tient le milieu entre le dissimulé, qui cache tout, et le fanfaron, qui bavarde sans cesse. L'un, qui à bon escient déprécie et rapetisse tout ce qui le concerne, est dissimulé ; l'autre, qui se flatte toujours, est le fanfaron. Mais celui qui sait dire les choses comme elles sont, est l'homme vrai et sincère ; et pour prendre le mot d'Homère, c'est un homme

« l'amitié. » Ce mot est trop spécial pour qu'il pût convenir ici. — *Ce qui lui paraît le mieux.* Expression insuffisante d'une pensée juste.

§ 5. *La tenue et la gravité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'égoïsme... La complaisance.* Les deux extrêmes sont assez bien opposés ; le milieu est peut-être moins bien choisi. — *Et qui est toujours méprisant.* C'est alors autre chose que de l'égoïsme ; c'est aussi de l'insolence. Il est vrai d'ailleurs que souvent l'insolence est la suite ou la source de l'égoïsme. — *L'homme grave qui se respecte.* L'original dit seulement : « l'homme grave ».

§ 6. *Le dissimulé, qui cache tout.* Le texte dit : « l'ironique ». Dans notre langue, ce mot a reçu un sens particulier, qui n'aurait point convenu en cet endroit. — *Est dissimulé.* Même observation. — *Le mot d'Homère.* L'expression qui est ici rappelée, se trouve en effet très-fréquemment dans Homère.

circonspect. En général, l'un n'aime que la vérité; les autres n'aiment que le faux.

§ 7. Un milieu, c'est encore la politesse ou le savoir-vivre. L'homme poli tient le milieu entre l'homme rustique et grossier, et le mauvais plaisant, qui se donne tout à tous. De même qu'en fait de nourriture, l'homme difficile et délicat diffère du glouton qui dévore tout, parce que l'un ne mange rien ou peu de chose, et encore avec peine, et que l'autre engloutit sans discernement tout ce qui se rencontre ; de même, l'homme rustique et grossier diffère du mauvais plaisant et du bouffon trivial. L'un ne trouve jamais rien qui le puisse dérider ; et il reçoit avec rudesse tout ce qu'on lui dit ; l'autre au contraire accepte tout avec une égale facilité et s'en amuse. Il ne faut être ni l'un ni l'autre. Mais il faut tantôt admettre ceci, tantôt rejeter cela, et toujours suivant la raison; et tel est l'homme poli qui sait vivre. § 8. En voici bien la preuve, et c'est toujours la même dont nous nous sommes si souvent servi : le savoir-vivre ou la politesse qui mérite vraiment ce nom, et non pas celle qu'on appelle ainsi par simple métaphore, est en ce genre de choses la façon d'être la plus honnête ; et ce milieu est digne de louange, tandis que les extrêmes sont à blâmer. Or, la vraie politesse peut être de deux sortes. Tantôt, elle consiste à bien prendre les plaisanteries, surtout celles qui s'adressent à

§ 7. *Ou le savoir-vivre.* Paraphrase, que j'ai cru devoir ajouter. — *Qui se donne tout à tous.* Même remarque. — *Il ne faut être ni l'un ni l'autre.* Observation de mœurs très-délicate; c'est de l'atticisme.

§ 8. *Dont nous nous sommes si souvent servi.* J'ai ajouté tout ceci pour compléter la pensée. — *Ce milieu est digne de louange.* Voilà cette preuve que l'auteur a déjà fréquemment employée pour classer les

vous, et dans ce cas à pouvoir supporter jusqu'au sarcasme lui-même ; tantôt, elle consiste à pouvoir au besoin plaisanter personnellement. Ces deux genres de politesse sont différents l'un de l'autre ; et cependant tous les deux sont des milieux. § 9. Car celui qui sait pousser les choses jusqu'à ce point de faire encore plaisir à l'homme de goût, saura, si c'est à ses dépens qu'on rit, tenir le milieu entre le manant qui insulte, et l'homme froid qui ne saura jamais trouver la moindre plaisanterie. Cette définition me paraît meilleure que si l'on disait qu'il faut faire en sorte que le bon mot ne soit jamais pénible pour la personne que l'on raille, quelle qu'elle puisse être ; car, il faut plutôt encore chercher à plaire à l'homme de goût, qui reste toujours dans une juste impartialité, et qui est dès-lors un bon juge des choses.

§ 10. Du reste, tous ces milieux, pour être louables, ne sont pas toutefois des vertus, non plus que les contraires ne sont des vices ; car il n'y a pas dans tout cela d'intention ni de volonté réfléchie. Ce ne sont là, à bien dire, que des divisions secondaires de sentiments et de passions ; et chacune de ces nuances de caractère, que nous

vertus et les définir. Chacune d'elles se trouve placée entre deux vices. — *Sont différents l'un de l'autre.* Tout en étant fort voisins.

§ 9. *Qui insulte.* J'ai ajouté ceci. — *L'homme froid.* Cette expression métaphorique est dans l'original. — *Qui ne saura jamais...* J'ai ajouté tout ceci. — *Ne soit jamais pénible.* Il faut remarquer toute la délicatesse de ces observations ; elles attestent un esprit de société très-développé et très-poli. — *De ne pas dépasser cette limite.* Conseil excellent, mais d'une application assez difficile.

§ 10. *Ne sont pas des vertus.* Observation très-juste, et qui était assez nécessaire dans un traité de morale. — *D'intention ni de volonté réfléchie.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De sentiments et de passions.* Même remarque.

venons d'analyser ne sont que des sentiments divers. § 11. Comme ils sont tous naturels et spontanés, on peut les faire rentrer dans la classe des vertus naturelles. Du reste, chaque vertu, comme on le verra dans la suite de ce traité, est en quelque sorte à la fois naturelle et aussi d'une autre façon, c'est-à-dire accompagnée de prudence et de réflexion. § 12. Ainsi, l'envie, dont nous avons parlé, peut être rapportée à la justice; car les actes qu'elle inspire sont aussi dirigés contre autrui. L'indignation vertueuse, que nous avons également expliquée, peut être rapportée à la justice; et la pudeur, qui vient du respect humain, à la sagesse, qui tempère les passions; et voilà comment l'on classe aussi la sagesse dans le genre des vertus naturelles. J'ajoute enfin que l'homme vrai et l'homme faux peuvent passer pour avoir, l'un de la sagesse, et l'autre, pour en manquer.

§ 13. Parfois, il se fait que le milieu est plus contraire aux extrêmes qu'ils ne le sont entr'eux. C'est que le milieu ne se rencontre jamais avec aucun d'eux, tandis que les

§ 11. *Naturels et spontanés.* J'ai ajouté ce dernier mot, que justifie ce qui vient d'être dit dans la phrase précédente. — *Dans la suite de ce traité.* Je crois que l'auteur a tenu sa promesse; et la discussion qu'il annonce ici se retrouve dans le VI^e^ livre de la Morale à Nicomaque, ch. 11, § 1, le V^e^, comme on sait, de la Morale à Eudème. — *De prudence et de réflexion.* Il n'y a qu'un seul mot dans l'original.

§ 12. *Dont nous avons parlé.* Un peu plus haut dans ce chapitre, § 1. — *L'indignation vertueuse.* La Némésis. — *Que nous avons également expliquée.* Id., ibid. — *Qui tempère les passions.* J'ai ajouté cette paraphrase. — *Dans le genre des vertus naturelles.* Le texte est un peu moins précis.

§ 13. *Parfois il se fait.* Il manque ici une transition. L'auteur revient, sans le dire, à ses discussions antérieures sur la nature de la vertu, et sur les rapports du milieu qui la constitue avec les deux extrêmes opposés qui y sont contraires.

contraires vont bien fréquemment de pair, et que l'on voit fort souvent des gens qui sont tout ensemble lâches et téméraires, prodigues en une chose et avares en une autre, en un mot qui sont tout à fait en opposition avec eux-mêmes dans de très-vilaines actions. § 14. Quand ils sont ainsi irréguliers et inégaux dans le bien, ils finissent par trouver le vrai milieu, parce que les extrêmes sont en quelque façon dans le milieu qui les sépare et les réunit. Mais l'opposition des extrêmes, dans leurs rapports avec le milieu, ne paraît pas toujours égale dans les deux sens; et tantôt, c'est l'excès qui domine; tantôt, c'est le défaut. § 15. Les causes de ces différences sont celles qu'on a indiquées plus haut. D'abord le petit nombre des gens qui ont ces vices extrêmes; et, par exemple, le très-petit nombre de ceux qui sont insensibles aux plaisirs; et en second lieu, cette disposition d'esprit qui nous fait croire que la faute que nous commettons le plus souvent, est aussi la plus contraire au milieu. § 16. On peut ajouter en troisième lieu que ce qui ressemble davantage au milieu paraît moins contraire; et tel est le rapport de la témérité à la sage assurance, et de la prodigalité à la générosité véritable.

Nous avons parlé jusqu'ici de presque toutes les vertus qui sont dignes d'être louées; c'est maintenant le lieu de traiter de la justice.

§ 14. *Par trouver le vrai milieu.* Je ne sais pas trop si cette observation est bien juste.

§ 15. *Qu'on a indiquée plus haut.* Livre II, ch. 5, § 7.

§ 16. *A la sage assurance.* On au courage. — *Générosité véritable.* J'ai ajouté l'épithète. — *Nous avons parlé jusqu'ici.* On peut trouver ce résumé bien court et bien insuffisant.

« ( Remarquez que les livres IV^e^, V^e^ et VI^e^ de la Morale » à Eudème sont omis ici, parce que le livre quatrième » reproduit en tout, et mot pour mot, le livre cinquième » de la Morale à Nicomaque ; que le livre cinquième repro- » duit le sixième ; et qu'enfin le livre sixième reproduit le » septième. ) »

*( Remarquez.... )* J'ai cru devoir traduire cette observation des anciens éditeurs grecs de la Morale à Eudème. Tous les manuscrits ne la donnent pas. Quelques uns se contentent d'indiquer le commencement des trois livres; et c'est tout-à-fait le commencement des trois livres de la Morale à Nicomaque. Cette indication est indispensable, et pour rendre compte de la lacune, et aussi pour montrer quels étroits rapports unissent la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque. Je crois devoir rappeler, à la suite, le sujet spécial de chacun des trois livres qui manquent ici. On les retrouvera dans le volume précédent, si l'on veut bien s'y reporter. Les manuscrits n'offrent d'ailleurs pour ces trois livres que des variantes insignifiantes ; elles ne tiennent absolument qu'à la transcription et à l'habileté plus ou moins grande des copistes.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

# LIVRE IV.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

*Voir la Morale à Nicomaque, Livre V; Tome II, pages 127 et suivantes.*

*Le Livre IV de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.*

# LIVRE V.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

*Voir la Morale à Nicomaque, Livre VI; Tome II, pages* 191 *et suivantes.*

*Le Livre V de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.*

# LIVRE VI.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

*Voir la Morale à Nicomaque, Livre VII ; Tome II, pages* 239 *et suivantes.*

*Le Livre VI de la Morale à Eudème en est la reproduction textuelle.*

# LIVRE VII.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

## CHAPITRE PREMIER.

De l'amitié. De son importance sociale. — Théories diverses sur l'amitié : l'amitié se forme du semblable au semblable; elle se forme du contraire au contraire. Citation d'Empédocle. Insuffisance de ces théories. — Citation d'Héraclite. — Théories qui fondent l'amitié sur l'intérêt, et qui la révoquent en doute.

§ 1. Il faut maintenant étudier l'amitié, en analysant sa nature et ses espèces, et montrer ce qu'est le véritable ami. Ensuite, il faut examiner si le mot d'amitié peut avoir un ou plusieurs sens ; et dans le cas où il en aurait plusieurs, nous demander combien il en a. Nous devrons rechercher aussi comment il faut se conduire en amitié, et quelle est la justice qui doit régner entre les amis. C'est un sujet qui mérite notre intérêt, autant qu'aucune des vertus les plus belles et les plus désirables dont on puisse traiter en morale. § 2. L'objet principal de la politique en effet

*Ch. I.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1 ; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Comment il faut se conduire en amitié.* Et surtout comment il faut rompre avec ses amis, quand on est forcé malheureusement par un devoir moral de se séparer d'eux.

paraît être de créer l'affection et l'amitié entre les membres de la cité ; et c'est à ce point de vue qu'on a pu vanter souvent l'utilité de la vertu ; car on ne saurait être longtemps amis, quand on se nuit mutuellement les uns aux autres. § 3. De plus, le juste et l'injuste, tout le monde en convient, s'exercent surtout entre amis ; c'est une seule et même chose, à nos yeux, d'être homme de bien et d'aimer. L'amitié n'est qu'une certaine disposition morale ; et si l'on voulait faire que les hommes se conduisissent de manière à ne jamais se nuire entr'eux, il semble qu'on n'aurait qu'à en faire des amis, puisque les vrais amis ne se font jamais de tort réciproque. § 4. J'ajoute que, si les hommes étaient justes, ils ne feraient jamais de mal ; et par suite, on peut dire que la justice et l'amitié sont quelque chose ou d'identique ou du moins de très-voisin. § 5. On peut remarquer encore qu'un ami nous semble le plus précieux des biens dans la vie ; et que la privation d'amis, et l'isolement sont la plus ter-

§ 2. *L'affection et l'amitié.* Le texte n'a que ce dernier mot, qui peut sembler un peu fort, si on le prend dans son sens étroit. Peut-être faudrait-il dire d'une manière plus générale « ; l'amour entre les citoyens ». Il faut se rappeler quelle haute importance Aristote donne à la politique dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 9. — *Longtemps amis.* Ou plus généralement : « unis ».

§ 3. *Surtout entre amis.* Le mot d'ami est encore ici bien fort. Il faudrait dire plutôt : « entre les membres d'une même cité ». — *On n'aurait qu'à en faire des amis.* C'est là le but où vise toute société vraiment digne de ce nom ; mais il en est bien peu qui puissent l'atteindre.

§ 4. *D'identique ou du moins de très-voisin.* Très-nobles sentiments, qui de plus sont admirablement vrais.

§ 5. *On peut remarquer encore.* Même observation. Seulement dans l'antiquité, cette philanthropie sociale ne s'appliquait qu'aux hommes libres ; et comme elle excluait les esclaves, elle ne comprenait qu'une très-petite partie de la société.

rible chose, parce que la vie tout entière et toutes les liaisons volontaires ne sont possibles qu'avec des amis. Toute notre existence en effet se passe chaque jour, soit avec des connaissances, soit avec des proches, soit avec des camarades, soit avec nos enfants, nos parents et notre femme. § 6. Mais les rapports spéciaux et les droits mutuels qui s'établissent entre amis, ne dépendent que de nous seuls, tandis que tous nos autres rapports avec autrui ont été réglés par les lois générales de la cité, et ne dépendent pas de nous.

§ 7. On agite beaucoup de questions sur l'amitié ; et d'abord, il y a des gens qui, ne la considérant que sous un point de vue tout extérieur, lui donnent beaucoup trop d'étendue. Les uns prétendent que le semblable est l'ami du semblable ; et de là, les proverbes bien connus :

« Et ce qui se ressemble, un Dieu toujours l'assemble. »

Ou bien : « Le geai va trouver le geai » ; ou bien encore : « Le loup connaît le loup ; le voleur, le voleur. » § 8. Les naturalistes de leur côté essayent même d'expliquer le système entier de la nature, en supposant cet unique principe que le semblable tend vers le semblable. Et voilà pourquoi Empédocle prétendait, en parlant d'une chienne

§ 6. *Qui s'établissent entre amis.* C'est-à-dire : « entre des cœurs qui s'aiment à quelque titre que ce soit. »

§ 7. *Les proverbes bien connus.* Les deux premiers sont cités dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 2.

§ 8. *Les naturalistes.* Ce terme a en grec un sens beaucoup plus étendu qu'en français; il désigne tous ceux qui étudient et tentent d'expliquer la nature. Je l'ai préféré à celui de « physiologistes, » qui est dans l'original. — *Empédocle.* Cette remarque d'Empédocle est citée éga-

qui allait se coucher habituellement sur une image de chienne en terre cuite, qu'elle était attirée là parce que cette image lui ressemblait beaucoup. § 9. Mais si l'on explique ainsi l'amitié, d'autres disent, à un point de vue tout opposé, que c'est le contraire qui est ami du contraire. Tout ce que le cœur adore et désire excite l'affection et l'amitié dans tout le monde. Ce n'est pas le sec qu'aime et désire le sec ; c'est l'humide. Et de là ce vers :

« La terre aime la pluie.... ; »

Et cet autre vers :

« Le changement toujours est ce qui plaît le mieux. »

C'est que le changement a lieu du contraire au contraire. D'autre part, ajoute-t-on, le semblable est toujours l'ennemi du semblable ; car si l'on en croit le poète :

« Sans cesse le potier déteste le potier. »

Et les animaux, quand ils sont à se nourrir des mêmes aliments, se combattent presque toujours.

§ 10. On le voit : toutes ces explications de l'amitié

lement dans la Grande Morale, loc. laud.; mais avec une légère variante.

§ 9. *D'autres disent.* Ces autres philosophes, qu'on ne nomme pas ici, sont Héraclite et son école. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. — *La terre aime la pluie.* Vers d'Euripide, id., ibid., et Grande Morale livre II, ch. 13, § 29. — *Cet autre vers.* Ce vers est d'Euripide, Oreste, v. 234, édition de Firmin Didot. Il est encore cité dans la Morale à Nicomaque, livre VII, ch. 13, § 9. — *Le poète.* C'est Hésiode, les Œuvres et les Jours, v. 25. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 6. — *Et les animaux.* L'observation est très-vraie. Mais on peut trouver qu'elle est singulièrement amenée.

sont fort éloignées les unes des autres, les uns trouvant que c'est le semblable qui est ami, et que le contraire est ennemi :

« Oui constamment, le moins est l'ennemi du plus ;
« Et chaque jour accroît la haine des vaincus. »

Les lieux même où se trouvent les contraires sont séparés, tandis que l'amitié semble rapprocher et réunir les êtres. § 11. D'autres explications opposées soutiennent que les contraires seuls sont amis ; et Héraclite blâmait le poète d'avoir dit :

« Ah ! cesse la discorde et des Dieux et des hommes. »

Pour défendre cette opinion, on ajoute qu'il ne saurait y avoir d'harmonie en musique, s'il n'y a pas de grave et d'aigu, pas plus qu'il n'y aurait d'animaux sans le mâle et la femelle, qui pourtant sont des contraires.

§ 12. Voilà donc déjà deux systèmes sur l'amitié. On aperçoit sans peine qu'ils sont bien généraux, et qu'ils sont bien éloignés entr'eux. Mais il y en a d'autres qui sont plus rapprochés des faits et qui les expliquent parfai-

§ 10. *Oui constamment....* Ces deux vers sont d'Euripide, Les Phéniciennes, v. 539, édit. de Firmin Didot.

§ 11. *Héraclite blâmait le poète.* Le poète est Homère, Iliade, chant XVIII, v. 107. — *Qui pourtant sont des contraires.* Les explications sont évidemment insuffisantes et superficielles. Si le mâle et la femelle sont contraires sous le rapport du sexe, ils sont identiques sous le rappport de l'espèce.

§ 12. *Biens généraux.* La même critique se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1, § 7; et Aristote y conclut qu'il ne faut étudier l'amour que dans l'homme, sans prétendre à une explication universelle des choses. — *Et qui les expliquent parfaitement.* L'éloge est fort exagéré, si on l'applique aux

tement. Ainsi, d'une part on prétend que les méchants ne peuvent pas être amis et que les bons seuls peuvent l'être; d'autre part, on soutient le contraire, parce qu'on déclare absurde et monstrueux de supposer que les mères puissent ne pas aimer leurs enfants. § 13. L'affection et l'amour semblent se trouver même dans les bêtes, et l'on en voit souvent qui bravent la mort pour défendre leurs petits. § 14. Il est encore d'autres théories qui prétendent fonder l'amitié sur l'intérêt; et la preuve, dit-on, c'est que tous les hommes poursuivent leur utilité propre, tandis qu'ils rejettent loin d'eux toutes les choses qui leur sont inutiles. C'est ainsi que le vieux Socrate disait en crachant sa salive, ou en se faisant couper les cheveux et les ongles, que nous quittons chaque jour toutes ces parties de notre corps jusqu'à ce qu'enfin nous quittions le corps lui-même. Quand il vient à mourir, le cadavre ne sert plus à rien; et on ne le garde que quand il peut être encore de quelqu'utilité, comme en Égypte. § 15. Ces dernières opinions du reste paraissent assez opposées aux précédentes. Le semblable est inutile au semblable; et

théories qui vont suivre et qui n'ont rien que de très-incomplet. — *Et que les bons seuls peuvent l'être.* C'est le proverbe latin : Nulla nisi inter bonos amicitia, que j'ai rappelé également dans la Morale à Nicomaque, Livre VIII, ch. 4, § 7. — *On soutient le contraire.* Le texte n'est pas aussi précis; j'ai dû le paraphraser pour le rendre plus clair.

§ 13. *Même dans les bêtes.* Ce rapprochement est faux, puis qu'il n'y a de vraie famille dans aucune espèce d'animaux.

§ 14. *Fonder l'amitié sur l'intérêt.* Ce sont des théories très-sérieuses quoique très-fausses. — *Le vieux Socrate.* Cette expression a été déjà employée plus haut, livre I, ch. 5. § 15. — *Comme en Égypte.* Où l'on embaumait le corps de ses parents, et où leur momie, dit-on, pouvait servir de gage. On ne voit pas bien d'ailleurs en quoi cette citation des

rien n'est plus loin de se ressembler que les contraires. Le contraire est ce qu'il y a de plus inutile à son contraire, puisque le contraire détruit son contraire infailliblement. § 16. De plus, on trouve tantôt que posséder un ami est la chose la plus facile du monde ; tantôt, on prétend qu'il n'est rien de plus rare que de bien connaître ses amis, et qu'on ne saurait les éprouver sans l'adversité ; car alors que vous êtes dans la prospérité tout le monde veut paraître votre ami. § 17. Enfin, il y a des gens qui vont jusqu'à penser qu'on ne peut pas même se confier aux amis qui vous restent dans le malheur, parce que, disent-ils, même alors ils trompent et dissimulent, et qu'ils ne voient, en restant fidèles à l'infortune, qu'un moyen de profiter de l'affection, lorsque plus tard le bonheur reviendra.

paroles de Socrate se rapporte à la présente discussion.

§ 15. *De plus inutile.* Ce serait plutôt : «de plus dangereux», d'après ce qui suit.

§ 16. *On trouve tantôt....* Il eût été bon d'indiquer les philosophes qui ont soutenu cette opinion. — *Lorsque vous êtes dans la prospérité.* On connaît les vers d'Ovide qui expriment la même pensée.

§ 17. *Aux amis qui vous restent dans le malheur.* C'est là une maxime digne de Larochefoucault.

## CHAPITRE II.

Suite de la théorie de l'amitié. Distinction du plaisir et du bien. Le bien doit toujours s'entendre de ce qui est trouvé tel par une nature bien organisée. — Trois espèces d'amitié : par vertu, par intérêt, par plaisir. La première est la seule vraie ; elle est la seule digne de l'homme ; l'amitié par intérêt peut se trouver même dans les animaux. — Grandeur et dignité de la véritable amitié ; rapport de l'amitié et du plaisir ; l'amitié par vertu est la seule qui soit vraiment solide ; les autres peuvent changer constamment. — Le temps est indispensable pour fonder l'amitié en l'éprouvant. Citation de Théognis. L'infortune fait connaître les vrais amis. — Explication des liaisons assez fréquentes entre les méchants et les gens de bien. — On se lie toujours par les bons côtés ; et il n'y a pas d'homme qui n'en ait quelques-uns.

§ 1. Pour nous, il nous faut adopter la théorie qui tout à la fois reproduira le plus complètement nos opinions en cette matière, et qui résoudra le mieux les questions, en conciliant les contradictions apparentes. Nous atteindrons ce but, si nous démontrons que ces contraires qui nous frappent, sont bien comme ils sont aux yeux de la raison ; et cette théorie sera certainement aussi plus d'accord qu'aucune autre avec les faits eux-mêmes. Les oppositions

*Ch. II.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, 3 et 4 ; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Sont bien comme ils sont...* Pensée obscure. — *Les oppositions des contraires.* Même remarque.

des contraires n'en subsisteront pas moins, si l'on peut démontrer que ce qu'on a dit est en partie vrai et en partie faux.

§ 2. En premier lieu, on se demande si c'est le plaisir ou le bien qui est l'objet de l'amour. En effet si nous aimons ce que nous désirons, et si l'amour n'est pas autre chose ; car,

« On n'est pas un amant, si l'on n'aime toujours; »

et si le désir ne s'applique qu'à ce qui plaît, il s'ensuit qu'en ce sens l'objet aimé est l'objet qui nous est agréable. Mais d'autre part, si l'objet aimé est ce que nous voulons, s'il est l'objet de la volonté, dès-lors il est le bien et non plus le plaisir ; et l'on sait que le bien et le plaisir sont des choses fort différentes. § 3. Essayons d'analyser cette idée et d'autres idées analogues, en partant de ce principe que ce qu'on souhaite et ce qu'on veut, c'est le bien, ou du moins ce qui paraît être le bien. En ce sens aussi, l'agréable, le plaisir peut devenir l'objet de nos vœux, puisqu'il paraît être un bien d'un certain genre ; car les uns jugent que le plaisir est un bien ; et les autres, sans le juger précisément un bien, lui en trouvent du moins l'ap-

Toutes ces idées exigeaient plus de développement qu'elles n'en ont reçu ici.

§ 2. *On n'est pas un amant.* Ce vers est d'Euripide, Troyennes, vers 1051, édit. de Firmin Didot. Il ne prouve pas du reste que l'amour ne soit que le désir. — *S'il est l'objet de la volonté.* J'ai ajouté ces mots qui ne sont que la paraphrase de ce qui précède. — *Et non plus le plaisir.* L'original n'est pas tout à fait aussi précis que la traduction.

§ 3. *Ce qu'on veut, c'est le bien.* Voir le début de la Morale à Nicomaque et le début de la Politique. Ce principe est d'ailleurs, comme on sait tout Platonicien. — *A ce qui paraît être le bien.* Cette restriction n'a ici rien de sceptique, comme dans

parence, nuances d'opinion qui tiennent à ce que l'imagination et le jugement ne sont pas dans la même partie de l'âme.

§ 4. Quoiqu'il en puisse être, on voit que le plaisir et le bien peuvent être tous deux des objets d'amour. Ce premier point fixé, passons à une autre considération. Parmi les biens, les uns sont des biens absolus; les autres sont des biens à certains égards, sans être absolument des biens. Du reste, ce sont les mêmes choses qui sont à la fois et absolument bonnes et absolument agréables. Ainsi, nous dirons que tout ce qui est bon et convenable pour un corps bien portant, est bon absolument pour le corps. Mais nous ne disons pas que ce qui est bon spécialement pour le corps malade, c'est-à-dire les remèdes et les amputations, soit bon aussi pour le corps absolument. § 5. De même encore, les choses qui sont absolument agréables sont celles qui le sont au corps en santé et jouissant de la plénitude de ses facultés; par exemple, il est agréable de voir dans la pleine lumière et non pas dans l'obscurité, bien que ce soit tout le contraire quand on a mal aux yeux. De même encore, le vin le plus agréable n'est pas celui que goûte un palais blâsé par l'ivrognerie, qui serait incapable de distinguer même

quelques systèmes de philosophie. — *Nuances d'opinion qui tiennent...* L'explication donnée ici peut paraître très-contestable.

§ 4. *Sont tous deux des objets d'amour.* Ceci semble un peu contredire ce qui vient d'être avancé un peu plus haut. — *Pour un corps bien portant.* Les principes posés ici sont bien ceux d'Aristote; il les a fréquemment répétés sous des formes meilleures.

§ 5. *Les choses qui sont absolument agréables.* Au lieu d'être absolument belles. La nuance est très-importante.

du vinaigre ; mais c'est le vin qui plaît le plus à une sensibilité qui n'est point émoussée ni pervertie.

§ 6. Les choses de l'âme sont tout à fait dans le même cas. Les choses qui la charment vraiment ne sont pas celles qui plaisent aux enfants et aux bêtes; ce sont celles qui plaisent aux hommes faits et bien organisés ; et c'est en nous rappelant ces deux points que nous discernons et choisissons les choses moralement agréables. § 7. Mais ce que l'enfant et la bête sont à l'homme fait et bien organisé, le méchant et l'insensé le sont au sage et à l'honnête homme. Or, ces deux derniers ne se plaisent que dans les choses conformes à leurs facultés ; et ce sont les choses bonnes et belles. § 8. Mais ce mot de bien peut être pris en plusieurs sens ; et nous disons d'une chose qu'elle est bonne parce qu'elle l'est en effet ; nous le disons de telle autre parce qu'elle est utile et profitable. De même, nous distinguons encore l'agréable qui peut être absolument agréable, et absolument bon, de l'agréable qui peut ne l'être qu'à certains égards ou n'être en quelque sorte qu'un bien apparent. Tout de même que pour les êtres inanimés nous pouvons les rechercher et les préférer pour ces divers motifs, tout de même aussi pour l'homme. nous aimons l'un parce qu'il est ce qu'il est et à cause de sa vertu ; l'autre, parce qu'il nous est utile et serviable ; enfin, nous aimons celui-là par plaisir, et uniquement parce

§ 6. *Qui plaisent aux hommes... bien organisés.* La mesure n'est peut-être pas très-sûre ; et il faudrait y ajouter l'autorité supérieure et décisive de la raison.

§ 7. *Le méchant et l'insensé.* Comparaison ingénieuse et vraie.

§ 8. *Pris en plusieurs sens.* Et ces nuances de langage méritent qu'on les distingue, parce qu'elles

qu'il nous est agréable. L'homme que nous aimons devient notre ami, quand, aimé par nous, il nous rend affection pour affection ; et que de part et d'autre, on sait l'amour qu'on se porte.

§ 9. Il y a donc nécessairement trois espèces d'amitié, qu'on aurait tort de réunir et de confondre en une seule, ou de considérer comme des espèces d'un seul et même genre, ou bien plus encore de désigner d'un nom commun. On rapporte en effet à une désignation unique et première toutes ces sortes d'amitié. C'est comme l'expression de médical, qu'on emploie de manières très-diverses. Ainsi, l'on peut tout à la fois appliquer ce terme, et à l'esprit que le médecin doit avoir pour exercer son art, et au corps que le médecin doit guérir, et à l'instrument qu'il emploie, et à l'opération qu'il doit faire. Mais à proprement parler, c'est le terme initial qui est le terme exact. § 10. J'entends par le terme initial et premier celui dont la notion se retrouve dans tous les autres ; et, par exemple, l'expression d'instrument médical, ne veut dire que l'ins-

peuvent causer des équivoques et couvrir des systèmes très-différents. — *Un bien apparent.* Et faux. — *Il nous rend affection pour affection.* Cette pensée n'est pas suffisamment amenée. Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 2, § 4.

§ 9. *Il y a donc nécessairement.* Cette conséquence ne découle pas très-logiquement de ce qui précède, toute vraie qu'elle est d'ailleurs. — *De désigner d'un nom commun.* C'est cependant ce qu'on fait ordinairement ; et de là dans le cours de la vie, une foule de mécomptes et de regrets en amitié. — *C'est comme l'expression de médical.* Cet exemple assez bizarre se retrouve aussi dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 15. — *Qui est le terme exact.* De même, pour le mot d'amitié ; il n'est exact que quand il s'applique à la parfaite amitié, à l'amitié par vertu.

§ 10. *J'entends par le terme initial.* Cette explication peut être utile pour éclaircir la pensée ; mais elle ne se rattache pas assez directement à la question.

trument dont se sert le médecin, tandis que dans la notion du médecin, il n'y a pas celle de l'instrument. On ne songe partout qu'au primitif. § 11. Mais comme le primitif est aussi l'universel, on prend le primitif universellement ; et de là vient l'erreur. Voilà par suite ce qui fait encore que, pour l'amitié non plus, on ne peut pas expliquer tous les faits par un terme unique ; et du moment qu'une seule et unique notion ne convient plus pour expliquer certaines amitiés, on déclare que ces amitiés-là n'existent point. Elles n'en existent pas moins cependant ; seulement, elles n'existent pas de la même façon. § 12. Mais quand cette primitive et véritable amitié ne s'applique pas bien à telles ou telles amitiés, parce qu'elle est universelle en tant qu'elle est primitive, on se croit quitte pour dire que les autres ne sont pas de l'amitié. § 13. C'est qu'il y a plusieurs espèces d'amitiés ; et telle amitié qu'on nie rentre toutefois dans celles qu'on vient d'indiquer. L'amitié, répétons-le donc, peut se partager en trois espèces qui reposent sur des bases différentes : l'une sur la vertu, l'autre sur l'intérêt, et la dernière sur le plaisir.

§ 14. La plus fréquente de toutes les amitiés est l'amitié par intérêt. Le plus ordinairement les gens s'aiment parce qu'ils sont utiles les uns aux autres ; et ils

§ 11. *Est aussi l'universel.* C'est-à-dire que ce même terme sert à désigner tout un genre de choses, qui sont très-différentes, quoique comprises sous une seule et même dénomination. — *L'erreur.* En d'autres termes : « l'équivoque ».

§ 12. *On se croit quitte.* Répétition peu utile de ce qui vient d'être dit.

§ 13. *Se partager en trois espèces.* C'est une théorie très-vraie, et très-pratique, si on sait la bien comprendre, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, dans la Morale à Nico-

s'aiment jusqu'à cette limite. C'est comme dit le proverbe :

« Glaucus, il te soutient jusqu'à ce qu'il te frappe.

Ou bien encore :

« Athènes méconnaît et déteste Mégare. »

§ 15. L'amitié par plaisir est celle des jeunes gens, qui ont un sentiment si vif du plaisir ; c'est là ce qui fait que leur amitié est si variable ; car le plaisir varie avec les âges et avec les goûts divers que l'âge amène. § 16. L'amitié par vertu est l'amitié des hommes les plus distingués et les meilleurs. On le voit donc : l'amitié des gens vertueux est la première de toutes ; elle est une réciprocité d'affection ; et elle résulte du libre choix qu'ils font les uns des autres. L'objet aimé est aimable à celui qui l'aime ; et l'ami se fait aimer de celui qu'il aime, en lui donnant sa tendresse. § 17. Mais l'amitié ainsi conçue ne peut exister que dans l'espèce humaine, parce que l'homme est le seul être capable de comprendre l'intention et le choix. Les autres sortes d'amitiés se retrouvent aussi dans les animaux, qui peuvent avoir jusqu'à un

maque et dans la Grande Morale.

§ 14. *Comme le dit le proverbe : Glaucus...* L'original est un peu moins précis. — *Athènes méconnaît..* Ceci faisait sans doute allusion à quelqu'événement de l'histoire d'Athènes et de Mégare.

§ 15. *Leur amitié est si variable.* Observation très-vraie, et très-souvent répétée.

§ 16. *L'amitié par vertu...* Toutes ces idées se retrouvent dans la Morale à Nicomaque, où elles sont beaucoup plus développées.

§ 17. *De comprendre l'intention.* L'expression est peut-être un peu étroite. L'animal peut comprendre aussi l'intention dans bien des cas ; mais il ne comprend pas les choses du cœur. — *Se retrouvent aussi*

certain point l'idée de l'intérêt ; les animaux privés l'éprouvent pour l'homme, comme d'autres animaux l'éprouvent entr'eux. C'est ainsi que le roitelet est lié avec le crocodile, si l'on en croit l'assertion d'Hérodote ; et les devins rapportent des associations et des accouplements pareils entre les animaux qu'ils observent.

§ 18. Les méchants ne peuvent être amis les uns des autres que par intérêt et par plaisir. § 19. Et si l'on considère que la première et véritable amitié n'est jamais à leur usage, on peut soutenir qu'ils ne sont pas amis. Le méchant est toujours prêt à nuire au méchant ; et quand on se nuit les uns aux autres, c'est qu'on ne s'aime pas mutuellement. § 20. Toutefois, il est certain que les méchants s'aiment ; seulement, ils ne s'aiment pas de la première et suprême amitié. Mais ils peuvent encore s'aimer suivant les deux autres : et on les voit sous l'attrait du plaisir qui les unit, supporter les torts qu'ils se font réciproquement, exemple que donnent si souvent les débauchés. § 21. Il est vrai que ceux qui ne s'aiment que par plaisir ne semblent pas de vrais amis les uns pour les autres, quand on veut examiner ces liaisons d'un peu

*dans les animaux.* Comparaison très-contestable ; ces rapprochements entre les animaux et l'homme sont presque toujours faux. — *L'idée de l'intérêt.* On ne peut pas dire que les animaux aient l'idée de leur intérêt : seulement, ils demeurent et ils s'attachent là où leur instinct les avertit qu'ils trouveront leurs aliments, et une sorte de bien-être. — *L'assertion d'Hérodote.* Euterpe, livre II, ch. 69, p. 94, édit. de Firmin Didot.

§ 18. *Les méchants... par intérêt et par plaisir.* Conséquence évidente, puisque l'autre espèce d'amitié exige la vertu et la suppose.

§ 19. *Soutenir qu'ils ne sont pas amis.* Ce serait réduire l'amitié à une seule espèce, contrairement à ce qui a été dit plus haut.

§ 20. *Les méchants s'aiment.* Par

près, parce que l'amitié qui les unit n'est pas la première amitié. Celle-ci est la seule qui puisse être solide ; et l'autre ne l'est pas. L'une est vraiment de l'amitié, comme je l'ai dit ; l'autre ne l'est point, et ne vient que bien loin après elle.

§ 22. Ainsi donc, ne considérer l'ami que sous ce seul et unique point de vue, c'est vouloir faire violence aux faits et se réduire à ne soutenir que des paradoxes ; car il est impossible de comprendre toutes les amitiés sous une seule définition.

§ 23. La solution qui reste, c'est de reconnaître qu'en un sens la première amitié est la seule amitié réelle ; et qu'en un sens différent, toutes les autres amitiés existent aussi, comme celle-là, non pas du tout confondues dans une homonymie équivoque et ayant entr'elles un rapport quelconque et de hasard ; non pas formant une seule espèce ; mais comme se rapportant toutes à un seul terme supérieur. § 24. Mais comme le bien absolu et le plaisir absolu sont une seule et même chose, et qu'ils vont toujours ensemble, si rien ne s'y oppose, le véritable ami, l'ami absolument parlant, est aussi le premier ami, l'ami

intérêt ou plaisir, comme on vient de le dire.

§ 21. *N'est pas la première amitié.* Répétitions inutiles, et qui peuvent obscurcir la pensée loin de la rendre plus claire. — *Comme je l'ai dit.* L'auteur lui-même s'aperçoit combien il se répète.

§ 22. *Sous une seule définition.* Plus haut, on les a comprises assez fréquemment sous un seul nom, si ce n'est sous une définition unique.

§ 23. *Confondues dans une homonymie équivoque.* Il semble que tous les développements antérieurs ont suffi amplement à mettre cette idée dans tout son jour. — *A un seul terme supérieur.* Qui plus large que les autres termes inférieurs, peut tous les renfermer.

dans le sens initial de ce mot. C'est celui qui doit être recherché uniquement pour lui-même. Or, il faut bien nécessairement qu'il ait ce mérite à nos yeux ; car on veut en général les biens qu'on désire, en vue de soi ; et dès-lors, il y a nécessité qu'on veuille être choisi soi-même avec cette qualité éminente. § 25. Le véritable ami nous est donc de plus absolument agréable ; et voilà comment un ami, à quelque titre qu'il le soit, paraît toujours nous plaire.

§ 26. Mais insistons un peu sur ce point, qui est le fond même de la question. L'homme aime-t-il ce qui est bon pour lui, ou ce qui est bon en soi et absolument? L'acte même d'aimer n'est-il pas toujours accompagné de plaisir, de telle sorte que la chose qu'on aime nous est aussi toujours agréable? Ou bien, peut-on contester ces principes? Le mieux sans doute serait de réunir ces deux choses et de les fondre en une seule. D'une part, ce qui n'est pas absolument bon et peut devenir absolument mauvais dans certain cas, est à fuir. Mais d'autre part, ce qui n'est pas bon pour l'individu n'a aucun rapport avec cet individu. Ce qu'on cherche précisément, c'est que les biens absolus restent encore des biens pour l'individu personnellement. § 27. Certainement, le bien absolu est désirable et l'on doit le rechercher ; mais pour soi-même ce

§ 24. *L'ami dans le sens initial de ce mot.* J'ai ajouté ceci, qui n'est qu'une paraphrase de ce qui précède. — *En vue d'en jouir soi-même.* Toutes ces idées semblent se suivre trop peu entr'elles ; mais les manuscrits ne donnent pas de variantes.

§ 26. *En soi et absolument.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De réunir ces deux choses.* C'est-à-dire, de ne trouver bon pour soi-

qu'on recherche est ce qui est bien pour soi ; c'est son bien personnel ; et il faut faire en sorte que ces deux biens s'accordent. Or, il n'y a que la vertu qui les puisse accorder ; et la politique en particulier procure cette utile harmonie à ceux qui ne l'ont pas encore en eux-mêmes, pourvu que le citoyen qu'elle forme soit préalablement bien disposé et prêt à la suivre en sa qualité d'homme ; car, grâce à sa nature, les biens absolus seront aussi des biens pour lui individuellement. § 28. Par les mêmes motifs, si l'homme qui aime une femme est laid et qu'elle soit belle, c'est le plaisir qui est le chemin des cœurs ; et par une conséquence nécessaire, le bien doit nous être agréable et doux. Quand il y a désaccord en ceci, c'est que l'être n'est pas encore tout à fait bon ; et il reste sans doute en lui une intempérance qui l'empêche de se dominer ; car ce désaccord du bien et du plaisir, dans les sentiments qu'on éprouve, c'est précisément l'intempérance.

§ 29. Si donc la première et véritable amitié est fondée sur la vertu, il en résulte que ceux qui la ressentent sont eux aussi absolument bons. Et ils ne s'aiment pas seulement, parce qu'ils se sont réciproquement utiles ; ils

même que ce qui est bon absolument.

§ 27. *La vertu politique.* C'est-à-dire, la vertu que l'on a dans ses rapports avec les autres membres de la société dont on fait partie. — *Préalablement bien disposé.* Doué de certaines qualités, que la société civile ne fait que développer en lui.

§ 28. *Si l'homme qui aime une femme.* Il n'y a rien dans ce qui précède qui justifie cette comparaison. Les idées de tout ce passage semblent trop peu liées entr'elles ; elles sont assez délicates ; mais le texte est sans doute altéré. — *Que de l'intempérance.* En prenant ce mot dans le sens le plus large. L'intempérance ainsi comprise est une impuissance à se gouverner soi-même.

s'aiment encore d'une autre façon. Car le bien peut s'entendre ici en deux sens : ce qui est bon pour telle personne spécialement, et ce qui l'est d'une manière absolue. § 30. Si l'on peut faire cette distinction pour l'utile, on peut en faire une toute pareille pour les dispositions morales, dans lesquelles on peut être. Car ce sont des choses fort différentes que d'être utile d'une manière absolue et de l'être pour tel individu en particulier ; et il y a grande différence, par exemple, à faire de l'exercice, ou à prendre des remèdes pour rétablir la santé. § 31. J'en conclus que la vertu est la vraie qualité de l'homme. En effet, on peut ranger l'homme parmi les êtres qui sont bons par leur propre nature ; et la vertu de ce qui est bon par nature, c'est le bien absolu, tandis que la vertu de ce qui n'est pas naturellement bon, n'est qu'un bien purement individuel et relatif.

§ 32. Il en est de même aussi pour le plaisir. Mais encore une fois, la question vaut la peine qu'on s'y arrête ; et il nous faut savoir si l'amitié est possible sans plaisir ; de quelle importance est cette intervention du plaisir dans l'amitié ; en quoi consiste l'amitié précisément ; et enfin si l'amitié pour quelqu'un peut uniquement se former parce qu'il est bon, sans que d'ailleurs il nous plaise ; ou si l'amitié peut être empêchée rien que par ce

§ 29. *S'entendre... en deux sens.* C'est précisément ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut.

§ 30. *A faire de l'exercice.* Qui peut être nuisible dans certains cas ; par exemple, si l'on se porte mal.

§ 31. *J'en conclus.* La conséquence n'est pas du tout rigoureuse, quelque vraie que soit la théorie. — *Qui sont bons par leur propre nature.* Principe très-vrai, et qu'ont méconnu plusieurs systèmes, celui de Hobbes entr'autres.

§ 32. *Si l'amitié est possible sans*

motif. D'autre part, aimer se prenant en deux sens, on peut se demander si c'est parce que l'acte même d'aimer est bon qu'il ne paraît jamais être dénué de plaisir. § 33. Une chose évidente, c'est que, de même que, dans la science, les théories qu'on vient de découvrir et les faits qu'on vient d'apprendre, causent le plus sensible plaisir ; de même aussi nous nous plaisons à revoir et à reconnaître les choses qui nous sont familières ; et la raison en est de part et d'autre absolument identique. Ainsi donc, ce qui est bien absolument est aussi par une loi de la nature absolument agréable ; et il plaît à ceux pour qui il est bon. § 34. Voilà pourquoi les semblables se plaisent si vite l'un à l'autre, et comment l'homme est ce qu'il y a de plus doux à l'homme. Or, si les êtres se plaisent tant, même quand ils sont incomplets, à plus forte raison se plaisent-ils quand ils sont tout ce qu'ils doivent être ; et l'homme vertueux est un être complet, s'il en fût. Si donc l'acte d'aimer est toujours accompagné du plaisir, que procure la connaissance de l'affection réciproque qu'on se porte, il est clair que, d'une manière générale, on peut dire de la première et suprême amitié, qu'elle est un choix

*plaisir*. Question subtile, et qui n'est que d'assez mince intérêt. — *Se prenant en deux sens*. Il eût été nécessaire d'indiquer précisément ces deux sens, parce qu'on peut les interpréter de manières très-différentes.

§ 33. *Qu'on vient de découvrir*. Le texte n'est pas aussi précis. — *Et les faits qu'on vient d'apprendre*. Même remarque. J'ai dû paraphraser plutôt que traduire. — *Nous nous plaisons à revoir*. Pensées trop peu développées et qui restent obscures.

§ 34. *L'homme est ce qu'il y a de plus doux à l'homme*. Hobbes, à deux mille ans de distance, et au milieu de la civilisation chrétienne, soutient que l'homme est l'ennemi de l'homme. Le philosophe payen est bien autrement éclairé. — *Un choix réciproque*... Définition admirable de l'amitié.

réciproque de choses absolument belles et agréables, qu'on recherche uniquement parce qu'elles sont belles et agréables en soi. § 35. L'amitié à cette hauteur est précisément la disposition morale d'où vient ce choix et cette préférence. Son acte même est toute son œuvre, et cet acte n'a rien d'extérieur ; il se passe tout entier, dans le cœur de celui qui aime, tandis que toute puissance est nécessairement extérieure ; car, ou elle s'exerce dans un autre être, ou elle n'existe qu'à la condition que cet autre être existe. Voilà pourquoi aimer, c'est jouir, tandis que ce n'est pas jouir que d'être aimé. § 36. Etre aimé, c'est l'acte de l'objet qu'on aime ; mais aimer est l'acte propre de l'amitié. Cet acte-là ne peut se trouver que dans l'être animé, tandis que l'autre peut se trouver aussi dans l'être inanimé, puisque les êtres inanimés et sans vie peuvent aussi être aimés. § 37. Mais puisqu'aimer en acte l'objet aimé, c'est se servir de cet objet en tant qu'on l'aime, et que l'ami est aimé par son ami en tant qu'ami, et non point, par exemple, en tant que musicien ou que médecin, le plaisir qui vient de lui, en tant qu'il est ce qu'il est, peut s'appeler justement le plaisir de l'amitié. L'ami aime l'ami pour lui-même et non pas pour autre chose que lui ; et par conséquent, s'il n'en jouit pas en tant

§ 35. *Toute puissance est nécessairement extérieure.* Quand elle se réalise, et qu'elle passe à l'acte.

§ 36. *Aimer est l'acte propre de l'amitié.* Observation profonde, et qui est tout à fait conforme aux principes généraux du péripatétisme. — *On aime aussi les êtres inanimés.* Ceci n'est peut-être pas très-juste. On n'aime point les choses comme on aime les personnes, et il fallait constater cette différence. Il est par trop évident d'ailleurs que les choses ne sont qu'aimées, et qu'elles n'aiment point.

§ 37. *Et par conséquent....* La

qu'il est vertueux et bon, la liaison qui les unit n'est pas la première et parfaite amitié. § 38. Il n'y a point d'ailleurs de circonstance accidentelle qui puisse embarrasser les amis, plus que leur vertueuse liaison ne leur donne de bonheur. Ainsi, je suppose que l'ami sente quelqu'odeur insupportable, on pourrait bien le quitter ; mais on n'en aurait pas moins d'amitié pour lui, par la bienveillance qu'on lui porte, quoi qu'on n'eût plus avec lui de vie commune.

Telle est donc la première et parfaite amitié, ainsi que tout le monde en convient.

§ 39. Quant aux autres, c'est sur la mesure de celle-là qu'elles font l'effet de l'amitié, et qu'on les discute en les en rapprochant. L'amitié paraît en général quelque chose de solide, et celle-là est la seule qui le soit réellement. Il n'y a de solide que ce qui a été mis à l'épreuve ; et les seules choses qui la supportent comme il faut, et vous donnent pleine assurance, sont celles qui ne viennent ni vite ni facilement. § 40. Il n'y a pas d'amitié solide sans confiance ; et la confiance ne se forme qu'avec le temps ; car il faut éprouver les gens pour les bien apprécier, et comme dit Théognis :

« Pour connaître les cœurs, il vous faut plus d'un jour ;
« Essayez les humains comme un bœuf au labour. »

déduction des idées n'est pas logiquement très-rigoureuse, bien que la pensée soit vraie.

§ 38. *De circonstance accidentelle.* Il peut arriver même que ces circonstances dont on parle ici, loin de refroidir l'amitié, ne fassent que la rendre plus vive. On soigne d'autant plus son ami qu'il a plus besoin de vous.

§ 39. *Il n'y a de solide...* Observation très-pratique.

§ 40. *Comme dit Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 125.

Il n'y a pas non plus d'amis sans le temps ; sans lui, on n'a que la volonté d'être amis ; et cette simple disposition est prise le plus souvent, sans qu'on s'en rende compte, pour de l'amitié réelle. § 41. Car il suffit qu'on soit tout disposé à devenir amis, parce que déjà l'on se rend tous les services mutuels que l'amitié exige, pour penser qu'on n'a plus seulement la volonté d'être amis, et qu'on l'est en effet. Mais il en est ici de l'amitié comme de tout le reste ; on ne guérit pas seulement pour vouloir guérir ; et il ne suffit pas davantage de vouloir être amis pour l'être réellement. § 42. La preuve c'est que ceux qui sont dans cette disposition les uns à l'égard des autres, et ne se sont pas encore éprouvés, sont aisément accessibles au soupçon. Dans les choses, au contraire, où l'on s'est donné mutuellement sa mesure, on ne se laisse pas aisément aller à la défiance ; mais dans les choses où l'on ne s'est pas encore éprouvé, on se laisse assez facilement persuader, quand les calomniateurs apportent des faits de quelque vraisemblance. § 43. Il est évident aussi que l'amitié même à ce dégré, ne se produit pas dans le cœur des méchants ; car le méchant n'éprouve de confiance pour personne. Il est malveillant pour tout le

— *Il n'y a pas d'amis sans le temps.* Ceci est vrai ; mais suivant l'âge, suivant les caractères et les circonstances, les amitiés se forment plus ou moins vite.

§ 41. *On ne guérit pas seulement pour vouloir guérir.* La comparaison n'est pas très-juste, en ce que la volonté a bien plus d'action sur l'amitié et les sentiments qui la forment, que sur la guérison d'une maladie.

§ 42. *Sont aisément accessibles au soupçon.* Dans la Morale à Nicomaque, loc. laud. C'est là aussi la pierre de touche de la véritable amitié ; cette théorie peut se vérifier fréquemment dans la pratique de la vie.

§ 43. *Il est malveillant pour tout le monde.* La malveillance générale

monde ; et il mesure tous les autres d'après lui-même. Aussi, les bons sont-ils bien plus faciles à tromper, à moins qu'ils ne soient sur leurs gardes et n'aient défiance par suite d'une expérience antérieure. § 44. Voilà encore pourquoi les méchants préfèrent toujours à un ami les choses qui satisfont leur mauvaise nature. Il n'en est pas un qui aime plus les personnes que les choses ; et par conséquent, ils ne sont jamais amis véritables ; car ce n'est pas avec des sentiments de ce genre que tout devient commun entre amis. L'ami n'est pris alors que comme surcroît des choses, et ce ne sont pas les choses qui sont prises comme surcroît des amis.

§ 45. Une autre conséquence, c'est que la première et parfaite amitié ne peut jamais s'adresser qu'à un très-petit nombre de personnes, parce qu'il est difficile de mettre à l'épreuve un grand nombre de gens. Pour les bien connaître, il faudrait vivre longtemps avec chacun d'eux, et l'on ne doit pas non plus traiter un ami comme on traite un vêtement. § 46. Il est vrai qu'en toute circonstance, il appartient à un homme sensé de choisir entre deux choses la meilleure ; et certainement, si l'on a fait longtemps usage d'une chose moins bonne, et qu'on

et sans cause est le signe infaillible d'un cœur méchant, ou tout au moins d'un esprit faux. — *Les bons sont.... faciles à tromper.* C'est ce qui explique les succès trop fréquents, mais passagers, des méchants.

§ 44. *Qui aime plus les personnes que les choses.* Parce que le fonds du méchant, c'est l'égoïsme. — *Comme surcroît des choses.* Expression heureuse et très-juste.

§ 45. *Une autre conséquence.* De ce qui a été dit plus haut sur la nécessité de l'épreuve, pour que l'amitié soit solide et véritable. — *Comme on traite un vêtement.* C'est-à-dire, le changer sans motif et par un pur caprice.

n'ait pas encore essayé celle qui est meilleure, on fera bien d'essayer cette dernière. Mais il ne faut pas aller prendre un inconnu dont on ignore encore s'il vaut mieux, à la place d'un ancien ami. Il n'y a pas d'ami sérieux sans épreuve ; l'ami n'est pas l'affaire d'un seul jour ; et il y faut bien du temps. De là vient ce proverbe bien connu du Boisseau de sel, c'est-à-dire qu'il faut avoir mangé un boisseau de sel avec quelqu'un avant d'en répondre. § 47. C'est qu'il ne faut pas simplement que l'ami soit bon d'une manière absolue ; il faut encore qu'il soit bon pour vous ; sans cela, cet ami ne deviendrait pas votre ami. On est bon, absolument parlant, par ce seul motif qu'on est bon ; mais on n'est ami que parce qu'on est bon aux yeux d'un autre. On est absolument bon et absolument ami, quand ces deux conditions se rencontrent et s'accordent ; à savoir que ce qui est absolument bon le devienne aussi relativement à un autre. Et par suite, ce qui est absolument bon devient utile à un autre, pourvu que cet autre, sans être absolument bon lui-même, le soit cependant pour son ami. § 48. Être l'ami de tout le monde empêche même d'aimer ; car il

§ 46. *Aller prendre un inconnu.* Les cœurs qui changent si vite et si aisément d'affection, ne sont guère capables d'une réelle amitié. — *Du Boisseau de sel.* Voir la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 3, § 8.

§ 47. *Qu'il soit bon pour vous.* Il est en effet des gens qu'on estime profondément sans les aimer. On rend justice à leur vertu sans en faire usage. C'est qu'ils sont bons absolument, sans être bons pour vous. — *Qu'autant qu'il est utile.* On comprend bien dans quel sens est pris ici le mot d' « utile ». La vertu qu'on reconnaît et qu'on admire dans un autre, peut ne pas être à votre usage, si cet autre n'est pas votre ami. Le texte de tout ce passage est fort altéré ; et les manuscrits ne donnent aucun secours.

§ 48. *Être l'ami de tout le monde.*

n'est pas possible d'agir à la fois à l'égard de tant de gens.

§ 49. Il est clair d'après tout cela qu'on a eu raison de dire que l'amitié est quelque chose de solide, comme le bonheur est quelque chose d'indépendant ; et je répète qu'on a eu bien raison, parce qu'il n'y a que la nature de solide, et que les choses extérieures ne le sont jamais. § 50. Mais on a dit bien mieux encore que la vertu est dans la nature, que c'est le temps qui montre si l'on est aimé sincèrement, et que l'infortune éprouve les amis bien plus que la prospérité. C'est en effet dans les circonstances pénibles qu'on reconnaît évidemment si les biens sont communs entre amis ; car alors les amis véritables sont les seuls qui, sans s'inquiéter des biens et des maux auxquels notre nature est si sensible, et qui sont la matière habituelle du malheur et du bonheur des hommes, préfèrent la personne même de leur ami, et ne regardent point à savoir si ces biens ou ces maux existent ou n'existent pas. § 51. L'infortune découvre ceux qui ne sont pas des amis véritablement, et qui ne l'ont été que par un intérêt passager. Ainsi, le temps les révèle égale-

C'est ce que Molière a si admirablement exprimé dans le Misanthrope : « L'ami du genre humain n'est pas du tout mon fait ». — *D'agir à la fois.* D'être ami actuellement et réellement.

§ 49. *Il n'y a que la nature de solide.* On voit dans quel sens restreint est pris ici le mot de nature.

§ 50. *La vertu est dans la nature.* Pour l'homme en particulier, la vertu est sa nature propre ; et il n'est méchant qu'en violant les lois les plus certaines de son être. — *Si les biens sont communs entr'amis.* Cette communauté de sentiments, et au besoin cette communauté de biens, étant une marque certaine d'une incontestable amitié. — *Sans s'inquiéter des biens et des maux.* Expression insuffisante d'une pensée très-noble et très-vraie. — *Préfèrent la personne même.* Expression simple et forte.

ment les uns et les autres ; il révèle les vrais et les faux amis. On ne voit pas sur le champ qu'un homme ne vous est attaché que par intérêt ; mais on distingue assez vite celui qui plaît, bien qu'on ne puisse pas dire non plus qu'il suffise d'un instant pour reconnaître celui qui doit vous plaire absolument. On pourrait assez bien comparer les hommes aux vins et aux aliments. On en sent la douceur sur le champ ; mais avec un peu plus de temps, l'objet devient désagréable, et il cesse de plaire au goût. Il en est tout à fait de même pour les hommes ; et ce qui en eux est agréable absolument, ne se reconnaît qu'à la fin et avec le temps. § 52. Le vulgaire lui-même pourrait se convaincre de la justesse de cette observation, d'abord d'après les faits qu'on peut observer dans la vie ; mais en outre, on peut voir qu'il en est ici comme de ces boissons qui semblent plus douces que d'autres, non pas précisément qu'elles soient agréables par la sensation qu'elles donnent, mais seulement parce qu'on n'y est pas habitué et qu'elles trompent au premier abord.

§ 53. Concluons donc de tout ceci que la première et parfaite amitié, celle qui fait donner à toutes les autres le nom qu'elles portent, est l'amitié que forment la vertu et le plaisir causé par la vertu, ainsi que je l'ai déjà dit plus

§ 51. *On ne voit pas non plus sur le champ.* Idées trop peu liées entr'elles, toutes vraies qu'elles sont. — *Vous plaire absolument.* Et devenir avec le temps un véritable ami. — *Comparer les hommes aux vins.* La comparaison est assez juste, quoique peu relevée.

§ 52. *Comme de ces boissons.* Répétition, sous une forme un peu plus précise, de ce qui vient d'être dit. — *Parce qu'on n'y est pas habitué.* Il est très-difficile en effet de résister à l'attrait de la nouveauté.

§ 53. *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Dans tout le cours de ce chapitre.

haut. Les amitiés autres que celle-là peuvent se produire aussi et dans les enfants, et dans les animaux, et dans les méchants ; c'est le proverbe bien connu :

« On se plaît aisément quand on est du même âge. »

Ou bien encore :

« Et le méchant toujours recherche le méchant. »

§ 54. Je ne nie pas en effet que des méchants puissent encore se plaire les uns aux autres. Mais ce n'est pas en tant que méchants, ni même en tant qu'ils sont sans vice ni vertu ; c'est en tant qu'ils ont un certain rapport entr'eux, et que, par exemple, ils sont tous deux musiciens, que l'un aime la bonne musique et que l'autre sait en faire. En un mot, on peut dire que jamais les hommes ne se plaisent entr'eux que par les côtés où ils ont quelque chose de bon. § 55. J'ajoute que les méchants peuvent être encore les uns pour les autres utiles et serviables, non pas d'une manière absolue, mais en vue d'un dessein particulier, où ils n'ont à n'être ni méchants ni

— *On se plaît aisément... Le méchant...* Je ne sais à quel poète on peut rapporter ce premier vers. Il est cité dans la Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 12, § 4. D'ailleurs, il n'est peut-être qu'un simple proverbe, comme il en est plus d'un dans notre langue qui ont cours sans qu'on puisse les attribuer à qui que ce soit. Le second vers est d'Euripide ; on le trouvera répété un peu plus loin, ch. 5, § 4 ; il a été déjà cité dans la Grande Morale, livre II, ch. 13, § 25, à même intention.

§ 54. *Mais ce n'est pas en tant que méchants.* Distinction très-vraie, qui explique bien des liaisons qu'on rencontre assez souvent dans le monde, et qui sont assez solides, bien que de part et d'autre les cœurs n'aient évidemment aucune vertu. — *En un mot on peut dire.* Admirable maxime, que l'observation de chaque jour confirme pleinement.

§ 55. *J'ajoute que les méchants.* Même remarque.

bons. § 56. Il n'est pas impossible même qu'un homme vicieux soit l'ami d'un homme de bien ; et que tous deux puissent se servir selon leurs intentions réciproques. Le méchant peut être utile au projet de l'homme de bien ; et l'honnête homme emploie, pour ce projet, le débauché lui-même, tandis que le méchant ne fait que suivre les penchants de sa nature. Dans ce cas, l'honnête homme n'en veut pas moins le bien ; il veut absolument les biens absolus ; il ne veut qu'indirectement les biens que poursuit le méchant avec qui il se trouve lié, et qui peuvent l'aider à repousser la misère ou la maladie. Mais l'honnête homme n'agit encore qu'en vue des biens absolus, de même qu'on boit une médecine, non pas parce qu'on veut précisément la boire, mais seulement en vue d'une autre chose, qui est la santé. § 57. Je répète que le méchant et l'honnête homme peuvent être liés de cette manière dont le sont, les uns à l'égard des autres, les gens qui ne sont pas vertueux. Le méchant peut plaire à l'homme de bien, non pas en tant que méchant, mais en tant qu'il participe à quelque qualité commune, et, par exemple, qu'il est musicien comme lui. Le méchant peut enfin être lié

§ 56. *Qu'un homme vicieux soit l'ami d'un homme de bien.* La réciproque serait moins vraie. — *Se servir l'un de l'autre.* Il est difficile que l'homme de bien puisse se servir du méchant, tandis qu'il est assez facile au méchant de se servir de lui. — *L'honnête homme emploie pour ce projet.* C'est toujours chose fort dangereuse d'employer des méchants, même à bonne intention ; ils vous manquent tout au moins, s'ils ne vous trompent. — *L'honnête homme n'en veut pas moins le bien.* Mais il est moins sûr de le pratiquer et de l'atteindre. Ses associés sont trop dangereux et trop mobiles. — *A repousser la misère.* Ce n'est pas là une amitie réelle ; c'est plutôt une liaison passagère et tout intéressée. Le texte est fort altéré dans tout ce passage.

§ 57. *Qu'il est musicien comme*

avec le bon, en tant qu'il y a toujours quelque chose de bon dans tous les hommes; et c'est là ce qui fait que bien des gens se lient entr'eux, sans d'ailleurs être bons, par les côtés où ils peuvent s'entendre avec chacun de ceux qu'ils rencontrent; car, encore une fois, tous les hommes sans exception ont en eux une parcelle de bien.

## CHAPITRE III.

De l'égalité dans l'amitié : il peut y avoir amitié du supérieur à l'inférieur ; mais cette amitié est de part et d'autre fort différente. — Des discordes et des divisions en amitié et en amour.

§ 1. Voilà donc quelles sont les trois espèces d'amitiés. Dans toutes, on le voit, c'est par suite d'une certaine égalité entre les gens qu'on appelle ces liaisons diverses du nom commun d'amitié. Ainsi, les amis qui s'unissent par vertu, sont amis par une égalité de vertu entr'eux. § 2. Mais il est une autre différence qu'on peut distinguer dans l'amitié ; et c'est celle qui résulte de la supériorité de l'un des deux amis, comme la vertu de Dieu l'emporte

*lui.* Répétition de ce qui vient d'être dit pour les liaisons des méchants entr'eux. Voir un peu plus haut, § 54. — *Encore une fois.* Les redites sont en effet assez fréquentes dans tout ce passage ; mais le principe qu'elles veulent établir est très-important.

*Ch. III.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 13 et 14, livre IX, ch. 3; Grande Morale, livre II, ch. 13 et 19.

§ 1. *Les amis qui s'unissent par vertu.* Il aurait fallu parler aussi des deux autres espèces d'amitié, et montrer quel rôle y joue l'égalité.

§ 2. *Comme la vertu de Dieu.* S'il

sur celle de l'homme. C'est là, on peut dire, une toute autre sorte d'amitié ; et, en général, c'est l'amitié du chef qui commande au sujet qui obéit, amitié aussi différente que le droit de l'un envers l'autre. Entr'eux, il y a bien encore égalité proportionnelle ; mais il n'y a plus d'égalité numérique. C'est dans ce genre d'amitié qu'on peut classer les rapports du père au fils, et du bienfaiteur à l'obligé. § 3. Il y a même encore ici des différences considérables : par exemple, dans l'affection du père au fils et celle du mari à la femme ; car cette dernière relation est celle du chef au sujet ; l'autre est celle du bienfaiteur à son obligé. Dans ces amitiés-là, ou il n'y a pas de réciprocité d'affection, ou du moins, cette réciprocité est toute différente. § 4. Quel ridicule de reprocher à Dieu de ne pas aimer comme on l'aime ! ou d'adresser ce reproche au chef par rapport à son sujet ! Le chef doit être aimé ; il n'a pas à aimer ; ou du moins s'il aime, il doit aimer d'autre façon. § 5. Il n'y a du reste aucune différence dans le plaisir que cause l'amour, soit qu'un homme

y avait entre deux hommes cette immense disproportion, ils ne pourraient jamais être amis. Mais c'est qu'ici le mot d'amitié a un sens beaucoup plus étendu que dans notre langue, comme la suite de la discussion le prouvera. En réalité, ce n'est plus là de l'amitié ; c'est une liaison plus ou moins étroite et bienveillante ; mais elle ne mérite pas le nom spécial d'amitié. — *L'amitié du chef... ou sujet.* J'ai conservé le mot d'amitié pour suivre de plus près le texte ; mais le terme propre serait celui de liaison, ou tout au plus, d'affection. J'ai employé plus d'une fois cette dernière expression.

§ 3. *Cette réciprocité est toute différente.* Cette nuance est plus exacte que la précédente. Il y a réciprocité d'affection dans ces liaisons ; mais de part et d'autre, l'affection diffère considérablement.

§ 4. *Il n'a pas à aimer.* Dès lors, ce n'est plus de l'amitié proprement dite ; et la liaison doit prendre un tout autre nom.

§ 5. *Il n'y a du reste aucune dif-*

indépendant et riche l'éprouve en jouissant de sa propriété, ou un père, de son enfant, soit qu'un pauvre le ressente pour la fortune qui vient satisfaire les besoins dont il souffre.

§ 6. Les remarques qui précèdent peuvent s'appliquer aux amis qui se lient soit par intérêt, soit par plaisir ; je veux dire que tantôt il y a entr'eux égalité, et tantôt il y a supériorité de l'un des deux. Voilà pourquoi ceux qui se sont liés sur ce pied d'égalité, se croient en droit de se plaindre, quand ils ne retirent pas de leur liaison un égal profit ou des avantages égaux, ou autant de plaisir. § 7. C'est ce qu'on peut voir aisément dans les liaisons d'amour, et il n'y a pas d'autres causes aux querelles qui divisent si souvent les amoureux. Celui qui aime ignore que ce ne sont pas les mêmes motifs qui, de part et d'autre, ont touché le cœur ; et celui qui est aimé croit avoir trouvé un juste sujet de reproche, quand il dit : « Il n'y a » qu'un homme qui n'aime point qui puisse parler ainsi. » C'est qu'ils croient, chacun de leur côté, qu'ils en étaient tous les deux au même point en s'unissant.

*férence.* Idées peu suivies, et d'ailleurs très-contestables.

§ 6. *Les remarques qui précèdent.* Ces considérations méritaient d'être plus développées qu'elles ne le sont ici.

§ 7. *Quand il dit.* Pensée qui reste un peu obscure, parce que l'expression en est trop concise.

## CHAPITRE IV.

De l'égalité et de l'inégalité dans l'amitié. Le supérieur dans la plupart des cas peut se laisser aimer, mais il n'est pas tenu d'aimer. — Différence des gens ambitieux en amitié, et des gens vraiment affectueux. On recherche le plus souvent l'amitié de supériorité. — Aimer est plus selon l'amitié qu'être aimé. Citation de l'Andromaque d'Antiphon. — Affection qui survit aux morts.

§ 1. Ainsi donc, les trois espèces d'amitiés qui sont, je le répète, l'amitié par vertu, l'amitié par intérêt et l'amitié par plaisir, peuvent se partager encore chacune en deux classes : les unes reposent sur l'égalité ; les autres se forment malgré la supériorité de l'un des amis. § 2. Toutes les deux sont des amitiés réelles ; et cependant, les vrais amis ne sont amis que par l'égalité ; car il serait absurde de dire qu'un homme est l'ami d'un enfant, parce qu'il l'aime et qu'il en est aimé. Il y a des cas où il faut que le supérieur soit sincèrement aimé ; et pourtant, s'il aime à son tour, on lui reproche d'aimer quelqu'un qui n'est pas digne de son affection, parce qu'on mesure

*Ch. IV.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 14; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *De l'un des amis.* Dans la plupart des cas qui seront cités un peu plus bas, ce ne sont pas des amis, à proprement parler, que les gens dont il s'agit.

§ 2. *Des amitiés réelles.* Ou mieux : « des affections ». — *Qu'un homme est l'ami d'un enfant.* C'est que, dans l'amitié, il faut un certain

l'amitié au mérite des gens qui l'éprouvent, et d'après une sorte d'égalité qu'on établit entre les amis. § 3. Tantôt c'est la différence de l'âge qui rend l'amitié peu convenable; tantôt c'est la différence de vertu, de naissance ou tel autre avantage, qui donne à l'un des amis une supériorité trop marquée. Le supérieur doit toujours ou aimer moins ou ne pas aimer, soit que d'ailleurs l'amitié ait eu d'abord pour cause l'intérêt, le plaisir, ou même la vertu.

§ 4. Quand les différences de supériorité sont peu sensibles, on comprend qu'il puisse y avoir certaines dissensions entre les amis. Pour les choses matérielles, il y a des cas où une différence légère n'a pas la moindre gravité : par exemple, quand on mesure du bois ; elle en a beaucoup, quand il s'agit de mesurer de l'or. Mais on juge assez mal ordinairement de la petitesse des choses ; notre bien propre nous paraît très-grand, parce qu'il est proche de nous, tandis que le bien d'autrui nous paraît fort mince, parce qu'il est à distance. § 5. Mais quand la différence est excessive, les gens eux-mêmes ne pensent plus à demander un retour, ni surtout un retour exactement égal. Irait-on, par exemple, supposer que Dieu doit nous aimer autant que nous l'aimons ?

rapport entre les âges. — *Une sorte d'égalité....* Et l'opinion commune n'a pas tort en ceci. Mais aussi on peut être lié, on peut même être dans des rapports assez étroits d'affection, sans être ami pour cela.

§ 3. *Tantôt c'est la différence d'âge.* Observation très-exacte.

§ 4. *Pour les choses matérielles.* J'ai ajouté ces mots qui font une sorte de transition. — *Mais on juge assez mal.* Idées peu liées entr'elles, mais d'ailleurs très-vraies.

§ 5. *Dieu doit nous aimer.* Répétition de ce qui a été dit au chapitre précédent, § 4. — *Autant que nous*

§ 6. Il est donc parfaitement évident que, pour être amis, il faut toujours être dans une sorte d'égalité, et qu'on peut s'aimer réciproquement, sans être cependant des amis. § 7. Voilà ce qui explique pourquoi les hommes en général recherchent l'amitié où ils ont la supériorité, plutôt que l'amitié d'égalité; c'est qu'ils y trouvent tout à la fois, et l'avantage d'être aimés, et le sentiment de leur supériorité. Voilà aussi ce qui fait que bien des gens préfèrent le flatteur à l'ami; la flatterie donne à croire à celui qui se laisse flatter, qu'il a ces deux avantages réunis. Ce sont surtout les gens ambitieux qui recherchent les amitiés de ce genre; car être admiré, c'est être supérieur. § 8. En amitié, les hommes se divisent naturellement en deux classes : les uns sont affectueux; les autres sont ambitieux. On est affectueux, quand on se plaît plus à aimer qu'à être aimé; on n'est qu'un ambitieux, quand on se plaît plus à recevoir l'affection qu'à la rendre. Celui qui jouit d'être admiré et d'être aimé, est un ami de sa propre supériorité, tandis que celui qui se complaît à aimer, est vraiment affectueux. Quand on aime, de toute

*l'aimons.* Sentiment religieux qui mérite qu'on le remarque dans Aristote.

§ 6. *Dans une sorte d'égalité* Proportionnelle, si ce n'est positive. — *On peut s'aimer.... sans être.... amis.* Il semble qu'il faudrait au contraire une négation; mais les manuscrits ne donnent pas de variante.

§ 7. *Voilà ce qui explique....* Cette analyse est très-délicate et très-ingénieuse. Elle est ici beaucoup plus approfondie qu'elle ne l'est, soit dans la Morale à Nicomaque, soit dans la Grande Morale. — *Bien des gens préfèrent le flatteur à l'ami.* C'est ce qu'on peut observer dans les conditions les plus humbles de la société, aussi bien que dans les plus hautes.

§ 8. *Affectueux..... ambitieux.* L'observation est profondément vraie. — *On est affectueux.* Sentiments très-délicats. — *On agit.* On fait nécessairement acte d'amour.

nécessité on agit, tandis qu'être aimé n'est qu'un accident purement passif; on peut ne pas savoir qu'on est aimé; mais on ne peut jamais ignorer que l'on aime. § 9. J'ajoute qu'il est plus selon l'amitié d'aimer que d'être aimé; et qu'être aimé concerne davantage l'objet même de l'amour. La preuve, c'est que l'ami n'hésite pas à préférer de connaître l'objet de sa passion plutôt que d'en être connu, dans les cas où le choix est inévitable. C'est ce que font les femmes elles-mêmes dans les emportements du cœur, et c'est ce que fait l'Andromaque d'Antiphon. Quand on cherche à être connu, il semble qu'on ne songe absolument qu'à soi, et qu'on veut éprouver personnellement du plaisir, sans songer à en donner à un autre, tandis que connaître celui qu'on aime a pour but et de lui faire plaisir et de l'aimer. § 10. Voilà pourquoi nous estimons tant et nous louons ceux qui conservent leur affection pour les morts; car ils connaissent et ne sont pas connus.

En résumé, nous avons fait voir jusqu'ici qu'il y a plu-

§ 9. *Il est plus selon l'amitié d'aimer.* Voir plus haut, ch. 2, § 35. C'est aussi l'avis de Platon dans le Lysis. — *Dans les emportements du cœur.* Une variante proposée par Casaubon et par l'édition de Firmin Didot, préface, III, donnerait un sens beaucoup meilleur : « Dans les abandons qu'elles font de leurs enfants mis en nourrice. » — *L'Andromaque d'Antiphon.* On ne connaît pas autrement que par ce passage, l'Andromaque d'Antiphon. Ce poète vivait à la cour de Denis l'ancien, et il fut mis à mort par son ordre. Aristote le cite plusieurs fois dans la Rhétorique, livre II, p. 1379, 1385 et 1399 de l'édition de Berlin. Il le cite également au début de la Mécanique, p. 847, ibid. Voir plus haut sur un autre Antiphon la Morale à Eudème, livre III, ch. 5, § 7.

§ 10. *Ils ne connaissent et ne sont pas connus.* L'expression est peut-être un peu concise et un peu obscure; mais le sentiment n'en est pas moins délicat. — *En résumé.* Ce résumé est assez exact. Il n'est peut-

sieurs genres d'amitié, et que ces genres sont au nombre de trois ; nous avons montré qu'il est très-différent d'être aimé et de rendre réciproquement l'affection qu'on reçoit; enfin nous avons expliqué la différence des amis, selon qu'ils sont sur le pied d'égalité, ou qu'il existe une supériorité de l'une des deux parts.

## CHAPITRE V.

Conciliation des opinions opposées sur la nature de l'amitié. Manières d'entendre ces principes, que le semblable est l'ami du semblable, ou le contraire l'ami du contraire. — C'est dans le vrai milieu uniquement que se trouve la jouissance et le repos. — Les caractères opposés se plaisent en se compensant en quelque sorte mutuellement.

§ 1. Ainsi que je l'ai dit au début de cette étude, le mot d'ami est devenu un terme beaucoup trop général dans les théories superficielles qui ont été émises sur l'amitié. Les uns, on se le rappelle, soutenaient que c'est le semblable qui est ami ; les autres, que c'est le contraire.

être pas très-bien placé ici, puisque la théorie est loin d'être achevée.

*Ch. V.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 1 ; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Au début de cette étude.* En effet l'auteur, recommence en partie l'analyse qu'il a faite plus haut sur la nature de l'amitié. Il semblait que cette discussion était épuisée. — *Dans les théories superficielles.* Le mot à mot serait : « les théories extérieures, qui ne font que tourner autour du sujet. » — *On se le rappelle.* J'ai ajouté ces mots. Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 7. —

Maintenant, il nous faut expliquer les vrais rapports du semblable et du contraire aux diverses amitiés que nous avons indiquées. § 2. D'abord, on peut ramener la notion de semblable à celle d'agréable et de bon ; car le bon est simple, tandis que le mauvais est de formes très-multiples. L'homme vraiment bon est toujours semblable à lui-même et ne change jamais de caractère ; loin de là, le méchant, l'insensé ne se ressemble pas du matin au soir. § 3. Aussi, à moins que les méchants n'aient à se concerter pour quelqu'objet, ils ne sont pas amis les uns des autres ; ils sont constamment divisés ; et l'amitié qui n'est pas solide, n'est pas de l'amitié. Ainsi donc, en ce sens, c'est le semblable qui est ami, parce que le bon est semblable. Mais en un autre sens, on peut dire que le semblable se confond avec l'agréable ; car les mêmes choses sont agréables à ceux qui se ressemblent ; et c'est une loi naturelle que tout être se plaise d'abord à soi-même. § 4. Voilà pourquoi les sons mêmes de la voix, les manières, les relations quotidiennes sont si agréables aux membres d'une même famille ; et j'ajoute, même parmi les animaux autres que l'homme. Ce sont là aussi, j'en conviens, des côtés où les méchants peuvent comme d'autres s'aimer entr'eux.

« Et le méchant toujours recherche le méchant. »

*Que nous avons indiquées.* Les trois espèces d'amitié de vertu, de plaisir, d'intérêt, analysées dans les chapitres précédents.

§ 2. *Est toujours semblable à lui-même.* Voir la Morale à Nicomaque, livre III, ch. 5, § 5.

§ 3. *L'amitié qui n'est pas solide.* Maxime très-vraie, et qui ressort de tout ce qui précède.

§ 4. *Même parmi les animaux.* C'est un phénomène que présentent très-souvent les animaux domestiques. — *Et le méchant toujours.* Vers d'Eu-

§ 5. D'autre part, on peut soutenir que le contraire est l'ami du contraire, tout comme l'utile peut l'être ; car le semblable est inutile à son semblable. C'est ainsi que le maître a besoin de l'esclave ; et l'esclave, du maître ; c'est ainsi que le mari et la femme ont besoin l'un de l'autre, et que le contraire est tout à la fois agréable et désiré en tant qu'utile ; et si ce n'est pas comme étant le but même qu'on se propose, c'est du moins comme pouvant contribuer à y conduire. En effet, on peut le voir, quand on obtient ce qu'on désire, on est arrivé à la fin même qu'on cherche ; on ne désire plus le contraire, comme le chaud désire le froid, comme le sec désire l'humide. § 6. A un certain point de vue, l'amitié même du contraire peut passer pour un bien. Ainsi, les contraires se désirent mutuellement par l'entremise du milieu où ils se joignent. Ils se recherchent comme les pièces d'un objet qu'on recompose, parce que c'est de la réunion de tous deux que se forme un seul et unique milieu. § 7. Mais j'ajoute : ce n'est que par accident et indirectement que le contraire désire le contraire ; en soi, il ne désire que la position moyenne du milieu. Encore une fois, les contraires ne peuvent pas se désirer mutuel-

ripide qui vient d'être cité un peu plus haut, à la fin du chapitre second, §53.

§ 5. *D'autre part, on peut soutenir.* Voir, pour plus de détails sur ces théories, le premier chapitre de ce livre 7. — *Tout comme l'utile peut l'être.* Ou bien : « en tant qu'utile. » — *Comme le chaud désire le froid.* Ces comparaisons tiennent aux idées fausses que se faisait l'antiquité sur les rapports des éléments entr'eux. — *Comme le sec désire l'humide.* Voir le vers cité d'Euripide, plus haut dans ce livre, ch. 1, § 9.

§ 6. *D'un objet qu'on recompose.* Le texte n'est pas aussi précis ; j'ai dû le paraphraser.

§ 7. *Encore une fois.* J'ai ajouté ces mots, pour atténuer la répétition.

lement; c'est le milieu seulement qu'ils désirent. Quand on a eu trop froid, on revient au milieu en se réchauffant; et si l'on a eu trop chaud, on y revient en se refroidissant; et de même pour tout le reste. § 8. S'il en est autrement, on est toujours dans le désir, et jamais dans les milieux. Au contraire, celui qui est arrivé au juste milieu y jouit sans désir des choses qui sont naturellement agréables, tandis que les autres ne jouissent que de ce qui est sorti de ses qualités et de ses bornes naturelles. § 9. Il y a plus: cette espèce d'amitié du contraire pour le contraire pourrait et s'étendre et s'appliquer même aux choses inanimées. Mais l'amour véritable ne se produit que quand il y a milieu à l'égard d'êtres animés et vivants. Voilà pourquoi on se plaît souvent avec les êtres qui vous sont le plus dissemblables; les gens austères se plaisent avec les rieurs; et les gens de caractère ardent, avec les paresseux. On dirait qu'ils sont replacés dans le vrai milieu les uns par les autres. § 10. C'est donc indirectement, comme je viens de le dire, que les contraires sont amis; et ils ne le sont que pour le bien qu'ils se font réciproquement.

D'après les explications que nous avons données, on doit voir maintenant quelles sont les espèces de l'amitié,

§ 8. *Et jamais dans les milieux.* On attendait plutôt : « et jamais dans le repos et dans la satisfaction. »

§ 9. *Pourrait s'étendre et s'appliquer.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'amour ne se produit.* Entre les contraires, sous-entendu. — *On se plaît avec les êtres...* Observation qui a été bien fréquemment répétée, mais qui était neuve au temps d'Aristote. — *D'après les explications.* Ce résumé est d'autant moins nécessaire ici que le chapitre précédent s'est terminé par un résumé analogue. La pensée de l'auteur n'est pas assez sûre d'elle-même.

quelles sont les différences qui distinguent les amis aimants et aimés, et enfin ce que sont les conditions auxquelles les gens peuvent être encore amis, sans même avoir d'affection réciproque.

## CHAPITRE VI.

De l'amour de soi. On ne peut pas le confondre avec l'amitié proprement dite. — Rapports et différences de l'amour de soi et de l'amitié. — Il n'y a que l'homme de bien qui puisse s'aimer lui-même. Le méchant est avec lui-même dans une lutte perpétuelle.

§ 1. On a beaucoup discuté pour savoir si l'on pouvait, ou si l'on ne pouvait pas s'aimer soi-même. Il y a des gens qui trouvent que l'on est, avant tout, son propre ami ; et qui, se faisant une règle de l'amour de soi, rapportent à cette mesure toutes les autres amitiés pour les juger. Mais en s'en tenant à la théorie, et d'après les faits qui se produisent évidemment entre les amis, ces deux genres d'affections sont contraires à certains égards ; et à certains autres, elles semblent pareilles. § 2. Ainsi, l'amitié

*Ch. VI.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 14; Grande Morale, livre II, ch. 15 et 16.

§ 1. *Il y a des gens...* On voit que le système de Larochefoucault n'était pas précisément très-neuf, quand l'auteur des Maximes le formula. — *D'après les faits qui se produisent.* Il suffit en effet d'en appeler à l'observation la plus vulgaire, pour se convaincre de la fausseté de cet odieux système.

§ 2. *L'amitié qu'on se porte à soi-même... De l'amitié.* J'ai dû conser-

qu'on se porte à soi-même a bien quelqu'analogie avec l'amitié ; mais, absolument parlant, elle n'en est pas ; nécessairement être aimé et aimer doivent se trouver dans deux êtres tout à fait distincts. Mais, dira-t-on, ce qui explique qu'on puisse s'aimer soi-même, c'est ce qu'on a dit de l'homme tempérant et de l'intempérant, qui, en quelque sorte, le sont tout à la fois et de plein gré et malgré eux, parce qu'en eux les diverses parties de l'âme sont dans un certain rapport les unes relativement aux autres. C'est toujours le même phénomène à peu près d'être son propre ami, ou son propre ennemi, ou de se faire tort à soi-même. Tout ceci en effet suppose deux êtres nécessairement, et deux êtres séparés et distincts. § 3. Si l'on admet que l'âme puisse être deux en quelque sorte, et qu'elle se partage, ces phénomènes alors sont possibles en un certain sens. Mais si l'on n'admet pas cette division, ils deviennent impossibles. C'est d'après les manières d'être de l'individu envers lui-même que peuvent se définir les différents modes d'aimer, dont nous parlons ordinairement dans nos études. Ainsi, aux yeux de bien des gens, l'ami est celui qui veut le bien d'un autre, ou ce qu'il croit son bien, sans songer en rien à son avantage personnel, et en ne pensant qu'à son ami. § 4. A un

ver cette répétition qu'a aussi le texte. — *Ce qu'on a dit.* Voir plus haut, livre II, ch. 7, § 7 et suiv.

§ 3. *Si l'on admet que l'âme.* Ce sont les mêmes théories exposées dans la Morale à Nicomaque et dans la Grande Morale. — *De l'individu envers lui-même.* Toutes ces explications sont subtiles et peu justes, parce que le rapport de l'individu à autrui est toujours très-différent du rapport de l'individu à lui-même. — *L'ami est celui qui veut le bien d'un autre.* Toutes ces conditions de l'amitié véritable se retrouvent éminemment dans les rapports de l'indi-

autre point de vue, on semble surtout aimer celui dont on souhaite l'existence pour lui seul, et non pour soi-même, sans même avoir part à ses biens, et sans vivre avec lui. § 5. Enfin, au dernier point de vue encore, on trouve que l'ami est celui avec qui l'on veut vivre pour sa société toute seule et sans aucun autre but, comme les pères qui souhaitent bien l'existence de leurs enfants, mais qui vivent avec d'autres personnes.

§ 6. Toutes ces opinions sur l'amitié se combattent et s'excluent mutuellement. L'un exige que les amis ne songent absolument qu'à vous seul; l'autre, qu'ils ne pensent jamais qu'à votre existence; un troisième, qu'ils ne désirent de vivre qu'avec vous; ou autrement, et sans ces conditions, on déclare que ce n'est plus là de l'amitié. § 7. Quant à nous, nous croyons que partager la douleur de quelqu'un sans aucune arrière-pensée, c'est lui donner une preuve d'affection réelle. Mais il ne faut pas que ce soit comme les esclaves, qui soignent leurs maîtres, parce que d'ordinaire ces malades sont d'un humeur peu facile, mais qui, tout en donnant ces soins, ne pensent guère à eux. Il faut que ce soit comme les mères, qui partagent le chagrin de leurs enfants, ou comme certains oiseaux mâles

vidu avec lui-même; et c'est pour cela qu'on les énumère ici. Voir un peu plus bas, § 10.

§ 5. *Comme les pères.* Comparaison qui n'est point assez préparée, et qui n'est pas même très-juste, puisque les pères vivent en général beaucoup avec leurs enfants.

§ 6. *Se combattent et s'excluent mutuellement.* Il semble qu'elles peuvent tout aussi bien s'accorder, et qu'au fond ces opinions n'ont rien de contradictoire.

§ 7. *Parce que d'ordinaire ces malades.* Réflexion assez étrange; et qui ne laisse pas d'ailleurs que d'être favorable aux esclaves. — *Comme certains oiseaux mâles.* L'original

qui partagent avec leur femelle la douleur et la peine de la maternité. § 8. Le véritable ami ne se borne même pas seulement à témoigner sa sympathie pour la souffrance de son ami ; il tâche encore de partager effectivement cette souffrance ; et, par exemple, il endurerait la soif avec son ami quand il a soif, si la chose se pouvait; ou du moins il s'efforce de toujours se rapprocher de cette communauté le plus qu'il peut. § 9. Même remarque sur la joie qu'on partage avec son ami : il faut que l'on se réjouisse pour son ami lui-même, et sans autre motif que la joie qu'il éprouve. De là encore toutes ces explications de l'amitié, quand on dit : « L'amitié est une égalité ; les » amis véritables n'ont qu'une âme. »

§ 10. On peut, à plus forte raison, transporter tous ces raisonnements à l'individu seul. En effet, c'est bien ainsi que l'individu se souhaite à lui-même son propre bien. Personne ne s'oblige soi-même en vue de quelqu'autre fin, ni pour gagner la faveur de qui que ce soit. On ne peut pas même se dire à soi-même le service qu'on s'est rendu, puisque l'on est un ; et celui qui veut faire savoir certainement à un autre qu'il l'aime, semble vouloir être aimé plutôt encore qu'il n'aime réellement. § 11. Quant à

n'est pas tout à fait aussi précis. J'ai dû le paraphraser, pour rendre plus claire la pensée qu'il exprime. Parmi les oiseaux dont veut parler l'auteur, on peut citer les pigeons.

§ 8. *Le véritable ami ne se borne pas.* Idées vraies, mais qui s'éloignent un peu de la question.

§ 9. *Les amis n'ont qu'une âme* J'ai supprimé une négation qui fausse toute la pensée. Cette discussion est un peu confuse ; et l'on ne sait si l'auteur adopte ces opinions ou s'il les réfute.

§ 10. *Transporter tous ces raisonnements à l'individu.* Voilà la seconde partie de la pensée, qui semble un peu perdue dans tous ces détails. — *On ne peut pas se dire à soi-même.* Observation assez bizarre.

souhaiter la vie de quelqu'un, à désirer de vivre toujours ensemble, à partager ses joies et toutes ses douleurs, à n'avoir en un mot qu'une âme, comme on dit, et à ne pouvoir se passer l'un de l'autre et à mourir même ensemble au besoin ; voilà ce que fait éminemment l'individu en tant qu'il est un ; et apparemment qu'il est avec lui-même en une société perpétuelle. Ce sont bien là, je l'avoue, tous les sentiments que l'homme de bien éprouve envers lui-même. § 12. Dans le méchant au contraire, tous ces sentiments sont en désaccord ; il n'est pas moins partagé que l'intempérant ; et voilà pourquoi il peut être même son propre ennemi. Mais, en tant que l'individu est un et indivisible, il se désire et s'aime toujours lui-même. § 13. Or, c'est là justement ce qu'est l'homme de bien, et l'ami en qui l'affection n'est inspirée que par la vertu. Mais le méchant n'est pas un, il est plusieurs ; il change en un seul jour du tout au tout ; et il est cent fois dégoûté de lui-même. J'en conclus que l'amour qu'on éprouve envers soi personnellement, peut être ramené à l'amitié de l'homme vertueux. C'est parce que l'homme de bien est en un certain sens semblable à lui-même, c'est parce qu'il est un et parce qu'il est bon pour soi, qu'en ce sens il est son propre ami et qu'il se désire. L'homme

§ 11. *Voilà ce que fait éminemment l'individu.* C'est là une subtilité plutôt que l'analyse d'un fait réel. — *Ce sont bien là, je l'avoue...* Détails un peu longs, et qui peut-être ne se rattachent pas assez directement à la question.

§ 12. *Dans le méchant au contraire.* Cette peinture de l'âme du méchant est très-vraie ; mais la digression continue, et la solution de la question n'avance pas.

§ 13. *Il est plusieurs.* Expression très-énergique et très-exacte. — *J'en conclus.* Cette conclusion est préparée un peu trop longuement par tout ce qui précède. — *L'homme de bien est selon la nature.* Principe excellent,

de bien est selon la nature, tandis que le méchant est un être contre nature.

§ 14. J'ajoute que l'homme de bien n'a pas à s'injurier lui-même, comme le fait parfois le débauché; en lui, le dernier homme n'insulte pas le premier, comme dans celui qui a des remords; ni l'homme actuel n'insulte le précédent, comme dans le menteur. En un mot, il n'y a point en lui de ces distinctions que font les Sophistes, quand ils séparent subtilement Coriscus et le bon Coriscus. § 15. Ce qui prouve bien tout ce qu'il y a de bon encore dans ces natures perverses, c'est que les méchants, en s'accusant eux-mêmes, en arrivent à se donner la mort, quoiqu'il semble que tout homme cherche toujours à être bon envers soi. L'homme de bien, en tant qu'il est absolument bon, cherche à être aussi son propre ami, comme je l'ai déjà dit, parce qu'il a en lui-même deux éléments,

qu'on a déjà vu plus d'une fois, bien que sous des formes différentes: le bien est la loi et le but naturel de l'homme.

§ 14. *N'a pas à s'injurier lui-même.* C'est-à-dire, à se faire des reproches des fautes qu'il commet. — *Le dernier homme n'insulte pas le premier.* Expression assez singulière, quoiqu'au fond elle soit très-exacte. Du reste, ce principe de la dualité de l'homme est essentiellement Platonicien. — *Qui a des remords.* Des actes coupables où sa passion l'a emporté. — *Les Sophistes.* Il semble que cette critique des Sophistes ne vient pas très-bien après les subtilités précédentes. — *Coriscus et le bon Coriscus.* On sait que ce nom de Coriscus est un exemple souvent employé par Aristote. Voir les Réfutations des Sophistes, ch. 17, p. 389 de ma traduction.

§ 15. *C'est que.... la mort qu'ils se donnent.* Le texte est en cet endroit fort altéré, sans que les manuscrits permettent en rien de le rétablir. J'ai dû imaginer un sens plutôt que je n'en ai tiré un de l'original tel que nous l'avons. — *Cherche toujours à être bon.* Confirmation indirecte des principes tant de fois émis sur la pente naturelle de l'homme au bien.

qui, naturellement, veulent être amis l'un de l'autre, et qu'il est impossible de séparer. § 16. Voilà comment dans l'espèce humaine chaque individu est, on peut dire, son propre ami, tandis qu'il n'en est point ainsi dans les autres animaux; et le cheval, par exemple, ne peut jamais passer pour être son ami propre. Je vais plus loin, et je dis que dans l'espèce humaine les enfants ne le sont pas non plus, et qu'ils ne deviennent leurs propres amis, que quand ils sont capables de choisir et de préférer quelque chose avec intention. C'est alors seulement que l'enfant peut être en désaccord avec lui-même, en résistant au désir qui le pousse. § 17. L'amitié envers soi-même ressemble beaucoup aux affections de famille. Il ne dépend pas de nous de les dissoudre ni l'une ni l'autre. On a beau se quereller; on n'en est pas moins parents; et l'individu, malgré ses divisions intestines, n'en est pas moins un, durant toute sa vie.

D'après tout ce qu'on vient de dire, on doit voir en combien de sens peut se prendre le mot d'aimer; et il n'est pas moins clair que toutes les amitiés, quelles qu'elles soient, peuvent se ramener à la première et parfaite amitié.

§ 16. *Dans les autres animaux.* Rapprochement inutile et peu exact. — *Je vais plus loin et je dis.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 17. *Aux affections de famille.* Comparaison ingénieuse et vraie. — *Malgré ses divisions intestines.* J'ai ajouté ces mots qui ressortent du contexte. — *D'après tout ce qu'on vient de dire.* Résumé très-insuffisant et peu exact, puisque toute la dernière discussion y est omise. La pensée est peu en ordre.

## CHAPITRE VII.

De la concorde et de la bienveillance. — Rapports et différences de la bienveillance et de l'amitié. — La bienveillance n'agit pas. — Rapports et différences de la concorde et de l'amitié. — La concorde est le véritable lien des États, en unissant les citoyens entr'eux.

§ 1. Un sujet qui appartient encore à cette étude, c'est l'analyse de la concorde et de la bienveillance ; car l'amitié et la bienveillance sont des sentiments qui semblent à bien des gens se confondre, ou qui du moins semblent ne pas pouvoir exister les uns sans les autres. A mon avis, la bienveillance n'est pas la même chose tout à fait que l'amitié; et elle n'en est pas non plus tout à fait différente. § 2. Ce qu'il y a de certain, c'est que, l'amitié se divisant en trois espèces, la bienveillance ne se trouve ni dans l'amitié par intérêt, ni dans l'amitié par plaisir. Si vous voulez en effet du bien à quelqu'un parce que cela vous est utile, vous ne le voulez plus alors pour cette personne même; vous ne le voulez que pour vous. Au contraire, il semble que la bienveillance, ainsi que

*Ch. VII.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, et livre IX, ch. 5 et 6; Grande Morale, livre II, ch. 14.

§ 1. *Un sujet qui appartient encore.* Transition un peu brusque. — *La bienveillance n'est pas tout à fait la même chose.* Observation très-juste et très-délicate.

§ 2. *La bienveillance ne se trouve ni....* Analyse simple et profonde, que nous avons trouvée déjà, quoique moins développée, dans la

l'amitié véritable, s'adresse non pas à celui qui la ressent, mais à celui pour qui on l'éprouve. D'autre part, si la bienveillance se confondait avec l'amitié par plaisir, on éprouverait de la bienveillance même pour des choses inanimées. Concluons donc évidemment que la bienveillance se rapporte à l'amitié morale. § 3. Du reste, l'homme bienveillant ne fait pas plus que vouloir, tandis que l'ami doit aller jusqu'à faire en réalité le bien qu'il veut ; car la bienveillance n'est que le commencement de l'amitié. Tout ami est nécessairement bienveillant ; mais tout cœur bienveillant n'est pas un cœur ami. L'homme bienveillant ne fait guère que commencer à aimer ; et voilà pourquoi l'on dit de la bienveillance, je le répète, qu'elle est le commencement de l'amitié. Mais ce n'est pas encore de l'amitié.

§ 4. Les amis semblent être dans un parfait accord, tout aussi bien que ceux qui sont d'accord entr'eux semblent être des amis. Mais la concorde, tout amicale qu'elle peut être, ne s'étend pas à tout indistinctement ; elle s'étend seulement aux choses que doivent faire de concert les gens qui sont ainsi de bon accord, et à tout ce qui concerne leur vie commune. Ce n'est même pas

Morale à Nicomaque. — *De la bienveillance même pour des choses inanimées.* Puisqu'on peut aimer les choses, en ce sens qu'elles vous font plaisir. — *A l'amitié morale.* Expression remarquable, pour distinguer la véritable amitié des amitiés secondaires et fausses.

§ 3. *Ne fait pas plus que vouloir.* Le mot seul dans notre langue suffit à exprimer cette nuance ; il n'en est pas tout à fait de même en grec. — *Que commencer à aimer.* Répétition de ce qui vient d'être dit. — *Je le répète.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer cette répétition à quelques lignes de distance. Ces intercalations m'ont paru nécessaires.

uniquement de pensées, ni de goûts qu'ils sont d'accord; car il se peut qu'on désire, de part et d'autre, des choses contraires; et qu'il en soit ici comme dans l'intempérant, où il y a désaccord fréquent. Mais il faut que des deux côtés la résolution et le désir de faire s'accordent complétement. § 5. La concorde d'ailleurs n'est possible qu'entre les gens de bien; car les méchants, en désirant et en convoitant les mêmes choses, ne pensent qu'à se nuire mutuellement.

§ 6. Il semble que le mot de concorde ne peut se prendre d'une manière absolue, non plus que celui d'amitié. Il y a plusieurs espèces de concorde. La première, et la vraie, est bonne également par sa nature, ce qui fait que les méchants ne sauraient jamais la connaître; l'autre peut se trouver aussi entre les méchants, quand par hasard ils poursuivent et désirent un même but. § 7. Mais il faut, pour que les méchants s'entendent, qu'ils désirent en effet les mêmes choses, de façon à pouvoir tous deux les obtenir en même temps; car, pour peu qu'ils désirent une seule et même chose qu'ils ne puissent point avoir à la fois, ils n'hésitent pas à se battre pour se l'arracher; et les gens qui sont vraiment

§ 4. *Comme dans l'intempérant.* Comparaison peu gracieuse pour des amis, et qui obscurcit la pensée, loin de la rendre plus claire.

§ 5. *Entre les gens de bien.* Comme la véritable amitié. Seulement, pour l'amitié, on doit se connaître, tandis que pour la bienveillance on peut la ressentir à l'égard de gens qu'on n'a jamais vus.

§ 6. *D'une manière absolue.* Et en une seule acception. — *Entre les méchants.* C'est plutôt un accord passager que de la concorde proprement dite.

§ 7. *Ils n'hésitent pas à se battre.* Le texte est moins précis; mais le sens n'a rien de douteux.

de bon accord ne se combattent jamais. § 8. Il y a concorde réelle, quand il y a même sentiment, par exemple, en ce qui touche le commandement et l'obéissance; non pas seulement pour que le pouvoir et l'obéissance soient alternatifs, mais parfois pour qu'ils ne changent pas de mains. Cette espèce de concorde est ce qui forme l'amitié sociale, l'union des citoyens entr'eux.

Voilà ce que nous avions à dire de la concorde et de la bienveillance.

## CHAPITRE VIII.

De l'affection réciproque des bienfaiteurs et des obligés. — Si le bienfaiteur aime plus qu'il n'est aimé, c'est que l'obligé est en quelque sorte son œuvre, et que naturellement on aime toujours ce qu'on a fait, comme le prouve l'affection des parents pour leurs enfants, et même celle des animaux pour leurs petits.

§ 1. On demande pourquoi les bienfaiteurs aiment plus leurs obligés que les obligés n'aiment leurs bienfaiteurs. En bonne justice, il semble que ce devrait être tout le contraire. § 2. On pourrait croire que l'intérêt et l'utilité

§ 8. *Le commandement et l'obéissance.* Ce n'est plus dès lors la concorde dont on vient de parler; c'est la concorde civile, qui fait le repos et la force des États.

*Ch. VIII.* Morale à Nicomaque. livre IX, ch. 7; Grande Morale, livre II, ch. 14.

§ 1. *On demande pourquoi les bienfaiteurs...* Il n'y a pas de transition entre ce nouveau sujet et ce qui précède.

personnelle expliquent suffisamment ceci, et dire que l'un est un créancier à qui l'on doit, et l'autre un débiteur qui doit rendre. Toutefois, non-seulement cette différence a lieu; mais, de plus, il y a là quelque chose d'assez naturel. § 3. L'acte en effet est toujours préférable; et le rapport est pareil entre l'œuvre produite par l'acte et l'acte qui la produit. Or, l'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur; et voilà pourquoi, même dans les animaux, il y a une si vive tendresse envers les petits; d'abord, pour les mettre au monde, et ensuite, pour les conserver quand ils sont nés. § 4. C'est là encore ce qui fait que les pères, moins tendres d'ailleurs que les mères, aiment plus leurs enfants qu'ils n'en sont aimés, et que ces enfants, à leur tour, aiment plus les leurs qu'ils n'aiment leurs parents. C'est que l'acte est ce qu'il y a de mieux et de supérieur. J'ajoute que, si les mères aiment plus que les pères, c'est qu'elles pensent que les enfants sont davantage leur œuvre. On mesure l'œuvre par la peine qu'elle donne; et c'est la mère qui a le plus de mal dans la procréation.

§ 2. *D'assez naturel.* Ceci ne veut pas dire que l'auteur excuse l'ingratitude; la suite le prouve.

§ 3. *Toujours préférable.* A la chose même qu'il produit. — *L'œuvre du bienfaiteur.* C'est l'explication donnée également dans la Morale à Nicomaque. — *Même dans les animaux.* L'idée ne semble pas très-juste. Les animaux, en obéissant à l'instinct, ne savent pas que leurs petits sont leur œuvre. La tendresse chez eux, si le mot même est acceptable, ne va pas au-delà du besoin que le nouveau-né a de ses parents.

§ 4. *Aiment plus leurs enfants qu'ils n'en sont aimés.* J'ai déjà fait remarquer dans la Morale à Nicomaque combien tous ces détails sont vrais. — *Les enfants sont davantage leur œuvre.* Non pas seulement parce qu'elles les ont enfantés après une longue gestation et avec de grandes douleurs, mais aussi parce qu'après

Nous nous arrêtons ici en ce qui concerne l'amitié, tant celle qu'on peut avoir pour soi, que celle qu'on peut avoir pour les autres.

## CHAPITRE IX.

De la justice dans les relations d'amitié et dans les associations de toutes sortes, politiques, commerciales, particulières. — Des diverses formes de gouvernement. — La proportion est, en général, la seule égalité véritable et juste.

§ 1. Il semble que la justice est une sorte d'égalité, et que l'amitié consiste dans l'égalité même, à moins qu'on n'ait tort quand on dit que l'amitié n'est qu'une égalité. Toutes les constitutions politiques ne sont au fond que des formes de la justice. Un État est une association, et toute association ne se maintient que par la justice : de telle sorte que toutes les formes de l'amitié sont tout autant de formes de la justice et de l'association. Toutes ces choses se touchent, et n'ont entr'elles que des diffé-

la naissance elles leur ont prodigué des soins minutieux et prolongés. — *Nous nous arrêtons ici.* Loin de là, la discussion continue dans les chapitres suivants.

*Ch. IX.* Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9 ; la Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *N'est qu'une égalité.* Cette définition de l'amitié est exacte et tout à fait incontestable. — *Que des formes de la justice.* Principes souvent développés par Aristote dans la Politique. — *Un État est une association.* C'est le début même de la Politique. — *Toutes les formes de l'amitié.* On voit dans quel sens très-étendu est pris ici le mot d'amitié, peut-être serait-il mieux dans notre langue de dire : « l'amour ».

rences à peu près insensibles. § 2. Dans les rapports de l'âme au corps, dans ceux de l'ouvrier à son instrument, ou ceux du maître à son esclave, qui sont presque les mêmes, il n'y a pas de véritable association ; car il n'y a pas deux êtres : ici, il n'y en a qu'un seul ; et là, il n'y a que la propriété d'un seul et même individu. On ne peut pas non plus concevoir le bien de l'un et de l'autre séparément ; mais le bien de tous les deux ensemble est le bien de l'être unique pour lequel il est fait. Ainsi le corps est un instrument congénial de l'âme ; et l'esclave est comme une partie et un instrument séparable du maître ; et l'instrument de l'ouvrier est une sorte d'esclave inanimé. § 3. Toutes les autres associations, on peut dire, sont une partie de l'association politique, telles que les associations des Phratries, des Mystères, etc. ; et même les associations commerciales et lucratives sont encore des espèces d'États. Or, toutes les constitutions avec leurs diverses nuances se retrouvent dans la famille, tant les constitutions pures, que les constitutions dégénérées ; car ce qui se passe pour les États, ressemble beaucoup à ce qui a lieu dans les diverses espèces d'harmonies. § 4.

§ 2. *Du maître a son esclave.* Voir la discussion sur l'esclavage, dans la Politique, livre I, ch. 2, § 15, de ma traduction, 2e édition. — *Il n'y a pas de véritable association.* Il n'y en a qu'entre des êtres égaux, c'est-à-dire, des citoyens.— *Une sorte d'esclave inanimé.* On voit par cette expression pittoresque à quel degré l'antiquité abaissait l'esclave.

§ 3. *Toutes les autres associations.* Au début de la Politique, il est dit que l'association politique, ou État, est la plus importante de toutes les associations, et qu'elle renferme toutes les autres. — *Constitutions pures... Constitutions dégénérées.* Voir la Politique, livre III, ch. 5, p. 147 de ma traduction, 2e édition. — *Dans les diverses espèces d'harmonies.* Pensée incomplètement exprimée et qu'il faut en quelque sorte deviner.

Ainsi, l'on peut dire que le pouvoir royal est celui du père sur les enfants qu'il a engendrés ; le pouvoir aristocratique est celui du mari à la femme ; et la république est le rapport des frères entr'eux. La dégénération de ces trois formes pures, c'est, on le sait, la tyrannie, c'est l'oligarchie, c'est la démocratie ; et il y a autant de droits différents, et de justices, qu'il y a de différentes formes de constitutions. § 5. D'autre part, comme il y a égalité de nombre, et, de plus, égalité de proportion, il doit y avoir tout autant d'espèces d'amitié et d'association. La simple association de camarades, et l'amitié qui les unit, ne se rapportent qu'au nombre ; et tous sont soumis à la même mesure. Dans les associations proportionnelles, c'est celle qui est aristocratique et royale qui est la meilleure ; car le droit n'est pas identique pour le supérieur et pour l'inférieur ; et il n'y a de juste entr'eux que la proportion. § 6. Il en est de même de l'amitié du père et du fils ; et de toutes les associations de ce genre.

§ 4. *Celui du père sur les enfants qu'il a engendrés.* J'ai paraphrasé le texte. — *C'est la tyrannie....* Voir la Politique, loc. laud.

§ 5. *Tout autant d'espèces d'amitié.* C'est-à-dire, qu'il y a l'amitié d'égalité et l'amitié proportionnelle : la première, où l'on ne regarde qu'au nombre ; la seconde, où l'on regarde avant tout au mérite.

§ 6. *De l'amitié du père et du fils.* Pensées trop peu développées.

## CHAPITRE X.

Des fondements de la société civile et politique. — L'homme est surtout un être capable d'association. — La famille est le principe de l'État, et la justice n'y est pas moins nécessaire. Rapports des divers membres de la famille entr'eux. — Entre le chef et le sujet, la différence ne peut être que la proportion. Le supérieur doit donner plus qu'il ne reçoit, et il est payé en honneurs et en respects. — La société civile se fonde sur l'intérêt. De l'association légale comparée à l'association purement morale. — La liaison par intérêt est celle qui est le plus exposée aux querelles et aux récriminations. Erreurs fréquentes que l'on commet de part et d'autre dans les liaisons que l'on contracte. Mécomptes réciproques. Loi remarquable de quelques pays. Citation de Théognis. Différence de la convention civile et formelle, et de la convention purement morale et facultative. Prodicus, le médecin, cité. — La proportionnalité peut toujours compenser les choses, même dans les rapports les plus délicats et les plus difficiles.

§ 1. On peut distinguer entre les amitiés ou affections, celle de la parenté, celle de la camaraderie, celle de l'association, et enfin celle qu'on peut appeler civile et politique. L'affection de famille ou de parenté a beaucoup d'espèces : celle des frères, celle du père, celle des enfants, etc. L'une est proportionnelle, c'est l'affection du

*Ch.* V. Morale à Nicomaque, livre VIII, ch. 9, 10, 11, 13; livre IX, ch. 1, 2; Grande Morale, livre II, ch. 13.

§ 1. *Amitiés ou affections.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'une est proportionnelle.* On comprend bien cette expression, d'après

père; l'autre est purement numérique, c'est celle des frères. Cette dernière se rapproche beaucoup de l'affection des camarades entr'eux ; car, là aussi on partage également tous les avantages. § 2. L'amitié, ou affection, civile et politique, repose sur l'intérêt en vue duquel elle s'est surtout formée. Les hommes se sont réunis parce qu'ils ne pouvaient se suffire dans l'isolement, bien que le plaisir de vivre ensemble fût capable, à lui seul, de faire fonder la société. L'affection que les citoyens se portent entr'eux, sous le gouvernement de forme républicaine et sous les gouvernements dérivés de celui-là, a ce privilége qu'elle n'est pas seulement de l'amitié ordinaire, mais que, de plus, les hommes s'y réunissent comme des amis véritables, tandis que dans les autres formes de gouvernement, il y a toujours une hiérarchie de supérieur à inférieur. Le juste doit surtout s'établir dans l'amitié des gens qui sont unis par l'intérêt; et c'est là ce qui fait précisément la justice civile et politique. § 3. C'est d'une tout autre façon que se réunissent l'artiste et l'instrument : la scie, par

ce qui a été dit plus haut. — *On tient compte de l'âge.* En grec, le mot qui signifie « camarade », a la même étymologie que celui qui signifie « âge ».

§ 2. *L'amitié ou affection civile.* J'ai employé le mot d'amitié, tout impropre qu'il peut sembler ici, afin de conserver la trace des rapprochements qui se trouvent dans l'original. — *Le plaisir de vivre ensemble.* On a vu un peu plus haut, ch. 2, § 34, qu'il n'y avait rien de plus doux pour l'homme que son semblable. Ce sont là des principes qu'Aristote a soutenus bien souvent dans la Politique, et sur lesquels elle est fondée. — *Sous le gouvernement de forme républicaine.* C'est un bel éloge de la République. — *Comme des amis véritables.* C'est-à-dire, « égaux ». Le texte est un peu moins précis. — *Une hiérarchie de supérieur à inférieur.* Même remarque.

§ 3. *C'est d'une tout autre façon...* Comparaison peu amenée. — *Et*

exemple, dans la main de l'ouvrier. Il n'y a pas là à vrai dire de but commun; car leur rapport est celui de l'âme à l'instrument; et c'est uniquement dans l'intérêt de celui qui emploie l'outil. § 4. Ceci n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne prenne soin de son instrument, dans la mesure même où il faut le soigner pour l'ouvrage qu'on accomplit; car l'instrument n'existe qu'en vue de cet ouvrage. Ainsi dans la vrille, on peut distinguer deux éléments, dont le principal est l'acte même de la vrille, c'est-à-dire la perforation; et c'est dans cette classe de rapports que l'on peut placer et le corps et l'esclave, ainsi que je l'ai déjà dit.

§ 5. Chercher comment il faut se conduire avec un ami, c'est au fond chercher ce que c'est que la justice. D'une manière générale, la justice ne s'applique jamais qu'à un être ami. Le juste se rapporte à certains êtres qui sont associés à un certain titre; or, l'ami est un associé, d'abord par la race et l'espèce, puis par la vie commune. C'est que l'homme est non-seulement un être politique et civil; c'est aussi un être de famille. Il ne s'accouple pas pour un temps, comme les autres animaux au hasard, de mâle à femelle, restant ensuite dans l'isolement. Mais il faut pour son union des conditions précises..... comme

*l'âme n'emploie...* Cette pensée incidente semble ici assez mal justifiée. J'ai suivi l'édition de Berlin; d'autres éditions disent : « Et même l'âme est comme un instrument ». Il est possible que le texte soit altéré en cet endroit; mais les manuscrits ne donnent pas le moyen de l'améliorer.

§ 4. *Dans la vrille.* Pensées incomplètement rendues. — *Ainsi que je l'ai déjà dit.* Plus haut, ch. 9, § 2, p. 410.

§ 5. *Qu'à un être ami.* Ou qui du moins pourrait l'être, parce que la justice ne s'exerce réellement qu'entre des êtres égaux à certains égards. — *C'est aussi un être de famille.* En d'autres termes, l'homme est fait essentiellement pour la société. —

entre les tuyaux doubles d'une flûte. § 6. L'homme est un être fait pour l'association avec ceux que la nature a créés de la même famille que lui ; et par suite, il y aurait pour lui association et justice, quand bien même l'État n'existerait pas. § 7. La famille, la maison est une sorte d'amitié ; et du maître à l'esclave, il y a cette amitié, cette union qui a lieu de l'art aux instruments, et de l'âme, au corps. Sans doute, ce ne sont pas là précisément des amitiés ni des justices ; mais c'est quelque chose d'analogue et de proportionnel ; comme le remède qui guérit le malade n'est pas quelque chose de normal ni de sain précisément, mais quelque chose d'analogue et de proportionnel à son état. § 8. L'affection de l'homme et de la femme est tout à la fois une utilité et une association ; celle du père au fils est comme celle de Dieu à l'homme, comme celle du bienfaiteur à l'obligé, en un mot, comme celle de l'être qui commande par nature à l'être qui doit naturellement obéir. § 9. L'affec-

*Les tuyaux doubles d'une flûte.* Comparaison bizarre ; mais le texte est corrompu en cet endroit ; et il est impossible de savoir au juste le sens précis qu'il offre.

§ 6. *L'État n'existerait pas.* L'État, en effet, est postérieur à la famille ; et l'homme est associé par la nature avec ses proches, avant de s'associer librement avec ses concitoyens.

§ 7. *De l'art aux instruments.* Voir un peu plus haut, § 3. — *Des amitiés ni des justices.* L'esclave étant réduit à l'état de chose, ou tout au plus d'instrument animé, il n'avait point de droits ; et l'affection lui était refusée aussi bien que la justice. — *De normal.* Le texte dit précisément : « de juste ». — *Et de sain.* J'ai ajouté ceci.

§ 8. *Une utilité et une association.* Dans les théories d'Aristote, l'association ne peut avoir lieu réellement qu'entre des êtres égaux, si ce n'est en tout, du moins à plusieurs égards. — *Comme celle de Dieu à l'homme.* Grande et juste idée de la paternité. La philosophie moderne ne pourrait dire mieux.

tion des frères entr'eux repose surtout, comme celle des camarades, sur l'égalité :

« Oui, mon frère est aussi légitime que moi ;
» Notre père à tous deux, c'est Jupiter, mon roi. »

Et ces vers du poète sont mis dans la bouche de gens qui ne veulent que l'égalité. Ainsi, c'est dans la famille qu'on peut trouver le principe et la source de l'amour, de l'État, et de la justice.

§ 10. On se rappelle qu'il y a trois espèces d'amitié : de vertu d'abord, puis d'intérêt, et enfin de plaisir. On a vu encore qu'il y a deux nuances pour chacune d'elles ; car chacune d'elles repose, ou sur l'égalité des deux amis, ou sur une supériorité de l'un des deux. Le genre de justice qui s'applique à chacune doit ressortir clairement de toutes nos discussions précédentes. Quand l'un des deux est supérieur, c'est la proportion qui doit y dominer. Mais cette proportion ne saurait plus être la même ; le supérieur doit l'avoir en sens inverse, de telle façon que la relation qui se trouve entre lui et l'inférieur se reproduise,

§ 9. *Comme celle des camarades.* Voir un peu plus haut la note sur le sens vrai du mot « camarade », dans ce chapitre, § 1. — *Oui, mon frère...* Je ne sais de quel poète sont ces deux vers; mais d'après une citation de la Politique, livre I, ch. 2, § 19, de ma trad., 2e édit., je serais assez porté à croire qu'ils sont de Théodecte. — *C'est dans la famille....* Je ne crois pas qu'il soit possible de faire un plus admirable éloge de la famille. On est en général trop porté à croire que ces grands sentiments ont manqué à l'antiquité.

§ 10. *On a vu encore.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, ch. 4, § 1, p. 389. — *Le genre de justice....* Dans les rapports qui s'établissent entre les deux personnes qui sont liées et qui s'aiment. — *En sens inverse.* La suite expliquera ce qu'on doit entendre par ceci. L'auteur veut dire que, dans les choses matérielles, la part du supérieur doit être d'autant

en se renversant, entre tout ce qui vient de cet inférieur à lui, et tout ce qui vient de lui à cet inférieur, cette relation étant toujours celle d'un chef qui commande et d'un sujet qui obéit. § 11. Si ce n'est pas ce rapport qui s'établit entr'eux, c'est alors une égalité purement numérique ; car, dans ce cas, il se passe ici ce qui se passe ordinairement dans les autres associations, où il y a tantôt une égalité numérique, et tantôt une égalité proportionnelle. Si, dans une association, les associés ont apporté une part d'argent, numériquement égale, ils doivent avoir aussi dans le partage une portion égale numériquement ; et si l'apport n'était pas égal, ils doivent avoir une part proportionnelle. § 12. Mais en amitié, l'inférieur retourne la proportion ; et il joint à son profit les deux angles par une diagonale au lieu d'avoir l'un des côtés. Mais le supérieur paraît alors avoir moins qu'il ne lui revient ; l'amitié et l'association ne semblent plus qu'une charge pour lui. Il faut donc ici rétablir l'égalité d'une autre façon et refaire la proportion détruite. § 13. Ce moyen de rétablir l'égalité, c'est l'honneur, qui appartient au chef que la nature a fait pour commander, et que lui doit l'être qui obéit, comme il appartient à

plus petite que sa part morale est plus belle.—*D'un chef... d'un sujet...* C'est peut-être exagéré, et ce rapport de subordination détruirait presque toute affection proprement dite.

§ 11. *Numérique... proportionnelle.* On a vu plus haut, ch. 9, § 5, p. 411, ce qu'on doit entendre par ces expressions.

§ 12. *Les deux angles par une diagonale.* Métaphore étrange, qui ne contribue point à éclaircir la pensée. —*Au lieu d'avoir l'un des côtés.* J'ai ajouté ceci, pour compléter l'expression, qui est beaucoup plus concise dans le texte.

§ 13. *Comme il appartient à Dieu.* Expression un peu emphatique.

Dieu. Il faut donc que le profit, d'un côté, soit égal à l'honneur, de l'autre. § 14. Mais l'affection fondée sur l'égalité est précisément l'affection civile et républicaine. L'affection civile ne repose que sur l'intérêt ; et de même que les États ne sont amis les uns des autres qu'à ce titre, de même les citoyens le sont entr'eux à titre égal :

« Athènes méconnaît et déteste Mégare. »

Et les citoyens non plus ne se connaissent pas davantage, du moment qu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres : cette amitié-là ne dure guère que le temps qu'on traite de la main à la main. § 15. C'est que, dans cette association politique et républicaine, le commandement et l'obéissance ne viennent pas de la nature, et n'ont même rien de royal ; ils sont alternatifs. Ce n'est pas pour faire du bien, comme Dieu, que l'on commande ; c'est seulement afin qu'il y ait égalité d'avantages dont on profite, et de services que l'on rend. Ainsi donc, l'affection politique et républicaine veut absolument reposer sur l'égalité.

*Égal à l'honneur.* Sentiments très-nobles et très-justes.

§ 14. *Et républicaine.* Voir plus haut, ch. 9, § 4, p. 411. — *Athènes méconnaît.* Ce vers vient d'être cité ch. 2, § 14, p. 370. — *Cette amitié-là.* Ou plutôt : « cette liaison, cette affection. »

§ 15. *Ne viennent pas de la nature.* Ceci ne contredit pas ce qui a été si bien établi par Aristote : L'État est un fait de nature ; mais la constitution du pouvoir varie dans chaque État, et ce n'est pas la nature qui la fait. — *L'affection politique.* Le texte dit proprement : « l'amitié ». — *Repose sur l'égalité.* C'est le grand principe vingt fois répété par Aristote dans la Politique. Mais cette égalité ne concernait que les citoyens, et laissait en dehors de la société tous les esclaves.

§ 16. L'amitié par intérêt présente aussi deux espèces : l'une qu'on peut appeler légale ; l'autre, morale. L'affection politique et républicaine regarde tout à la fois, et à l'égalité et à la chose dont on profite, comme ceux qui vendent et qui achètent ; et de là le proverbe : « Les bons comptes font les bons amis. » § 17. Quand donc cette amitié politique résulte d'une convention formelle, elle a de plus un caractère légal. Mais quand on se fie purement et simplement les uns aux autres, c'est plutôt l'amitié morale et celle de camarade à camarade. Aussi, est-ce celle-là plus que toute autre qui donne lieu à des récriminations. La cause en est que tout cela est contre nature. L'amitié par intérêt et l'amitié par vertu sont fort différentes ; et ces gens-là n'en veulent pas moins unir à la fois les deux choses ; ils ne se rapprochent que par intérêt ; ils font une amitié toute morale, comme s'ils n'étaient guidés que par des sentiments de vertu ; par suite de cette confiance aveugle, ils n'ont pas eu le soin de contracter une amitié légale. § 18. En général, et parmi les trois espèces d'amitié, c'est surtout dans la liaison par intérêt qu'il y a le plus de récriminations et de

§ 16. *L'amitié par intérêt.* On verra par les détails qui suivent qu'il ne s'agit plus précisément d'amitié. Ce sont les simples liaisons que forment, tous les jours dans la vie civile, les relations nécessaires des hommes entr'eux, pour la satisfaction de tous leurs besoins. — *Légale.... morale.* Distinction aussi simple qu'elle est profonde et vraie.

§ 17. *Cette amitié politique.* Même observation que plus haut sur le mot « d'amitié ». — *Est contre nature.* C'est trop dire ; ce serait plutôt : « est peu raisonnable ». — *De contracter une amitié légale.* C'est-à-dire des stipulations expresses, qu'on peut déférer ensuite aux tribunaux en cas de contestation.

§ 18. *En général....* Les réflexions qui suivent sont pleines de justesse et d'observation pratique.

plaintes. La vertu est toujours à l'abri du reproche. Ceux qui ne se sont liés que par plaisir, après avoir reçu et donné de part et d'autre, se séparent sans peine. Mais les gens qui ne sont unis que par l'intérêt, ne rompent pas aussi promptement, à moins qu'ils ne soient liés et par des engagements légaux et par des attachements de camarades. Cependant, dans les liaisons qui n'ont pour base que l'intérêt, la liaison légale est la moins sujette à contestations. La solution, qui, au nom de la loi, accommode les deux parties, se fait en argent, puisque c'est l'argent qui, dans les cas de ce genre, mesure l'égalité. Mais dans une liaison purement morale, la solution doit être toute volontaire. Aussi, dans quelques pays a-t-on porté cette loi : Que ceux qui ont ainsi contracté amicalement ne peuvent se faire de procès pour des conventions toutes facultatives. Cette loi est fort sage, puisqu'en effet les gens de bien n'ont pas recours naturellement à la justice des tribunaux, et que ceux-là n'ont traité que comme des gens de bien l'un à l'égard de l'autre. § 20. Mais dans cette espèce d'amitié, il est encore assez embarrassant de savoir des deux parts jusqu'à quel point les récriminations peuvent être fondées, parce qu'on s'est fié l'un à l'autre moralement et non pas légalement. § 21. On a grand'peine alors à discerner avec pleine justice qui

§ 19. *C'est l'argent.* Sous forme de dommages-intérêts. — *La solution doit être toute volontaire.* Tandis que la solution légale a pour sanction la force publique, que les tribunaux peuvent appeler à leur aide pour exécuter leurs décisions. — *Cette loi que ceux...* La même réflexion se retrouve dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 1, § 10. — *A la justice des tribunaux.* Le texte est peut-être un peu moins précis.

§ 20. *Et non pas légalement.* Les conventions légales ne sont pas non

a raison. Faut-il regarder au service même qui a été rendu, à sa valeur, et à sa qualité? Ou faut-il plutôt regarder à celui qui l'a reçu? Car il se peut que ce soit comme le dit Théognis :

« C'est peu pour toi, Déesse, et pour moi c'est beaucoup. »

Il peut même arriver que, pour tous deux, ce soit absolument le contraire, et qu'on puisse répéter ce dicton bien connu :

« Pour toi ce n'est qu'un jeu ; mais pour moi c'est la mort. »

§ 22. Voici d'où naissent toutes les récriminations. L'un croit qu'on lui doit beaucoup, parce qu'il a rendu un grand service, et qu'il a obligé son ami dans un cas urgent ; ou bien, il allègue encore d'autres motifs, en ne considérant que l'utilité du service rendu, sans penser au peu qu'il lui en a coûté. L'autre, au contraire, ne voit que ce que le service a coûté au bienfaiteur, et non pas le profit que lui-même en a tiré. § 23. Parfois encore, c'est celui qui a reçu qui récrimine ; et, pendant qu'il ne rappelle de son côté que son très-mince profit, l'autre énumère l'avantage énorme que la chose a produit ; et, par exemple, si en s'exposant à un péril on a pu tirer quelqu'un d'affaire, en ne risquant que la valeur d'une

plus à l'abri des contestations, comme le prouve assez la multitude des procès.

§ 21. *Comme le dit Théognis.* Voir les sentences de Théognis, vers 14. — *Pour toi ce n'est qu'un jeu.* Je ne sais si c'est le vers de quelque poète, ou si c'est un simple proverbe qui a pris une forme rhythmique.

§ 22. *L'un croit.... l'autre au contraire.* C'est ce qui se présente très-fréquemment dans le cours ordinaire des choses.

§ 23. *Parfois encore.* Même remarque. Toutes ces observations sont très-justes et très-pratiques.

drachme, celui-ci ne pense qu'au danger qu'il a couru, tandis que l'autre ne songe qu'à la valeur de l'argent, comme s'il ne s'agissait que d'une restitution pécuniaire. Mais là même encore, il y a des motifs de querelle ; car l'un ne donne aux choses que la valeur qu'elles avaient antérieurement, l'autre les apprécie ce qu'elles valent dans le moment présent ; et, sur ce terrain, ils n'ont garde de s'entendre, à moins de convention précise.

§ 24. L'amitié, la liaison civile regarde uniquement à la convention expresse et à la chose même ; l'amitié, la liaison morale regarde à l'intention. Sans contredit, c'est beaucoup plus juste ; et c'est là vraiment la justice de l'amitié. Ce qui fait qu'il y a lutte et discussion entre les hommes, c'est que, si l'amitié morale est plus belle, la liaison d'intérêt est bien autrement obligatoire et exigeante. § 25. Les gens commencent leur liaison comme des amis purement moraux, et comme s'ils ne songeaient qu'à la vertu. Mais dès qu'un de leurs intérêts particuliers vient à rencontrer de l'opposition, ils font voir alors bien clairement qu'ils étaient tout autres qu'ils ne se croyaient. Le vulgaire des hommes ne recherchent ce qui est beau que par surcroît et par luxe ; et c'est ainsi qu'ils recherchent même cette amitié qui est plus belle que toutes les

§ 24. *L'amitié, la liaison.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'en ai mis deux, à la fois pour conserver la nuance propre de l'original, et pour laisser aux choses leur véritable nom. Évidemment, il s'agit ici de liaisons bien plutôt que d'amitié.

§ 25. *Par surcroît et par luxe.* Ceci ne contredit pas ce qui a été avancé plus haut tant de fois, que la nature humaine est portée au bien; seulement le vulgaire des hommes n'est pas assez éclairé pour comprendre et suivre la nature. — *Plus belle que toutes les autres.* L'amitié par vertu.

autres. § 26. On doit voir maintenant bien nettement les distinctions qu'il convient de faire entre ces cas divers. Si les gens sont des amis moraux, ils doivent ne regarder qu'à l'intention pour s'assurer qu'elle est égale des deux parts ; et ils n'ont rien autre chose à exiger l'un de l'autre. S'ils ne sont amis que par intérêt, ou par des liens purement civils, ils peuvent résoudre la difficulté selon qu'ils s'étaient entendus d'abord sur leur intérêt. Si l'un affirme que la convention a été toute morale, et que l'autre affirme le contraire, il n'est pas bien d'insister, quand il faudrait n'avoir que de bonnes paroles dans ces occasions, et l'on doit garder la même réserve dans l'un ou l'autre sens. § 27. Mais quand même les amis ne seraient pas unis par un lien moral, il faut juger qu'aucun d'eux n'a voulu tromper l'autre ; et par suite, chacun doit se contenter de ce que le hasard lui a donné. § 28. Ce qui prouve bien que l'amitié morale ne repose que sur l'intention, c'est que, même après avoir reçu de très-grands services, si on ne les rend pas également, à cause de l'impuissance où l'on est, mais qu'on les rende autant qu'on le peut, on n'en a pas moins fait son devoir. Dieu même accepte les sacrifices qu'on lui offre, en tenant compte des

§ 26. *Ne regarder qu'à l'intention.* Peu d'hommes sont assez au-dessus de l'intérêt pour appliquer loyalement ce précepte. — *Il n'est pas bien d'insister.* Nous ne saurions avoir aujourd'hui plus de délicatesse. — *Dans l'un ou l'autre sens.* Soit qu'on affirme, soit qu'on nie.

§ 27. *Chacun doit se contenter.* Ce discernement et cette douceur n'appartiennent qu'aux âmes les plus désintéressées et les plus nobles. C'est d'ailleurs très-souvent justice d'accuser le hasard, ou les choses, plutôt que les hommes.

§ 28. *Dieu même accepte les sacrifices.* Le christianisme lui-même n'a pas mieux dit.

ressources de celui qui les fait. § 29. Mais au marchand qui vend, il ne suffirait pas de dire qu'on ne peut lui donner davantage, non plus qu'au créancier qui a prêté son argent.

§ 30. Les reproches et les récriminations sont très-fréquents, dans les amitiés qui ne sont pas parfaitement nettes et droites ; et il n'est pas facile de discerner alors lequel des deux a raison. C'est en effet chose fort malaisée de rapporter à une mesure unique des relations aussi complexes, comme il arrive particulièrement dans les affaires d'amour. § 31. L'un ne poursuit celui qu'il aime, que parce qu'il a plaisir à vivre avec lui ; l'autre parfois n'accepte l'amant que comme utile à ses intérêts. Quand il cesse d'aimer, comme il devient tout différent, l'autre ne devient pas moins différent que lui ; et alors ils se querellent à tout propos. C'est la dispute de Python et de Pammène. C'est la discussion du maître et du disciple, parce que la science et l'argent n'ont pas en effet une seule et même mesure. C'est encore le cas de Prodicus, le médecin, avec le malade qui lui donnait un trop faible salaire ; c'est enfin le cas du joueur de cithare et du roi. § 32. L'un ne voulait que son plaisir en accueillant l'artiste ; l'autre ne recherchait que son intérêt en allant à la cour ; et quand il fallut payer, le roi, comme s'il ne

§ 29. *Au marchand.... au créancier.* Il ne s'agit plus là d'affection, mais d'affaires.

§ 30. *Parfaitement nettes et droites.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis ; je l'ai paraphrasé.

§ 31. *De Python et de Pammène.* Je ne sais à quoi ceci fait allusion. — *De Prodicus, le médecin.* Qu'il ne faut pas confondre avec Prodicus de Céos, le sophiste ; c'est peut-être simplement une faute de copiste, et faut-il lire : « Hérodicus ». — *Du joueur de cithare et du roi.* Le récit

devait que de l'agrément à l'artiste, lui dit : « Tout le » plaisir que vous m'avez fait en chantant, je vous l'ai déjà » payé par le plaisir que vous ont fait mes promesses. » § 33. Quoiqu'il en soit de cette défaite, on peut voir sans peine, même ici, comment il faut arranger les choses. Il faut toujours les rapporter à une seule et unique mesure. Mais ce n'est pas en les renfermant dans une limite précise ; c'est en les proportionnant entr'elles. La proportion est ici la vraie mesure, de même qu'elle est aussi la mesure dans l'association civile et politique. En effet, comment le cordonnier pourra-t-il contracter des rapports sociaux avec le laboureur, à moins qu'on n'égalise leurs travaux par la proportion qu'on établit entr'eux? § 34. De même, dans tous les cas où l'on ne peut faire un échange direct, la seule mesure possible est la proportionnalité. Par exemple, si l'un promet de donner la science et la sagesse, et l'autre, de l'argent en retour, il faut examiner quel est le rapport de la science à la fortune, et ensuite quelle est la valeur donnée par l'un et l'autre des contractants ; car si l'un a donné la moitié de sa petite propriété, et que l'autre n'ait donné qu'une partie minime d'une propriété beaucoup plus grande, il est clair que le second a fait tort au premier. § 35. C'est qu'ici encore, la

qui suit explique cette citation qui se trouve encore dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 1, § 4.

§ 33. *A une seule et unique mesure.* Qui est la proportion ; mais il faut ajouter que cette proportion même est fort difficile à établir, de façon que les deux parties se trouvent satisfaites. La proportion ne peut pas toujours se mesurer aussi aisément que l'auteur semble le croire. — *Comment le cordonnier.* Exemple trop peu amené, et qui pouvait être mieux choisi.

§ 34. *La science.... de l'argent en retour.* C'est la discussion du maître et du disciple, dont il vient d'être question quelques lignes plus haut.

cause de la dissidence est dans le principe même des deux amis ; l'un soutient qu'ils ne se sont liés que par intérêt, tandis que l'autre soutient le contraire, et qu'il a eu dans cette liaison quelqu'autre motif que celui-là.

## CHAPITRE XI.

Questions diverses et peu sérieuses : Faut-il faire du bien à un ami utile, plutôt qu'à un ami honnête? — Citation d'Euripide. — Les définitions ordinaires de l'amitié sont fausses, en ce qu'elles sont toujours partielles. — Erreurs en amitié, quand, au fond, on aime les choses plus que les personnes.

§ 1. Une question qu'on peut se poser encore, c'est de savoir à qui il faut de préférence rendre service, à un ami que recommande sa seule vertu, ou bien à celui qui reconnaît ou peut reconnaître ce qu'on fait pour lui. Cette question revient à se demander s'il faut faire du bien à son ami plutôt qu'à un homme qui n'a que la vertu pour titre à vos bienfaits. § 2. Si le bonheur veut que votre ami soit un homme vertueux, en même temps qu'il est votre ami, la question n'offre pas, comme on voit, très-grande difficulté, à moins qu'on

§ 35. *Dans le principe.* Voir ci-dessus dans ce chapitre, §§ 26 et 30, p. 423 et 424

*Ch. XI.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 2 ; La Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *Cette question....* On verra par ce qui suit que l'auteur fait assez bon marché de toutes ces arguties, comme il dit lui-même..

n'enfle démesurément l'une de ces qualités et qu'on ne rapetisse l'autre, en supposant que cet homme est votre intime ami, et qu'il est médiocrement honnête. Si l'on ne suppose pas que la vertu est égale à l'amitié, il se présente alors une foule de questions délicates : et, par exemple, si l'un a été votre ami, mais qu'il doive ne plus l'être; et que l'autre doive l'être, mais ne le soit pas encore; ou bien, si l'un l'a été, mais qu'il ne le soit plus; et que l'autre le soit maintenant, mais qu'il ne l'ait pas toujours été et qu'il ne doive pas toujours l'être. § 3. On comprend qu'il soit trop difficile de suivre toutes ces arguties ; et comme le dit Euripide dans ses vers :

« N'avez-vous que des mots? en mots on vous paiera;
» Mais si vous agissez, pour vous on agira. »

Le vrai, c'est qu'il faut agir ici comme l'on agit envers son père. On ne donne pas tout absolument à son père; et il y a certaines choses qu'on doit réserver pour sa mère, bien que cependant un père soit supérieur. C'est encore ainsi que l'on n'immole pas toutes les victimes au seul Jupiter, et qu'il n'a pas tous les hommages des humains, mais seulement certains hommages qui lui sont dûs plus particulièrement. § 4. De même, on peut dire qu'il y a des choses qu'on doit faire pour l'ami qui nous est utile ;

§ 3. *Toutes ces arguties.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Euripide dans ses vers.* Ces deux vers appartiennent à une pièce d'Euripide dont le nom n'est pas parvenu jusqu'à nous. Voir les fragments d'Euripide, p. 839, édit. de Firmin Didot, — *Toutes les victimes au seul Jupiter.* La même idée est exprimée en termes analogues dans la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 2, § 6.

§ 4. *L'ami qui nous est utile.* Il s'agit ici de l'ami qui, tout en étant lié seulement par la vertu, peut

et qu'il en est d'autres qu'on doit faire pour l'honnête homme. Ainsi, quelqu'un peut vous donner du pain et satisfaire à tous vos besoins, sans que vous soyez tenu de vivre avec lui ; et réciproquement, on peut vivre avec quelqu'un, sans lui rendre ce qu'il ne donne pas lui-même, dans ces rapports de réelle amitié, et ne faire pour lui que ce que fait l'ami par intérêt. Mais quant aux amis qui, liés l'un à l'autre au même titre, accordent tout à celui qu'ils aiment, même ce qu'il ne faut pas, ce sont des gens indignes de toute estime.

§ 5. Les définitions qu'on donne de l'amitié dans les discours ordinaires, s'appliquent bien toutes, si l'on veut, à l'amitié; mais ce n'est pas à la même amitié. Ainsi, l'on doit également vouloir le bien, et de celui dont vous êtes l'ami par intérêt, et de celui qui a été votre bienfaiteur, et de celui qui est votre ami comme la vertu l'exige. Mais cette définition de l'amitié ne comprend pas tout cela. On peut fort bien souhaiter l'existence de l'un, et vivre avec un autre, comme on peut, dans telle liaison, ne voir que le plaisir, et, dans telle autre, partager ses douleurs et ses joies avec son ami. § 6. Mais toutes ces prétendues définitions ne s'appliquent jamais, je le répète, qu'à une certaine espèce d'amitié ; elles ne s'appliquent pas toutes à une seule et même amitié. De là

rendre à son ami les services qu'il en reçoit. — *Mais quant aux amis qui, liés l'un à l'autre.* ... Le texte est ici fort obscur et sans doute il est altéré.

§ 5. *Les définitions....* Il manque ici une transition ; elle était d'autant plus nécessaire que l'auteur revient à un sujet qui a été déjà traité, du moins en partie.

§ 6. *Toutes ces prétendues définitions....* Détails trop longs et qui sont obscurs. Les distinctions faites dans les premiers chapitres de ce

vient qu'elles sont si nombreuses, et que chacune semble s'appliquer à une seule amitié, bien que cependant il n'en soit rien. Prenons, par exemple, cette définition qui prétend que l'amitié consiste à souhaiter l'existence de l'ami. Elle n'est pas exacte ; car celui qui est dans une position supérieure, ou celui qui a été le bienfaiteur d'un autre, veut bien aussi l'existence de son propre ouvrage, de même qu'on doit souhaiter longue vie au père qui vous a donné le jour, sans parler du juste retour qu'on lui doit. Mais ce n'est pas avec son obligé qu'on veut vivre ; c'est uniquement avec celui qui vous plaît et vous est agréable. § 7. Les amis peuvent avoir des torts mutuels, toutes les fois que ce sont les choses qu'ils aiment plutôt que celui qui les possède. Au fond, ils ne sont amis que de ces choses ; et, par exemple, l'un préfère le vin qu'il trouve excellent, à l'hôte qui le lui donne ; l'autre préfère l'argent, parce que l'argent lui est utile. Faut-il s'indigner de ces trahisons et accuser cet ami d'avoir préféré une chose qui, pour lui, vaut plus, à une personne qui vaut moins à ses yeux ? On se plaint pourtant, et l'on ne s'aperçoit pas que maintenant on voudrait trouver l'honnête homme, tandis qu'auparavant on ne recherchait soi-même que l'homme agréable ou l'homme utile.

livre, semblent suffisantes. — *Qui ne songe qu'à l'existence de l'ami.* Pensée trop peu développée.

§ 7. *Toutes les fois que ce sont les choses....* Observation profonde, et dont on peut aisément vérifier l'exactitude. Les amitiés qui s'adressent aux gens riches, sont souvent dans ce cas ; elles n'en sont quelquefois pas moins sincères ; mais l'occasion montre bien qu'on tenait aux choses beaucoup plus qu'aux personnes.

## CHAPITRE XII.

De l'isolement et de l'indépendance. Comparaison de l'isolement avec la vie commune. — De l'indépendance divine. — Discussion de ces théories. Éclaircissements sur la véritable idée de la vie, qui consiste à la fois à sentir et à connaître. Arguments en sens contraires. — Charme et douceur de la vie commune. — Il n'y a que Dieu qui n'ait point besoin d'amis. — Sacrifices mutuels que se font les amis. — Ce qu'on désire par dessus tout, c'est le bonheur de son ami; et l'on peut renoncer à la vie commune pourqu'il soit heureux; mais en général on recherche la vie commune, et il se peut qu'on préfère souffrir avec un ami plutôt que d'avoir à souffrir de son absence.

§ 1. Pour compléter ces théories, il faut étudier encore ce que c'est que l'indépendance, qui se suffit à elle-même, et la comparer à l'amitié, afin de voir leurs rapports et leur valeur réciproque; car on peut se demander si, dans le cas où quelqu'un serait absolument indépendant et se suffirait en tout, il aurait encore un ami, s'il est vrai que l'on ne cherche jamais un ami que par besoin. Mais si l'homme de bien est le plus indépendant de tous les hommes, et que la vertu soit la seule condition du bonheur, comment l'homme de bien aurait-il à faire d'un

*Ch. XII.* Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 9, 10, 11 et 12; Grande Morale, livre II, ch. 17.

§ 1. *L'indépendance qui se suffit à elle-même.* J'ai paraphrasé le mot unique du texte. — *Serait absolument indépendant.* Cette théorie contredit cette autre théorie bien connue, qui fait de l'homme un être essentiellement sociable.

ami ? L'être qui se suffit pleinement à lui seul, ne peut avoir besoin ni de gens qui lui sont utiles, ni de gens qui aient de la bienveillance à son égard, ni même de la vie commune, puisqu'il est amplement capable de vivre seul à seul avec lui-même. § 2. Cette indépendance absolue éclate surtout avec évidence dans la divinité. Il est clair que n'ayant besoin de rien, Dieu n'a pas besoin d'amis, et qu'il n'en a pas, non plus qu'il n'a rien du tout du maître qui commande à des esclaves. Par conséquent, l'homme le plus heureux sera celui qui aura le moins besoin d'amis, ou plutôt il n'en aura besoin que dans la mesure même où il est interdit à l'homme d'être absolument indépendant et de se suffire dans son isolement. § 3. Nécessairement, on n'a que fort peu d'amis quand on est très-vertueux ; et il en faut toujours de moins en moins. On ne cherche plus alors à s'en faire ; et l'on néglige non pas seulement les amis utiles, on néglige ceux mêmes qui seraient dignes d'être choisis pour la vie commune. § 4. C'est bien alors aussi qu'il est de toute évidence que l'ami n'est pas à rechercher pour l'usage qu'on en fait, ou pour le profit qu'on en tire ; mais que celui-là seul est véritablement ami, qui l'est par vertu. Quand nous n'avons plus besoin de quoi que ce soit, nous cherchons toujours des gens qui puissent jouir avec nous de tous nos biens ; et nous préférons ceux qui sont en position de recevoir nos bienfaits à ceux qui pourraient

§ 2. *Qui aura le moins besoin d'amis.* Cette conséquence sera combattue un peu plus bas, § 4.

§ 3. *Quand on est très-vertueux.* Parce qu'on a très-peu d'égaux, et qu'on ne trouve presque personne avec qui l'on puisse s'entendre. — *Dignes d'être choisis.* Par leurs vertus.

§ 4. *C'est bien alors.* L'réflexion

nous faire du bien à nous-mêmes. Notre discernement est plus juste quand nous sommes tout à fait indépendants, que quand nous manquons de quelque chose ; et c'est surtout dans cette situation que nous éprouvons le besoin d'avoir des amis dignes de vivre avec nous.

§ 5. Pour bien résoudre cette question, il faut voir s'il n'y a pas une erreur dans toutes ces théories, et si la comparaison dont on se sert ici, ne nous dérobe pas quelque partie de la vérité. Nous nous en rendrons compte avec une parfaite clarté, en nous expliquant bien ce que c'est que la vie comme acte et comme but. § 6. Evidemment, vivre, c'est sentir et connaître ; par conséquent, vivre ensemble, c'est sentir ensemble et connaître ensemble. Mais se sentir soi-même, se connaître soi-même, est ce qu'il y a de plus doux au monde pour chacun de nous ; et voilà pourquoi c'est un désir que la nature a mis en nous tous, quand elle nous a créés, que celui de vivre ; car, il faut le constater, la vie n'est en quelque sorte qu'une connaissance. § 7. Si donc on pouvait couper la vie et la connaissance en deux, et séparer la connaissance de manière qu'elle fût isolée et en soi, uniquement, chose

aussi profonde que délicate. — *Nous éprouvons le besoin d'avoir des amis.* Voir ci-dessus, § 2.

§ 5. *La comparaison dont on se sert ici.* C'est-à-dire, celle de Dieu, dont la nature infinie est incommensurable avec celle de l'homme. — *Comme acte et comme but.* Voir le commencement de la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 2.

§ 6. *Vivre, c'est sentir et connaître.* Voir le Traité de l'Ame, livres II et III.— *Celui de vivre.* J'ai déjà remarqué qu'Aristote parlait dans les mêmes termes à peu près de l'amour inné de la vie, dans la Politique, livre III. ch. 4, p. 143 de ma trad. 2e édit. — *N'est en quelque sorte qu'une connaissance.* Voir le début de la Métaphysique, trad. de M. Cousin, p. 121, 2e édit.

§ 7. *De manière qu'elle soit isolée*

d'ailleurs qui peut ne pas avoir d'expression dans le langage, mais qui en réalité peut bien se concevoir, dès lors il n'y aurait aucune différence à ce qu'un autre être connût à votre place, au lieu que vous connussiez vous-même. Il n'y aurait même aucune différence qu'un autre être vécût à votre place, quoiqu'on préfère plutôt, et avec toute raison, de sentir et de connaître soi-même. Car il faut que notre raison réunisse ces deux idées à la fois: d'abord, que la vie est une chose désirable, et ensuite que le bien l'est également, parce que c'est ainsi seulement que les hommes peuvent avoir la nature qu'ils ont. § 8. Si donc dans la série coordonnée des choses, l'un des deux éléments se trouve toujours au rang du bien, c'est que connaître et choisir les choses participe d'une manière toute générale de la nature finie. Par conséquent, vouloir sentir soi-même, c'est vouloir exister soi-même d'une certaine façon spéciale. Mais comme, de fait, nous ne sommes point par nous-mêmes aucune de ces facultés séparément, nous n'existons qu'en jouissant de ces deux facultés réunies, celle de sentir et celle de connaître.

*et en soi uniquement.* Cette dernière expression n'a pas ici le sens qu'elle a d'ordinaire dans le langage philosophique; elle semblerait signifier plutôt : « selon qu'elle ou n'est pas dans la personne », comme la suite le prouve. — *Il n'y aurait aucune différence.* Idée assez singulière, ainsi que toutes celles qui la développent et cherchent à l'expliquer. — *Parce que c'est ainsi seulement.* L'original n'est pas aussi précis; et probablement, il est altéré en cet endroit, quoique les manuscrits ne donnent pas de variante.

§ 8. *La série coordonnée des choses.* C'est le système des Pythagoriciens. Voir la Métaphysique, livre I, ch. 4, p. 144, trad. de M. Victor Cousin. — *Des deux éléments.* La sensation et la connaissance. — *De la nature finie.* En d'autres termes, du fini qu'on peut déterminer, et non de l'infini qui nous échappe. —

Ainsi, c'est en sentant qu'on devient sensible, sur le point même où l'on a senti d'abord, et de la manière qu'on a senti, et dans le temps où l'on a senti. C'est en connaissant qu'on devient capable de se connaître. Voilà ce qui fait qu'on veut toujours vivre, parce qu'on veut toujours connaître; en d'autres termes, c'est qu'on désire être soi-même la chose que l'on connaît.

§ 9. A ce point de vue, on pourrait trouver assez étrange le désir de l'homme, de vivre avec ses semblables d'une vie commune, et d'abord, pour les besoins qu'il partage avec les autres animaux, je veux dire ceux du boire et du manger, qu'il veut satisfaire ordinairement en compagnie. Quelle différence y a-t-il, en effet, à satisfaire ces besoins les uns à côté des autres, ou bien à part, du moment que l'on retranche de ces réunions la parole, à l'aide de laquelle on se communique? 10. Les gens indépendants ne peuvent pas d'ailleurs converser avec le premier venu. J'ajoute qu'il n'est pas possible à ces amis qu'on suppose indépendants, et capables de se suffire à eux seuls, de rien apprendre dans ces entretiens, ou de rien enseigner aux autres. Si l'on apprend soi-même quelque chose, c'est qu'on n'est pas tout ce qu'on doit être en fait de suffisance personnelle;

*C'est qu'on désire être soi-même.* Toutes ces idées sont fort obscures, et l'auteur perd un peu de vue le sujet qu'il avait indiqué au début de ce chapitre.

§ 9. *Quelle différence y a-t-il?* La question disparaît de plus en plus sous ces détails, qui ne manquent pas d'ailleurs de vérité.

§ 10. *Les gens indépendants ne peuvent pas.... indépendants et capables de se suffire.* Voilà la question qu'on s'était d'abord proposée; mais le circuit a été bien long pour y arriver. — *Une ressemblance.* Ceci est exagéré; et de plus, c'est en contradiction avec les théories antérieures. La ressemblance n'est pas le fondement

et d'autre part, on n'est jamais l'ami du maître qui vous instruit, puisque l'amitié est une égalité et une ressemblance. Quoiqu'il en puisse être, c'est un grand plaisir d'être ensemble; et nous jouissons bien davantage de notre bonheur en le partageant avec nos amis, autant que nous le pouvons, et en leur donnant toujours tout ce que nous avons de mieux. § 11. Du reste, c'est, avec l'un, des plaisirs purement matériels; avec l'autre, ce sont des arts; avec un autre encore, c'est de la philosophie. Ce qu'on veut avant tout, c'est d'être avec son ami. Aussi, comme dit le proverbe: « C'est un grand chagrin que des amis loin de soi; » et l'on veut dire par là qu'une fois amis, il ne faut plus s'éloigner les uns des autres. C'est ce qui fait encore que l'amour ressemble tant à l'amitié. L'amant désire toujours vivre avec ce qu'il aime, non pas, il est vrai, comme la raison veut qu'on vive ensemble, mais seulement pour satisfaire ses sens et sa passion.

§ 12. Voilà ce que dit le raisonnement qui nous embarrasse. Mais voici à peu près comment se passent les choses dans la réalité, et comment nous trouverons la cause de l'embarras où il nous jette. Recherchons où est ici la vérité.

de l'amitié; et de plus, il ne faut pas la confondre avec l'identité. — *Quoiqu'il en puisse être.* L'auteur semble avoir hâte de quitter ces détails, où il s'embarrasse.

§ 11. *Le plaisir des arts.* On pourrait entendre aussi qu'il s'agit de la musique ; j'ai préféré prendre le texte dans son sens le plus général.

§ 12. *Voilà ce que dit le raisonnement.* Expression assez singulière. Du reste, on ne sait pas très-clairement, dans ce qui précède, quels sont les arguments que réfute l'auteur, et ceux qu'il adopte. Cette confusion est assez ordinaire dans Aristote, quand il expose les questions que d'autres ont traitées avant lui.

§ 13. Il est certain d'abord que l'ami veut être comme le dit le proverbe : « Un autre Hercule, un autre nous-mêmes. » Cependant, il est distinct de nous; il en est séparé, et il est difficile de se réunir en un seul et même individu. Cet être, qui nous est parfaitement conforme par nature, est autre que nous par son corps, tout semblable qu'il est; en outre, il est autre par l'âme, et peut-être diffère-t-il encore davantage dans chacune des parties de cette âme et de ce corps. Pourtant, l'ami n'en veut pas moins être un autre nous-mêmes, séparé de nous. § 14. Ainsi, sentir son ami, c'est nécessairement en quelque sorte se sentir soi-même; c'est comme se connaître soi-même que de le connaître. C'est donc un très-vif bonheur qu'approuve la raison, que de jouir, avec son ami, même d'amusements vulgaires, et de se trouver en sa compagnie, puisque nous le sentons toujours ainsi lui-même en sentant les choses avec lui. Mais c'est un bonheur bien plus vif encore que de goûter ensemble des plaisirs plus relevés et plus divins. La cause de cette félicité, c'est qu'il est toujours plus doux de se contempler soi-même dans un homme de bien, meilleur encore que vous. Parfois, c'est un simple sentiment, tantôt un acte, tantôt quelqu'autre chose qui réunit les cœurs. Or, s'il est doux d'être soi-même heureux, et si la vie commune a cet avantage d'y pouvoir agir ensemble, la société des hommes émi-

§ 13. *Il est difficile.* Il y a peut-être une sorte d'ironie dans cette expression, puisque l'impossibilité est de toute évidence.

§ 14. *A bien sentir son ami.* Sentiments délicats et vrais. — *Même d'amusements vulgaires.* Les jeux de toute espèce, et les exercices du corps, par exemple. — *Se contempler soi-même.* Je ne sais si ce

nents, réunis par l'amitié, est ce qu'il y a de plus doux au monde. Se livrer ensemble à ces nobles contemplations, à ces exquises jouissances, tel est l'objet de ces liaisons; tandis que se réunir pour prendre ses repas en commun, ou satisfaire les besoins que la nature nous impose, ce n'est qu'une grossière volupté. § 15. Mais chacun de nous veut atteindre, dans cette communauté, le but spécial auquel il lui est donné de prétendre; et ce qu'on désire le plus ensuite, quand on ne peut aller jusqu'à cette parfaite union, c'est de rendre des services à ses amis et d'en recevoir d'eux en échange. Il faut donc avouer qu'évidemment l'homme est fait pour vivre dans la société de ses semblables, qu'en fait, tous les hommes recherchent la vie commune, et que l'homme le plus heureux et le meilleur de tous est celui qui la recherche avec le plus d'empressement.

§ 16. Ainsi, on le voit, ce qui dans cette question nous semblait d'abord peu conforme à la raison, était cependant une conséquence assez rationnelle de la part de vérité contenue dans ce raisonnement; et grâce à la comparaison si juste que nous avons faite, nous avons trouvé la solution que nous cherchions. Non, Dieu n'est pas fait de telle sorte qu'il ait besoin d'un ami, et qu'il

retour sur soi-même entre pour rien dans l'amitié. — *Ces nobles contemplations, ces exquises jouissances.* Montaigne n'a rien dit de mieux.

§ 15. *Jusqu'à cette parfaite union.* C'est-à-dire, jusqu'à cette culture commune des plus hautes facultés de l'âme. — *L'homme est fait pour vivre dans la société.* Grand principe, qu'Aristote, plus que qui que ce soit, a contribué à mettre en lumière.

§ 16. *Raison... rationnelle... raisonnements.* Cette tautologie est dans l'original; j'ai cru devoir la conserver. — *Dieu n'est pas fait de telle sorte.* Tout ceci est parfaitement

puisse trouver son semblable. § 17. Mais il faut prendre garde qu'en poussant ce raisonnement à l'extrême, on irait jusqu'à enlever la pensée même à l'homme de bien. Dieu, pour être heureux, n'a point à subir les mêmes conditions que nous, et il est trop parfait pour pouvoir penser autre chose que lui-même. Pour nous, au contraire, le bonheur ne peut jamais se rapporter qu'à une chose autre que nous-mêmes, tandis que, pour lui, le bonheur ne saurait être ailleurs que dans sa propre essence.

§ 18. D'autre part, dire que nous devons chercher à nous faire de nombreux amis et les désirer, et dire en même temps qu'avoir beaucoup d'amis, c'est n'avoir point d'ami, ce sont deux choses où il n'y a rien de contradictoire ; et, des deux côtés, on a raison. Comme il est possible de vivre à la fois avec plusieurs personnes, et de sympathiser avec elles, ce qu'on doit le plus désirer, c'est que ces personnes soient les plus nombreuses possible. Mais, comme c'est une chose fort difficile, il y a nécessité que cette communauté effective de sensations et cette sympathie, se concentrent dans un assez petit nombre de

d'accord avec les grandes théories développées dans la Métaphysique, livre XII.

§ 17. *Jusqu'à enlever la pensée même.* Il semble cependant, d'après ce qui suit, qu'on n'enlève pas la pensée à Dieu, et que par suite on ne devrait pas la nier non plus à l'homme de bien. — *Penser autre chose que lui-même.* Voir les théories de la Métaphysique, livre XII, ch. 9, p. 214 de la traduction de M. Cousin, 2e édition.

§ 18. *D'autre part.* Transition insuffisante, pour un ordre d'idées totalement différentes de celles qui précèdent. — *Nous faire beaucoup d'amis.* Voir la Morale à Nicomaque, livre IX, ch. 10, § 6. Voir aussi la Dissertation préliminaire. Kant s'est mépris absolument sur cette pensée d'Aristote. C'est une simple différence d'accentuation sur un mot, qui l'a induit en erreur. Voir la Métaphysique des Mœurs, p. 62, trad. de M. J. Tissot. — *C'est chose*

personnes. § 19. Par suite, il est malaisé non-seulement de posséder beaucoup d'amis ; car il faut toujours éprouver les gens et leur affection ; mais il est même très-malaisé de jouir de si nombreux amis quand on les possède. Quelquefois nous voulons que celui que nous aimons soit loin de nous, si c'est la condition de son bonheur ; parfois, nous désirons, au contraire, qu'il partage les biens dont nous jouissons nous-mêmes ; et ce désir d'être ensemble est la marque d'une sincère amitié. Quand il se peut qu'on soit réuni, et qu'on soit heureux dans cette union, personne n'hésite. Mais, quand c'est impossible, on fait alors comme la mère d'Hercule, qui préféra se séparer de son fils et le voir devenir un Dieu, plutôt que de le garder auprès d'elle et de le voir esclave d'Eurysthée. § 20. L'ami pourrait faire ici la même réponse que fit un Lacédémonien, en se moquant de quelqu'un qui lui conseillait, dans une tempête, d'appeler les Dioscures à son aide. C'est bien, ce semble, le rôle de celui qui aime, d'éviter à son ami de partager toutes les épreuves désagréables et pénibles ; et c'est bien aussi le rôle de celui qui est aimé, que de vouloir, au contraire, en prendre sa part personnelle. Tous deux ont raison d'agir ainsi ; car un ami ne doit rien trouver au monde d'aussi pénible, que lui est douce la présence de son ami. D'un

*fort difficile.* Par les motifs qui ont été donnés dans la Morale à Nicomaque, loc. laud.

§ 19. *Posséder beaucoup d'amis.* Malgré ce qu'en dit l'auteur, il semble bien qu'il y a là quelque contradiction. — *Comme la mère d'Hercule.* Alcmène.

§ 20. *La même réponse que fit un Lacédémonien.* Il eût été bon de rappeler précisément cette réponse. On peut l'imaginer du reste d'après le contexte : « J'aime mieux laisser les » Dioscures où ils sont que de les faire » venir où je suis. » — *Que lui est douce la présence de son ami.* Idée

autre côté, on doit en amitié ne pas penser uniquement à soi ; et voilà comment on veut éviter à son ami toute participation au mal qu'on endure. Il suffit qu'on soit seul dans la peine ; et l'on ne voudrait pas paraître ne songer qu'à soi égoïstement, en achetant son plaisir au prix de la douleur d'un ami. Il est vrai que les maux sont plus légers quand on n'est pas seul à les supporter ; et, comme il est naturel qu'on désire d'être heureux, et d'être ensemble, il est clair qu'on préfère se réunir, dût le bien qu'on espère être moins grand, plutôt que d'être séparé avec un plus grand bien. § 21. Mais comme on ne peut pas savoir au juste tout ce que vaut la vie commune, les avis diffèrent sur ce point. Les uns pensent que l'amitié consiste à tout partager sans aucune exception, parce qu'il est bien plus agréable, disent-ils, de dîner ensemble, en supposant même qu'on ait des deux parts un aussi bon repas. D'autres, au contraire, ne veulent pas que leur ami partage leur peine ; et l'on peut convenir qu'ils ont raison ; car en poussant les choses à l'extrême, on en arriverait à soutenir qu'il vaut encore mieux souffrir affreusement ensemble, que d'être même très-heureux séparément.

§ 22. Les mêmes perplexités à peu près se présentent

un peu recherchée et qui n'est pas juste. Pour le plaisir de voir son ami, on ne peut consentir à causer son malheur. C'est d'ailleurs ce que l'auteur lui-même reconnaît quelques lignes plus loin. — *On préfère se réunir.* Quand il ne doit en résulter qu'un mal de peu d'importance.

§ 21. *Savoir au juste tout ce que vaut la vie commune.* Il n'y a que les amis eux-mêmes qui le sachent, et qui sachent aussi tous les sacrifices qu'il leur convient de faire pour la conserver. — *En poussant les choses à l'extrême.* Ce serait en effet exagérer excessivement les choses, et il n'y a

au cœur d'un ami, quand il est dans le malheur. Parfois, nous souhaitons que nos amis soient bien loin de nous, et ne partagent pas notre douleur, quand ils n'y pourraient rien. Parfois, on trouverait leur présence la plus douce consolation qu'on pourrait goûter. Cette contradiction apparente n'a rien de déraisonnable ; elle s'explique par tout ce que nous venons de dire. D'une manière absolue, nous voulons éviter de voir une douleur quelconque, et même un simple embarras à notre ami, autant que nous l'éviterions pour nous-mêmes. D'un autre côté, s'il est une douce chose parmi les choses les plus douces de la vie, c'est de voir son ami, par les motifs que nous avons indiqués, et de le voir sans souffrance, même quand on souffre personnellement. § 23. Mais, selon que le plaisir l'emporte dans l'un ou l'autre sens, on incline à désirer la présence de l'ami ou son absence. C'est là le sentiment qu'éprouvent, et par une cause toute pareille, les cœurs d'une nature inférieure ; et très-souvent, ils désirent dans le malheur qui les atteint, que leurs amis ne soient pas plus heureux, afin de n'être pas seuls à souffrir de la nécessité qui les frappe. Il vont même alors quelquefois jusqu'à tuer avec eux ceux qu'ils aiment..... s'imaginant sans doute que leurs amis sentiront ainsi davantage leur

guère que les emportements les plus passionnés de l'amour qui aillent jusque-là.

§ 22. *Cette contradiction apparente.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui me semble ressortir de tout le contexte.

§ 23. *Que leurs amis ne soient pas plus heureux.* Ces sentiments égoïstes et bas sont trop rares pour qu'il fût nécessaire de les étudier. — *A souffrir de la nécessité qui les frappe.* Le texte en cet endroit est fort altéré ; et j'ai dû en tirer le sens qui m'a paru le plus vraisemblable. — *Sentiront ainsi davantage leur*

mal.... soit que, dans leur désespoir, ils se rappellent plus vivement le bonheur dont ils ont joui jadis, soit qu'ils craignent de rester à jamais malheureux. . . . . .

. . . . . .

## CHAPITRE XIII.

Digression sur l'usage essentiel et sur l'usage indirect des choses; on peut, jusqu'à certain point, abuser également des facultés de l'âme. — Lacunes et désordre dans le texte.

. . . . . .

. . . . . .

§ 1. Une question d'un autre ordre qu'on peut élever, c'est de savoir s'il est possible tout à la fois, et d'employer une chose à l'usage qui lui est naturellement propre, et de l'employer aussi à un autre usage; en d'autres termes, s'il est possible de s'en servir en soi, et de s'en servir indi-

*mal.... Le bonheur dont ils ont joui.* Même remarque.

*Ch. XIII.* § 1. *Une question d'un autre ordre.* J'ai ajouté ces derniers mots, pour faire une sorte de transition; mais ce chapitre ne tient en rien ni à ce qui précède ni à ce qui suit. C'est évidemment une interpolation. Le désordre même qui se trouve dans tout le texte, prouve assez que ce morceau ne peut pas faire partie d'un ouvrage régulier. Je l'aurais entièrement retranché s'il n'était compris dans toutes les éditions. Je ne me suis pas cru autorisé à le supprimer, tout déplacé et tout insuffisant qu'il est. Quelques manuscrits, et quelques éditeurs à leur exemple, font ici un Huitième livre qui se compose de ce chapitre et des deux suivants. C'est le parti qu'a pris le dernier éditeur de la

rectement. Je prends l'exemple de l'œil. Il est d'abord possible de l'employer pour voir, et, même en l'employant ainsi, de le contourner de façon à fausser la vision et à voir deux objets au lieu d'un. Ce sont déjà là deux usages de l'œil, l'un en tant qu'il est œil, et l'autre en tant que cet usage peut être encore celui de l'œil. Ainsi, il y a un autre emploi des choses, qui est tout indirect ; et ce serait, par exemple, pour l'estomac, tantôt de vomir et tantôt de manger. § 2. Je pourrais faire une remarque semblable pour la science. Ainsi, il est possible de s'en servir tout à la fois, et d'une façon exacte, et d'une façon erronnée ; tout en sachant bien écrire, on peut vouloir de son plein gré écrire mal ; et la science alors ne sert pas plus que l'ignorance. On dirait de ces danseuses qui, changeant l'emploi habituel de la main, font de leurs pieds des mains, et de leurs mains des pieds. § 3. A ce compte, si toutes les vertus ne sont que des sciences, comme on l'a dit, il serait possible d'employer la justice en guise de l'injustice. Par justice, on ferait des iniquités, comme tout à l'heure par la science, on ne faisait que des choses d'ignorance. Mais si c'est là une impossibilité manifeste, il n'est pas moins évident que les vertus ne sont pas

Morale à Eudème, M. A. Th. Fritzsch. — *Je prends l'exemple de l'œil.* On verra par les détails qui suivent que cet exemple est très-singulièrement choisi. — *Pour l'estomac.* J'ai ajouté ceci pour éclaircir la pensée.

§ 2. *Une remarque semblable pour la science.* L'exemple de la science n'est guère mieux choisi que celui de l'œil. — *On dirait de ces danseuses.* Autre comparaison des plus bizarres. Il s'agit de saltimbanques, qui marchent sur les mains, la tête en bas.

§ 3. *Comme on l'a dit.* C'est une des opinions de Socrate, réfutées plus d'une fois par Aristote dans ses ouvrages de morale. — *La justice en guise de l'injustice.* Idées étranges. — *Une impossibilité manifeste.* Et comme ce n'est qu'une hypothèse,

des sciences, ainsi qu'on le prétend. Si, quand on dévoye ainsi la science, on ne fait pas réellement œuvre d'ignorance, et si l'on commet seulement une faute volontaire, que l'ignorance pourrait bien commettre aussi sans le vouloir, il ne se peut pas davantage qu'on agisse par justice comme on agirait par iniquité. Mais, si la prudence est réellement une science, elle produira quelque chose de vrai, comme la science ; et elle commettra tout aussi bien qu'elle des erreurs volontaires ; car il se pourrait que, par prudence, on agît imprudemment, et qu'on commît précisément toutes les fautes que l'imprudent commettrait. Mais si l'usage de chaque chose était absolument simple, et qu'on ne pût employer une chose qu'en tant qu'elle est ce qu'elle est, on ne pourrait agir que prudemment en faisant usage de la prudence.

§ 4. Pour toutes les autres sciences, il y a toujours une science supérieure qui détermine la direction principale des sciences subordonnées. Mais quelle est la science qui dirige cette science souveraine elle-même ? Ce n'est certes plus la science ou l'entendement ; ce n'est pas davantage la vertu ; car cette maîtresse-science emploie la vertu elle-même, puisque la vertu de l'être qui commande, c'est de faire usage de la vertu de l'être qui obéit au commandement. § 5. Encore une fois, quelle est donc cette science régulatrice ? En est-il ici, comme quand on dit que l'intempérance est un vice de la partie irration-

c'est l'hypothèse qui est absurde, bien plus encore que le fait même n'est impossible. — *De même encore si la prudence....* Le texte est évidemment trop altéré pour qu'il soit possible d'en tirer un sens raisonnable. Je donne la fin du chapitre telle que je la trouve dans toutes les éditions ; mais on n'y peut découvrir aucune pensée satisfaisante.

nelle de l'âme, et que l'intempérant, dont la raison sait ce qu'il fait, descend au niveau du débauché, qui l'ignore? Quand le désir est par trop violent, il bouleverse la raison, qui pense alors tout le contraire de ce qu'elle devrait penser.... Il est donc clair, que, si la vertu est dans cette partie de l'âme, et que l'ignorance soit dans la partie déraisonnable, les autres fonctions sont également renversées. On pourra, dès-lors, employer la justice avec iniquité et pour faire le mal; on emploiera la prudence pour agir imprudemment. Mais, par suite, le contraire ne sera pas moins possible. En effet, si l'on suppose que le vice, en pénétrant dans la raison, puisse changer la vertu qui réside dans la partie rationnelle de l'âme, et la pousser à l'ignorance, il serait bien étrange que la vertu, à son tour, ne changeât pas l'ignorance qui est dans la partie déraisonnable, et ne la forçât pas de penser prudemment et d'accomplir le devoir. Réciproquement, la prudence, qui est dans la partie raisonnable, forcera la débauche, qui est dans la partie irrationnelle, à se conduire prudemment et avec modération, et à devenir ce qu'on nomme la tempérance. Par conséquent, l'ignorance deviendrait prudente et sage.

§ 6. Mais toutes ces théories sont insoutenables; et il est surtout absurde de croire que jamais l'ignorance puisse être sage et prudente. Nous ne voyons rien de pareil ailleurs; et la débauche fait oublier et bouleverse tous les conseils de la médecine, et, dans l'occasion, toutes les règles de la grammaire..... Ainsi donc l'un..... l'igno-

§ 6. *Ainsi donc l'un.... l'ignorance....* J'ai traduit ces fragments inintelligibles, comme tout le reste; mais leur présence même dans le

rance..... si elle est contraire..... comme il n'y a pas la supériorité, mais la vertu..... se rapportera plus au vice ainsi constitué. C'est qu'au fond l'homme injuste peut tout ce que peut l'homme juste ; et d'une manière générale, la puissance de ne pas faire est comprise dans la puissance de faire. § 7. Nous pouvons donc conclure que les seules facultés de la partie raisonnable de l'âme sont tout à la fois prudentes et bonnes, et que Socrate avait bien raison de dire qu'il n'y a rien de plus fort que la prudence. Mais il n'était plus dans le vrai quand il disait qu'elle est une science ; elle est une vertu et non une science ; et la vertu est une espèce de connaissance toute différente de la science proprement dite. . . . . .

texte démontre bien toutes les altérations qu'il a subies. C'est là un des motifs les plus puissants pour croire que les trois livres communs de la Morale à Nicomaque et de la Morale à Eudème, ont été transportés de la première, qui est beaucoup plus complète, à la seconde qui l'est bien moins, plutôt que de la seconde à la première, comme l'ont cru quelques éditeurs. Voir la Dissertation préliminaire.

## CHAPITRE XIV.

Du bonheur qui ne tient qu'au hasard. Examen de cette question, de savoir s'il y a des gens qui sont naturellement heureux et malheureux. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui réussissent contre toute raison et malgré leur incapacité. Arguments en sens contraire. — On ne doit pas tout attribuer au hasard; mais on ne doit pas non plus lui dénier toute influence. Souvent on fait sans raison, sans habileté, tout ce qu'il faut pour réussir; c'est une heureuse impulsion de la nature qui fait agir. — Il ne faut pas aller jusqu'à rapporter au hasard la volonté et la réflexion dans l'homme; influence de l'élément divin dans l'âme humaine. — Le succès qu'assurent la raison et l'intelligence, est le seul qui puisse être solide et durable.

§ 1. Ce n'est pas seulement la prudence ni même la vertu qui fait le succès ; et souvent, on parle du succès de gens que le hasard seul favorise, comme si un heureux hasard pouvait faire réussir les hommes tout aussi bien que la science, et leur assurer les mêmes avantages. Il nous faut donc rechercher s'il est vrai, en effet, que tel homme soit naturellement heureux, et tel autre, malheu-

*Ch. XIV.* Morale à Nicomaque, livre X, ch. 6, et surtout livre I, ch. 7. La Grande Morale n'a pas de partie correspondante.

§ 1. *Il nous faut donc rechercher.* La question est en effet fort intéressante; elle domine la plupart des autres questions traitées par la morale. Sous une autre forme, ce n'est pas moins que le problème de la prédestination. — *Naturellement heureux et tel autre malheureux.* Le bonheur ou le malheur de l'homme, ne dépendant plus de ses efforts personnels, il n'aurait qu'à se résigner au lot que lui ferait le des-

reux, et savoir ce qu'il en est réellement à cet égard. § 2. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui ont vraiment du bonheur; ils ont beau faire des folies, tout leur réussit dans des choses qui dépendent uniquement du hasard. Ils réussissent même encore dans des choses qui sont soumises à des règles certaines, mais où la fortune a cependant une grande part, comme l'art de la guerre et l'art de la navigation. § 3. Ces gens réussissent-ils parce qu'ils ont certaines facultés? Ou bien, leurs prospérités ne tiennent-elles absolument en rien à ce qu'ils sont personnellement? On croit assez généralement que c'est à la nature, qui les a faits d'une certaine manière, qu'il faut rapporter cette aveugle faveur. Ainsi, la nature en faisant les hommes ce qu'ils sont, établit entr'eux dès le moment même de leur naissance, des différences profondes, donnant aux uns des yeux bleus, aux autres des yeux noirs, parce que tel organe est de telle façon, plutôt que de telle autre. Tout de même, dit-on, la nature fait les uns heureux, et les autres, malheureux.

§ 4. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce n'est pas la prudence qui fait le succès des gens dont nous parlons. La prudence n'est pas déraisonnable, et elle sait toujours la raison de ce qu'elle fait. Mais quant à eux, ils seraient bien incapables de dire comment ils réussissent ; car ce

tin, sans penser même à le changer.

§ 2. *Qui ont vraiment du bonheur.* Ceci n'est vrai que dans une certaine mesure, et toujours pour des choses d'assez peu d'importance.

§ 3. *A la nature qui les a faits d'une certaine manière.* A l'influence de la nature, qui n'est pas contestable, il faut joindre celle des circonstances. — *Dit-on.* J'ai ajouté ceci pour rendre la pensée plus claire. — *Les uns heureux et les autres malheureux.* C'est le fatalisme sous une autre forme.

serait de l'art et de la science, et ils ne peuvent s'élever jusque-là. § 5. J'ajoute que leur incapacité est de toute évidence; et je ne dis pas seulement pour les autres choses; car il n'y aurait en cela rien d'étonnant; comme il est tout simple qu'un grand géomètre, un Hippocrate, inhabile et ignorant dans tout le reste, ait perdu dans un voyage, par suite de la naïveté qu'on lui prête, une somme considérable avec ceux qui prélèvent le cinquantième à Byzance. Mais je dis que ces gens si heureux sont notoirement insensés dans les choses mêmes qui leur réussissent si bien. § 6. En fait de navigation, ce ne sont pas les plus habiles qui sont heureux; mais parfois c'est comme au jeu de dés où l'un n'amène rien, tandis que l'autre amène un coup qui prouve bien qu'il est naturellement heureux, ou qu'il est aimé du ciel, comme on dit; ou en un mot, que c'est une cause tout extérieure à lui qui assure son succès. Ainsi, souvent un mauvais navire fait une plus heureuse traversée qu'un autre, non pas à cause de ce qu'il est, mais uniquement parce qu'il a un bon pilote; et, si ce fou réussit, c'est qu'il a pour lui le destin, qui est un

§ 5. *Ce n'est pas la prudence.* Il se présente en effet quelquefois des cas de ce genre. — *Un Hippocrate.* C'est Hippocrate de Céos, dont Aristote parle dans les Réfutations des Sophistes, ch. 11, § 3, p. 369 de ma traduction, et qui avait inventé une méthode pour la quadrature du cercle par le moyen des lunules. Voir les Premiers Analytiques, livre II, ch. 25, § 3, p. 366. — *Ceux qui prélèvent le cinquantième à Byzance.* C'était une sorte de droit de douane et de passage. Hippocrate fut sans doute trompé par les percepteurs; et il paya beaucoup plus qu'il ne devait.

§ 6. *Comme au jeu de dés.* C'est surtout dans les jeux de hasard qu'il peut être question du bonheur, dans le sens que l'on donne ici à ce mot. — *Le destin qui est un pilote excellent.* Expression ingénieuse, et qui parfois peut être exacte.

pilote excellent. § 7. J'avoue qu'on peut s'étonner à bon droit que Dieu ou le destin aime un homme de cette sorte, plutôt que l'homme le plus honnête et le plus prudent. Mais, si, pour que les imprudents réussissent, il faut nécessairement, ou la nature, ou l'intelligence, ou une protection étrangère, et que ce ne soit aucune de ces deux dernières influences, il reste que ce soit la nature seule qui fasse le bonheur de ces gens-là. § 8. Or, la nature est la cause de cette suite de phénomènes qui arrivent toujours de la même façon, ou qui du moins arrivent le plus ordinairement de telle façon plutôt que de telle autre. Mais le hasard est précisément tout le contraire ; et quand on réussit contre toute raison, c'est au hasard qu'on l'attribue. Puisque c'est le hasard seul qui vous favorise, on ne peut plus rapporter votre bonheur à cette cause qui produit des phénomènes immuables, ou du moins, les phénomènes les plus ordinaires et les plus constants. § 9. D'autre part, si l'on réussit parce qu'on est organisé de telle manière, de même que celui qui a les yeux bleus n'a pas en général une vue perçante, alors ce n'est plus le hasard qui est cause de votre bonheur ; c'est la nature ; et il faut dire, non pas que le hasard, mais que la nature, vous a favorisé. Par conséquent, il faut avouer que les gens dont on dit que le hasard les

§ 7. *J'avoue qu'on peut s'étonner.* Réflexion très sensée.

§ 8. *La nature est la cause.* Ces principes sont ceux qu'Aristote soutient dans tous ses ouvrages. — *On ne peut plus rapporter.* Un peu plus loin cependant, l'auteur rapportera à la nature ces heureux hasards dont quelques hommes sont favorisés.

§ 9. *Celui qui a les yeux bleus.* Avec la restriction indiquée ici, cette observation physiologique peut être vraie. « En général », les yeux bleus voient moins loin que les yeux noirs.

favorise, ne sont pas vraiment favorisés par le hasard ; ils ne lui doivent rien en réalité ; et l'on ne doit attribuer au hasard que les biens dont en effet un heureux hasard est la seule cause. De là, faut-il conclure qu'il n'y a pas de hasard du tout dans les choses humaines ? Ou bien, que s'il y en a, il n'est absolument cause de quoi que ce soit ? Non, sans doute. Nécessairement, le hasard existe ; et il est nécessairement cause de certaines choses. Tout ce qu'il faut dire, c'est qu'il est pour certaines gens une cause de bien ou une cause de mal.

§ 10. Si l'on veut supprimer complétement l'influence du hasard et soutenir qu'il ne fait rien dans ce monde, et que c'est parce que nous ne voyons pas une autre cause, toute réelle qu'elle est, que nous attribuons au hasard le fait que nous ne pouvons comprendre, on peut alors définir le hasard une cause dont la raison se dérobe à la raison humaine ; et l'on en fait ainsi, en quelque sorte, une véritable nature. Dès-lors, une autre question s'élève d'après cette hypothèse même ; et l'on peut demander : si le hasard a favorisé ces gens une première fois, pourquoi ne dirait-on pas que c'est lui qui les favorise encore une autre, puisqu'ils ont également prospéré ? Un même succès devrait avoir une même cause. § 11. Le succès pour eux ne viendra donc pas de la fortune, si ce n'est quand

— *Il n'est absolument cause de quoi que ce soit.* Ce serait alors nier l'existence du hasard.

§ 10. *Dont la raison se dérobe à la raison.* Cette répétition est dans le texte. — *La cause pourtant...* La pensée n'est pas suffisamment développée, ni assez claire.

§ 11. *Ne viendra donc pas de la fortune.* Sans doute, parce que dans ce cas ce ne serait plus du hasard, puisqu'il y aurait dans les phéno-

le même succès se répète dans des choses où les chances sont infinies et indéterminées. Ce sera sans doute du bien ou du mal. Mais il ne sera point possible de le savoir, précisément à cause de l'infinité même ; car si c'était de la science, les gens apprendraient à être heureux ; et toutes les sciences, comme le disait Socrate, ne seraient plus au fond que d'heureux hasards. § 12. Où serait donc l'obstacle que le même succès arrivât plusieurs fois de suite à la même personne, non pas parce qu'il y aurait nécessité, mais parce que ce serait comme si l'on avait la chance de toujours faire tomber les dés sur le bon côté? Eh quoi ! N'y a-t-il donc pas dans l'âme de l'homme des tendances qui viennent les unes de la réflexion raisonnée, les autres, et celles-là sont les premières de toutes, d'un instinct sans raison? Si c'est un instinct naturel de désirer ce qui nous plaît, tout dès-lors devrait naturellement aboutir au bien. § 13. Si donc il y a des gens qui ont une heureuse organisation, et qui, par exemple, sont naturellement chanteurs sans d'ailleurs savoir chanter, de même il y a des gens qui, par une faveur de la nature, réussissent sans le secours de la

mènes une sorte de constance et de régularité. — *Apprendraient à être heureux.* C'est précisément ce que produisent les bons conseils et la bonne éducation. — *Comme le disait Socrate.* Je ne crois pas que cette citation soit fort exacte. Socrate voulait faire de la vertu une simple science; et il croyait peut-être à tort qu'il suffisait de connaître le bien pour le pratiquer. Mais il n'a jamais dit, ce semble, que les sciences ne fussent que d'heureux hasards.

§ 12. *Eh quoi !* Tournure un peu déclamatoire. — *N'y a-t-il donc pas dans l'âme.* Idées peu liées entr'elles. — *Si c'est un instinct naturel.* Reflexion étrangère à la question.

§ 13. *De même il y a des gens...* Explication assez plausible du bonheur de certaines personnes. L'expérience le montre chaque jour.

raison. La nature seule les conduit ; et, sachant désirer les choses qu'il faut désirer, dans le moment, et dans toutes les conditions, de temps et de lieu, et de la façon, qu'il les faut désirer, ils réussissent, tout inhabiles, tout dépourvus de raison qu'ils peuvent être, aussi bien que pourraient le faire ceux qui sont en mesure de donner aux autres des leçons de conduite.

Ainsi, l'on doit dire que les gens ont du bonheur, quand ils réussissent dans la plupart des cas, sans que la raison entre pour rien dans leurs succès ; et les gens heureux, de cette façon, le sont par le seul fait de la nature.

§ 14. Du reste, quand on parle de heureux hasard, de bonheur, il faut bien savoir que ce mot a plusieurs sens. Il y a des choses que l'on fait à la fois, et par simple instinct, et par réflexion bien arrêtée de les faire. Il en est d'autres que l'on fait, au contraire, tout différemment. Si dans les dernières on réussit, tout en ayant mal calculé, nous disons que c'est du bonheur, ainsi que dans les cas où l'on aurait certainement moins bien réussi en calculant. § 15. Il se peut donc que ces gens-là ne doivent leur bonheur qu'à la nature ; car leur instinct et leur désir, en s'appliquant à ce qu'il fallait, ont réussi ; mais leur calcul n'en était pas moins puéril et absurde. Ce qui les a sauvés, c'est que leur calcul avait beau être faux, la cause qui avait provoqué ce calcul, à savoir l'instinct, était juste, et qu'elle a, par sa justesse, sauvé l'impru-

§ 14. *De heureux hasard, de bonheur.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *A la fois.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent indispensables à cause de ce qui suit.

§ 15. *Il se peut donc.* Détails un peu longs. — *A savoir l'instinct.* J'ai ajouté cette explication pour

dent. Il est vrai que, d'autres fois, c'est le désir également qui a inspiré le calcul, et qu'on n'en a pas moins échoué. § 16. Mais, dans les autres cas, comment peut-on admettre que le succès tienne uniquement à l'heureuse direction que la nature a donnée à l'instinct et au désir? Si tantôt le bonheur et le hasard sont deux choses différentes, et que tantôt ils se confondent, il faut admettre qu'il y a plusieurs genres de succès.

§ 17. Mais, comme on voit chaque jour des gens réussir contre toutes les règles de la science, et contre les prévisions les plus raisonnables, il faut bien supposer qu'il y a une autre cause à leur prospérité. Est-ce ou n'est-ce pas ce qu'on appelle du bonheur, une faveur de la fortune, lorsque le raisonnement de l'homme n'a désiré que ce qu'il fallait désirer, et au moment où il le fallait? Le succès, dans ce cas, ne saurait être pris pour une faveur; car le calcul qu'on a fait n'a pas été du tout dénué de raison; le désir n'a pas été purement naturel; et si l'on ne réussit point, c'est que quelque cause vient vous faire échouer. § 18. Si l'on croit devoir attribuer le succès à la fortune, c'est qu'on rapporte à la fortune tout ce qui se passe contre les lois de la raison; et ce succès, en particulier, était contre les règles de la science, et contre le cours

rendre la pensée plus claire. — *Sauvé l'imprudent.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 16. *Comment peut-on admettre.* Pensée obscure et incomplétement rendue.

§ 17. *Réussir contre toutes les règles du calcul.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut. — *Du bonheur, une faveur de la fortune.* Il n'y a qu'un mot dans le texte; je l'ai paraphrasé. — *Purement naturel.* En ce sens qu'il n'a point été isolé, et que la raison l'approuvait en le guidant. Mais il semble qu'il n'est pas moins naturel.

ordinaire des choses. Mais, ainsi qu'on a essayé de le faire voir, il ne vient pas réellement de la fortune, du hasard; et c'est seulement une apparence trompeuse. § 19. C'est que toute cette discussion ne tend pas à prouver qu'on n'a de bonheur que par l'effet de la nature; elle prouve seulement que ceux qui semblent en avoir, ne réussissent pas toujours par suite d'un aveugle hasard, mais aussi par l'action de la nature. Cette discussion ne tend pas davantage à démontrer que le hasard n'est jamais cause de rien en ce monde, mais seulement qu'il n'est pas cause de tout ce qu'on lui attribue.

§ 20. Il est vrai qu'on peut aller plus loin, et demander si ce n'est pas encore le hasard qui fait qu'on désire les choses, au moment où il faut les désirer, et de la façon qu'il faut. Mais alors n'est-ce pas rendre le hasard maître absolu de tout, puisqu'on le rend maître, et de l'intelligence, et de la volonté? On a beau réfléchir et calculer; on n'a pas calculé de calculer avant de calculer; et c'est un principe autre qui vous a fait agir. On n'a point pensé à penser avant de penser; et ceci sans fin. A ce compte, ce n'est plus la pensée, qui est le principe qui fait qu'on pense; ce n'est plus la volonté, qui est le principe qui fait qu'on veut. Que reste-t-il donc désormais, si ce n'est le

§ 18. *On a essayé de le faire voir.* Un peu plus haut, § 9.

§ 19. *C'est que toute cette discussion.* L'auteur sent lui-même le besoin d'éclaircir sa pensée en la résumant; mais elle n'en reste pas moins encore fort embarrassée et fort obscure, malgré ses efforts.

§ 20. *Si ce n'est pas encore le hasard.* Réfutation du fatalisme jusque dans sa dernière hypothèse. On peut voir, dans l'Herméneia, des idées analogues à celles-ci, bien qu'elles y soient exprimées moins énergiquement, Herméneia, ch. 9, § 14, p. 171 de ma traduction. —

hasard ? Ainsi tout viendra et dépendra uniquement du hasard, s'il est en effet un principe universel, en dehors duquel il ne saurait en exister aucun autre.

§ 21. Mais pour cet autre principe lui-même, il est possible encore de demander pourquoi il est fait de telle sorte qu'il puisse faire tout ce qu'il fait. Or, cela revient à demander quel est dans l'âme le principe du mouvement qui la fait agir. Il est parfaitement évident que Dieu est dans l'âme de l'homme, comme il est dans l'univers entier ; car l'élément qui est en nous est, on peut dire, la cause qui met toutes choses en mouvement. § 22. Or, le principe de la raison ne peut être la raison même ; c'est quelque chose de supérieur. Mais que peut-il y avoir de supérieur à la science et à l'entendement, si ce n'est Dieu lui-même ? La vertu n'est qu'un instrument de l'entendement ; et voilà comment les anciens ont pu dire : « Il faut » reconnaître que les gens ont du bonheur, quand ils » réussissent malgré leur déraison évidente, et quand ce » serait un danger pour eux de calculer ce qu'ils font. Ils

*Il devient un principe universel.* Aristote a toujours combattu ces théories si opposées à son système des causes finales.

§ 21. *Cet autre principe lui-même.* Le texte est moins précis. Je crois qu'il s'agit ici du principe opposé à celui du hasard, en d'autres termes, de la providence. — *Cela revient à demander.* Il manque ici une transition, qui aurait dû porter sur des idées très-graves à ce qu'il semble. — *Il est parfaitement évident.* Sur ce grand sujet, Aristote n'est pas aussi affirmatif qu'ici dans la Métaphysique et dans le Traité de l'âme, bien qu'il ait toujours soutenu qu'il y a quelque chose de divin dans l'âme humaine.

§ 22. *Ne peut être la raison même.* Il semblerait au contraire que ceci est une conséquence de ce qui vient d'être dit. La raison divine est le principe de la raison humaine. — *Les anciens ont pu dire.* Il eût été curieux de savoir à qui l'on doit attribuer précisément ces grandes idées. — *Un principe qui vaut mieux.*

» ont en eux un principe qui vaut mieux que tout l'esprit » et toutes les réflexions du monde. » § 23. D'autres ont la raison pour se guider ; mais ils n'ont pas ce principe qui mène les gens heureux au succès. L'enthousiasme même, quand ils le ressentent, ne les fait pas réussir, tandis que les premiers réussissent, tout déraisonnables qu'ils sont. Même chez les gens réfléchis et sages, qui voient d'un coup-d'œil, et comme par une sorte de divination, ce qu'il faut faire, ce n'est pas exclusivement à leur raison qu'il faut rapporter cette décision si sûre et si prompte. Chez les uns, c'est la suite naturelle de l'expérience ; chez les autres, c'est l'habitude d'appliquer ainsi leurs facultés à la réflexion. Ce sont là des priviléges qui n'appartiennent qu'à l'élément divin qui est en nous ; c'est lui qui voit si nettement ce qui doit être, ce qui est, et tout ce qui reste encore obscur pour notre raison impuissante. C'est là ce qui fait que les mélancoliques ont des songes et des visions si précises. Une fois que la raison a disparu en eux, ce principe semble y prendre d'autant plus de force ; et c'est comme les aveugles, dont la mémoire est en général beaucoup meilleure, parce qu'ils sont exempts de toutes les distractions que causent les perceptions de la vue, et qu'ainsi ils gardent mieux le souvenir de ce qu'on leur a dit.

D'une manière générale, c'est la spontanéité, qui se manifeste surtout dans les inspirations du génie.

§ 23. *Qui mène les gens heureux au succès.* Ceux qui réussissent par la faveur de la fortune, sans mérite et sans calcul. Le texte d'ailleurs n'est pas aussi précis. — *Même chez les gens réfléchis et sages.* Idées grandes et justes, ainsi que toutes celles qui suivent. — *Les mélancoliques ont des songes et des visions si précises.* Détails physiologiques assez étranges et fort contestables. Ceci serait vrai

§ 24. Ainsi évidemment, on peut distinguer deux sortes de bonheur: l'un est divin, et l'homme qui a ce privilége, semble réussir par une faveur spéciale de Dieu; il va droit au but, en se conformant uniquement à l'impulsion de l'instinct qui le mène; l'autre réussit en agissant contre l'instinct; et tous deux sont également dénués de raison. Le bonheur qui vient de Dieu peut davantage se soutenir et continuer, tandis que l'autre ne se continue jamais.

## CHAPITRE XV.

De la beauté morale, et de la vertu prise dans son ensemble et dans sa perfection. Il faut distinguer moralement entre les choses qui sont simplement bonnes, et celles qui, outre qu'elles sont bonnes, sont belles et dignes de louange. — Conditions de la beauté morale; limites dans lesquelles le sage doit se renfermer. — Toute la conduite morale de l'homme doit tendre à servir Dieu et à le contempler. — Fin de ce traité.

§ 1. Dans tout ce qui précède, nous avons traité de chaque vertu en particulier, et nous avons expliqué sépa-

plutôt des poëtes et de tous les inspirés.

§ 24. *Deux sortes de bonheur.* Dans la Morale à Nicomaque, et même dans les premiers chapitres du présent traité de morale, le bonheur semble dépendre bien davantage des efforts et de la libre volonté de l'homme. Pour tout ce chapitre, le texte est fort altéré, bien qu'il le soit moins que pour le précédent.

*Ch. XV.* Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6; et livre X, ch. 7, 8 et 9, quelques traits; Grande Morale, livre II, ch. 11.

§ 1. *Nous avons traité de chaque*

rément le caractère et la valeur de chacune d'elles. Maintenant, il nous faut analyser avec le même détail la vertu qui se forme de la réunion de toutes les autres, et que nous avons appelée par excellence l'honnêteté, la parfaite vertu, aussi belle qu'elle est bonne.

§ 2. D'abord, il faut reconnaître que, quand on mérite réellement ce beau titre d'honnête homme, c'est que nécessairement on possède aussi toutes les autres vertus particulières. Dans tout autre ordre de choses, il en est absolument de même. Par exemple, il serait bien impossible d'avoir l'ensemble du corps parfaitement sain, si aucune partie n'en était saine. Il faut de toute nécessité que toutes les parties du corps, ou du moins la plupart d'entr'elles, et les plus importantes, soient dans le même état que l'ensemble. § 3. Être bon, et être parfaitement honnête et vertueux, ce ne sont pas seulement des mots différents; ce sont encore des choses qui en soi sont différentes. Tout ce qui est bon a toujours un but désirable uniquement par lui-même; mais il n'y a de beau et d'honnête parmi les biens, que ceux qui, étant

*vertu.* Il semble que ceci se rapporte à l'analyse des vertus, terminée avec le troisième livre. Ainsi, ce quinzième chapitre a été déplacé selon toute apparence. — *Que nous avons appelée.* On ne retrouve dans la Morale à Eudème ni ce passage auquel il est fait allusion ici, ni l'expression qu'on rappelle. — *La parfaite vertu...* Ceci n'est que la paraphrase du mot qui, en grec, signifie « l'honnêteté », et qui est seul dans le texte.

§ 2. *On possède aussi toutes les autres vertus.* Il y a peu d'hommes évidemment qui réunissent tant de perfections. Mais cet idéal de la vertu n'est pas inaccessible; et quand en Grèce on traçait ce modèle de la vertu parfaite, on pouvait avoir les yeux toujours fixés sur l'exemple admirable de Socrate.

§ 3. *Qui en soi sont différentes.* Ceci est peut-être exagéré. Il paraît que ces deux choses sont assez rapprochées l'une de l'autre, et qu'elles ne sont pas si complétement diffé-

déjà désirables en soi, sont en outre dignes d'estime et de louange. § 4. Ce sont les biens dont les conséquences, dans les actions qu'ils inspirent, sont aussi louables qu'eux-mêmes. Ainsi, la justice, louable en soi, ne l'est pas moins par les actes qu'elle nous fait faire. Les gens prudents méritent nos éloges, parce que la prudence aussi les mérite. La santé, au contraire, ne provoque pas notre estime, non plus que les conséquences qu'elle produit. Un acte de force ne l'obtient pas davantage, parce que la force n'en est pas digne. Ce sont là des choses fort bonnes sans doute; mais elles ne méritent pas notre estime et nos louanges. § 5. On pourrait, si on le voulait, vérifier cette théorie par induction dans tous les autres cas. Le seul homme qu'il faille appeler bon, est donc celui pour qui restent bonnes réellement les choses qui, de leur nature, sont bonnes. En effet, les biens qui sont les plus disputés et qui semblent les plus grands de tous, la gloire, la richesse, les qualités du corps, les succès, le pouvoir, sont des biens par leur nature. Mais ils peuvent aussi être nuisibles pour quelques individus, à cause des

rentes. Au fond, elles diffèrent de dégré et non point d'espèce. — *Dignes d'estime et de louange.* Le texte n'a qu'un seul mot.

§ 4. *La louange, l'estime...* Même remarque. L'expression grecque ne peut être bien rendue que par la réunion des deux termes que j'ai employés; elle-même est composée de deux mots.

§ 5. *Par induction.* C'est-à-dire, en recourant aux faits particuliers; et, par exemple, ici en analysant chacune des vertus au même point de vue d'où l'on vient de juger la prudence. — *Le seul homme qu'il faille appeler bon.* Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 6, § 10. — *Ils peuvent aussi être nuisibles.* C'est là ce qui fait que Platon les reléguait au second rang, et plaçait ces biens humains au-dessous des biens divins : la prudence, la tempérance, le courage et la justice.

dispositions où ces individus se trouvent. Un fou, un coquin, un libertin, n'en sauraient tirer aucun profit ; pas plus qu'un malade ne pourrait prendre avec avantage pour lui le repas d'un homme en pleine santé, pas plus qu'un corps chétif ou mutilé ne saurait bien porter le vêtement d'un corps vigoureux et complet.

§ 6. On est moralement beau et vertueux, c'est-à-dire parfaitement honnête, quand on ne recherche les biens qui sont beaux que pour eux-mêmes, et qu'on pratique les belles actions exclusivement parce qu'elles sont belles ; et j'entends par les belles actions, la vertu et tous les actes que la vertu inspire.

§ 7. Mais il y a une autre disposition morale qui dirige parfois les cités, et qu'il convient de signaler. On la trouve chez les Spartiates ; et d'autres peuples pourraient bien l'avoir à leur exemple. Cette disposition morale consiste à croire que, s'il faut avoir la vertu, c'est uniquement en vue de ces biens qui sont des biens de nature. Cette conviction en fait certainement des hommes vertueux ; car ils possèdent les biens selon la nature. Mais on ne peut pas

§ 6. *On est moralement beau et vertueux.* Même remarque que plus haut : il n'y a dans l'original qu'un seul mot composé de deux autres. — *C'est-à-dire parfaitement vertueux.* J'ai ajouté cette paraphrase.

§ 7. *Qui dirige parfois les cités.* Le texte dit simplement « politique. » — *Chez les Spartiates.* Il faut voir dans la Politique la critique que fait Aristote de la Constitution de Lacédémone ; il trouve que tout y a été dirigé trop exclusivement vers une seule vertu, le courage militaire, Politique, livre II, ch. 6, § 23, de ma traduction, 2e édition. — *Consiste à croire...* En d'autres termes, les Spartiates ne recherchent pas la vertu pour elle-même, et uniquement parce qu'elle est belle ; ils la recherchent pour les avantages qu'elle produit : par exemple, la force du corps et la santé, obtenues par la tempérance ; le courage guerrier, obtenu par de pénibles exercices etc. La critique est assez juste. — *La*

dire qu'ils aient la beauté morale dans toute sa perfection. Ils n'ont pas les vertus qui sont belles essentiellement et en soi: ils ne cherchent pas à être beaux moralement, en même temps que vertueux. J'ajoute que non-seulement ils sont incomplets sous ce rapport, mais que de plus, des choses qui ne sont pas naturellement belles et qui ne sont que naturellement bonnes, deviennent belles à leurs yeux. § 8. Les choses qu'on fait ne sont vraiment belles que quand on les fait, et qu'on les recherche, en vue d'une fin qui est belle aussi. Voilà pourquoi ces biens naturels ne deviennent vraiment beaux que dans l'homme qui possède la beauté morale; or, le juste est beau; et le juste, c'est ce qui est en proportion du mérite. Mais l'homme honnête, dans le sens que nous indiquons ici, mérite tous ces biens. § 9. On peut dire encore que le convenable est beau; or, il convient que l'homme doué de toutes ces vertus ait la fortune, la naissance, le pouvoir. Tous les biens de cet ordre sont à la fois utiles et beaux pour l'homme qui possède la beauté morale et la vertu parfaite, tandis que tous ces avantages sont déplacés dans la plupart des autres hommes. Les biens qui sont bons en soi, ne sont pas bons pour eux; ils ne sont bons que pour l'homme de bien; et ils deviennent des beautés dans l'individu qui est

*beauté morale dans toute sa perfection.* Paraphrase du mot unique qui est dans l'original. — *Des choses qui ne sont pas naturellement belles.* La force du corps, par exemple.

§ 8. *Que quand on les fait en vue d'une fin qui est belle aussi.* En d'autres termes, qu'on fait les belles choses uniquement pour elles-mêmes, et sans aucun motif ultérieur. — *Dans le sens que nous indiquons ici.* J'ai ajouté cette explication qui me semble ressortir du contexte.

§ 9. *Sont déplacés.* Le texte dit précisément : « détonent ». Je n'ai pu employer cette métaphore.

moralement beau ; car c'est avec leur aide qu'il fait sans cesse les actions qui, en soi, sont les plus belles du monde. § 10. Celui, au contraire, qui s'imagine qu'il ne faut avoir les vertus que pour acquérir les biens extérieurs, ne fait de belles actions qu'indirectement. Ainsi donc, la beauté morale, l'honnêteté est la seule vertu vraiment accomplie.

§ 11. En parlant du plaisir, on a fait voir ce qu'il est et l'on a expliqué comment il est bon. Il a été prouvé que les choses absolument agréables sont belles aussi, et que les choses absolument bonnes sont également agréables. Le plaisir ne se trouve point ailleurs que dans l'action. Par suite, l'homme véritablement heureux vivra dans le plus vif plaisir ; l'opinion commune à cet égard ne se trompe pas. § 12. Mais, de même que pour le médecin, il y a une mesure précise à laquelle il se réfère, pour juger le médicament qui doit guérir le corps malade ou celui qui ne le guérirait pas, et pour discerner le traitement qu'il faut appliquer dans chaque cas, et la vraie dose en deçà et au-delà de laquelle il n'y a pas de guérison à espérer ; de même aussi pour l'homme vertueux, il faut bien qu'il y ait, pour ses actes et ses préférences, une règle qui lui apprenne jusqu'à quel point il doit rechercher les choses qui, bonnes par nature, ne sont pas cependant

§ 10. *Celui au contraire qui s'imagine.* C'était là le motif qui animait les Spartiates. Voir plus haut, § 7.

§ 11. *En parlant du plaisir.* Il a été traité du plaisir dans le livre VI, ch. 11 et suiv., livre VII de la Morale à Nicomaque. Mais on n'y retrouve pas précisément toutes les idées qu'on rappelle ici. Voir aussi la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 1 et suiv. ; et la Grande Morale, livre II, ch. 9. — *Ailleurs que dans l'action.* Ce principe a été soutenu sous toutes les formes par Aristote. Voir spécialement la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 13 ; et livre VII, ch. 12, § 2.

§ 12. *De même aussi pour l'homme*

dignes d'estime, quelle est la disposition morale dans laquelle il doit se maintenir, et la mesure qu'il doit observer dans ses désirs, afin de ne pas rechercher avec excès soit l'accroissement, soit la restriction de sa fortune et de ses prospérités. § 13. Plus haut, nous avons dit qu'en ceci la vraie limite est celle qu'indique la raison. Mais c'est comme si l'on disait qu'il faut prendre pour règle de son alimentation, celle que prescrit la médecine et la raison éclairée par ses conseils. Ce serait là sans doute une recommandation vraie ; mais elle serait trop peu claire. § 14. Il faut ici, comme dans tout le reste, ne vivre que pour la partie de nous qui commande. Il faut organiser sa vie et sa conduite sur l'énergie propre à cette partie supérieure de nous-mêmes, comme l'esclave règle toute son existence en vue de son maître, et comme chacun doit le faire en vue du pouvoir spécial auquel son devoir le soumet. § 15. L'homme aussi se compose, par les lois de la nature, de deux parties, dont l'une commande et dont l'autre obéit ; et chacune d'elles doit vivre selon le pou-

*vertueux*. Conseils très-pratiques et très-délicats. — *Soit l'accroissement, soit la restriction*. L'alternative peut paraître singulière; mais il ne faut pas oublier qu'on parle ici pour les âmes les plus sages et les plus nobles, qui peuvent quelquefois pousser le désintéressement jusqu'à l'excès.

§ 13. *Plus haut, nous avons dit...* Voir plus haut, livre II, ch. 5, § 1, et § 10; et livre V, ch. 1, § 1, livre VI de la Morale à Nicomaque. — *Qu'indique la raison*. C'est en partie la formule stoïcienne : « Vivre selon la droite raison ». Voir ce qui a été dit également de cette règle de conduite dans la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 4, § 14.

§ 14. *La partie de nous qui commande*. Voir la Morale à Nicomaque, livre X, ch. 7, § 8. — *Il faut organiser sa vie*. Grand principe, qu'Aristote a vingt fois recommandé. Voir la Morale à Nicomaque, livre I, ch. 1, § 7.

§ 15. *L'homme se compose... de deux parties*. Cette grande théorie sur la dualité de l'homme, qu'Aristote

voir qui lui est propre. Mais ce pouvoir lui-même est double aussi. Par exemple, autre est le pouvoir de la médecine ; autre est celui de la santé ; et c'est pour la seconde que travaille la première. Ce rapport se retrouve dans la partie contemplative de notre être. Ce n'est pas Dieu, sans doute, qui lui commande par des ordres précis ; mais c'est la prudence qui lui prescrit le but qu'elle doit poursuivre. Or, ce but suprême est double, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.... parce que Dieu n'a besoin de rien. § 16. Nous nous bornerons à dire ici que le choix et l'usage soit des biens naturels, soit des forces de notre corps, ou de nos richesses, ou de nos amis, en un mot, de tous les biens, seront d'autant meilleurs, qu'ils nous permettront davantage de connaître et de contempler Dieu. C'est là, sachons-le, notre condition la meilleure ; c'est la règle la plus sûre et la plus belle ; et la condition la plus fâcheuse à tous ces égards est celle qui, soit par excès, soit par défaut, nous empêche de servir Dieu et de le contempler. § 17. Or, l'homme a cette fa-

a toujours soutenue, appartient à son maître Platon. Ce n'en est pas moins un grand mérite de l'avoir adoptée et défendue. — *Ce pouvoir lui-même est double aussi.* Pensée qui aurait besoin d'être développée, pour être plus claire. Ce qui suit ne l'explique point assez. — *Ce but suprême est double.* Même remarque. — *Ailleurs.* Ceci fait sans doute allusion à la Physique, livre II, ch. 3, p. 194, a, 35, édit. de Berlin, et au Traité de l'âme, livre II, ch. 4, § 5, p. 193 de ma traduction. Dans la Physique, Aristote renvoie pour cette théorie à son Traité sur la Philosophie, qui fait probablement partie de la Métaphysique. — *Parce que Dieu n'a besoin de rien.* Pensée incomplète.

§ 16. *De connaître et de contempler Dieu.* Précepte admirable sans doute, mais qu'on est assez étonné de trouver ici. Le système d'Aristote dans son ensemble n'est pas aussi religieux. — *De servir Dieu.* Cette expression que je traduis fidèlement, me surprend plus encore que tout ce passage ; et elle suffirait

culté dans son âme; et la meilleure disposition de son âme, est celle où il sent le moins possible l'autre partie de son être, en tant qu'elle est inférieure.

Voilà ce que nous avions à dire sur la fin dernière de la beauté morale et de l'honnêteté, et sur le véritable emploi que l'homme doit faire des biens absolus.

. . . . . .

presqu'à elle seule pour m'en faire suspecter l'authenticité, bien que dans tout le reste de ce chapitre se retrouvent les vraies doctrines du Péripatétisme. Voir la Dissertation préliminaire et la Préface.

FIN DE LA MORALE A EUDÈME.

# DES VERTUS ET DES VICES.

(APOCRYPHE)

## CHAPITRE PREMIER.

Division générale des vertus et des vices. Parties diverses de l'âme auxquelles se rapportent les vices et les vertus, selon les théories de Platon.

§ 1. Les belles choses sont dignes de louange; les choses vilaines et honteuses méritent le blâme. Parmi les belles choses, les vertus tiennent le premier rang; et parmi les vilaines, ce sont les vices. § 2. On peut louer également tout ce qui produit la vertu, tout ce qui l'accompagne, tout ce qu'elle fait faire, tout ce qu'elle engendre, de même qu'on doit blâmer le contraire. § 3. Dans la triple division de l'âme qu'admet Platon, la vertu de la partie raisonnable de l'âme, c'est la prudence; la vertu de sa partie passionnée, c'est la douceur avec le courage; la vertu de sa partie concupiscible, c'est la tempérance avec la modération, qui sait se dominer; enfin,

*Des vertus et des vices.* Je reproduis ce petit traité, qui n'est pas d'Aristote, d'abord parce qu'il est donné par toutes les éditions, et de plus parce qu'il résume d'une manière élégante, et claire dans sa concision, une partie des idées que l'on a vues dans les trois ouvrages qui précèdent. On ne sait à quelle époque le rapporter.

la vertu de l'âme tout entière, c'est la justice unie à la générosité et à la grandeur d'âme. § 4. Le vice de la partie rationnelle, c'est la déraison; le vice de la partie passionnée, c'est l'irascibilité et la lâcheté; le vice de la partie concupiscible, c'est la débauche, et l'intempérance, qui n'est point maîtresse de soi; et enfin, le vice de l'âme entière, c'est l'injustice, jointe à l'illibéralité et à la bassesse.

## CHAPITRE II.

La prudence, la douceur, le courage, la tempérance, la continence, la justice, la libéralité, la grandeur d'âme.

§ 1. La prudence est donc la vertu de la partie rationnelle de l'âme; et c'est elle qui prépare tous les éléments de notre bonheur. § 2. La douceur est la vertu de la partie passionnée; et c'est elle qui fait qu'on ne se laisse point émouvoir et entraîner par la colère. § 3. Le courage est cette vertu de la même partie, qui fait qu'on résiste aux terreurs qui ont la mort pour objet. § 4. La tempérance est la vertu de la partie concupiscible, qui nous rend insensibles à la jouissance des plaisirs coupables. § 5. La continence est la vertu de cette même partie, qui nous fait dompter, à l'aide de notre raison, les désirs qui nous poussent vers les plaisirs coupables. § 6. La justice est cette vertu de l'âme, qui nous fait rendre à chacun selon son mérite. § 7. La générosité est cette vertu de l'âme, qui nous apprend à faire la dépense con-

venable pour les grandes et belles choses. § 8. La magnanimité est cette vertu de l'âme, qui nous apprend à supporter, comme il convient, la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et les revers.

## CHAPITRE III.

L'imprudence, l'irascibilité, la lâcheté, la débauche, l'intempérance, l'injustice, l'illibéralité, la bassesse d'âme.

§ 1. La déraison est le vice de la partie rationnelle; et c'est elle qui est cause du malheur des hommes. § 2. L'irascibilité est le vice de la partie passionnée, qui fait qu'on se livre sans la moindre résistance à la colère. § 3. La lâcheté est le vice de cette même partie, qui nous rend accessibles aux terreurs, et surtout à celles qui concernent la mort. § 4. La débauche est le vice de la partie concupiscible, qui nous porte aux plaisirs coupables. (Il n'y a rien sur l'intempérance; mais tu peux, si tu le veux, la définir ainsi :) § 5. L'intempérance est le vice de la partie concupiscible, qui nous fait céder par déraison au désir aveugle de jouir des plaisirs coupables. § 6. L'injustice est le vice de l'âme, qui fait que les gens prétendent plus

*Ch. III.* § 4. (*Il n'y a rien sur l'intempérance.*) On dirait d'après ceci que l'auteur de ce petit traité travaille sur des matériaux qui ne lui sont pas personnels; il ne trouve rien sur l'intempérance dans les documents qu'il abrége, et qu'il copie; et il propose au lecteur une définition de sa façon. C'est qu'il ne cherche point à cacher son plagiat.

qu'il ne leur est dû. § 7. L'illibéralité est le vice de l'âme, qui nous pousse à rechercher le lucre, quelle qu'en puisse être la source. § 8. Enfin, la petitesse d'âme, ou bassesse, est ce vice qui nous rend incapables de supporter, comme il convient, la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et l'obscurité.

## CHAPITRE IV.

Des caractères propres et des conséquences de chacune des vertus : prudence, douceur, courage, tempérance.

§ 1. Le propre de la prudence, c'est de délibérer, de discerner le bien et le mal, de distinguer toujours dans la vie ce qu'il faut rechercher et ce qu'il faut fuir, d'user sagement de tous les biens qu'on possède, de choisir les relations qu'on entretient, de bien juger les circonstances, de savoir parler et agir à propos, et d'employer convenablement toutes les choses qui sont utiles. § 2. La mémoire, l'expérience, l'à-propos, sont des qualités qui viennent toutes de la prudence, ou qui du moins en sont des suites. Les unes sont des causes qui agissent en même temps qu'elle, comme l'expérience et la mémoire; les autres en constituent en quelque sorte les parties, comme le bon conseil et la justesse d'esprit. § 3. La fonction de la douceur, c'est de savoir supporter avec calme les accusations et les dédains, de ne pas se précipiter avec emportement à la vengeance, de ne pas se laisser aller

trop aisément à la colère, d'être sans fiel dans le cœur, de fuir les querelles, parce qu'on a dans l'âme de la tranquillité et de l'apaisement. § 4. Le propre du courage, c'est de ne pas se livrer facilement à toutes les terreurs qu'inspire la mort, d'être plein d'assurance dans les dangers, de porter une noble audace dans ceux qu'on affronte, de préférer une mort glorieuse à la vie qu'on sauverait au prix d'une honte, et de procurer la victoire. Le courage sait aussi supporter les fatigues et les épreuves de toutes sortes; et il préfère toujours ce qui est véritablement viril. Les conséquences du courage sont une juste audace, la sérénité de l'âme, l'assurance, et dans l'occasion, la témérité; c'est de plus l'amour même des fatigues et des épreuves qu'il faut endurer. § 5. Le propre de la tempérance, c'est de ne pas attacher trop de prix aux jouissances et aux plaisirs du corps; c'est de rester inaccessible aux attraits de toute jouissance, de tout plaisir honteux; c'est de craindre même une légitime satisfaction; en un mot, de maintenir, durant sa vie entière, une contention et une surveillance perpétuelles dans les petites choses comme dans les grandes. Les compagnes et les suivantes de la tempérance, ce sont : l'ordre, la réserve, la modestie, la circonspection.

## CHAPITRE V.

Suite. Tempérance, justice, libéralité, grandeur d'âme.

§ 1. Le propre de la tempérance, toujours maîtresse d'elle-même, c'est de savoir dompter par la raison le désir fougueux qui nous pousse aux jouissances et aux plaisirs blâmables, d'endurer et de supporter avec une inflexible constance les privations et les douleurs, qui sont dans les lois de la nature. § 2. Le propre de la justice, c'est de savoir distribuer les choses selon les droits de chacun, de maintenir les institutions de son pays, et d'obéir aux usages passés en force de lois, d'observer religieusement les lois écrites, de toujours dire la vérité partout où elle importe, et de remplir scrupuleusement les engagements qu'on a pris. La première de toutes les justices est celle qui s'adresse aux Dieux, puis aux Génies, puis à la patrie et aux parents, et enfin celle qui s'adresse aux trépassés. Tous ces devoirs constituent la piété, qui est une partie de la justice, ou qui tout au moins en est la conséquence. § 3. D'autres conséquences de la justice, ce sont la sainteté, la sincérité, la bonne foi et la haine de tout ce qui est mal. § 4. Le propre de la libéralité, c'est d'être facile aux dépenses qu'exigent les louables actions, de savoir employer largement sa fortune dans toutes les occasions où le devoir l'exige, de prêter aide et secours à qui le mérite, dans tous les cas importants, et de ne jamais rien gagner là où il ne le faut pas.

L'homme libéral sait avoir son habitation aussi proprement tenue que sa personne; il sait même avoir une foule de choses qui sont de luxe, mais qui sont honorables et capables de procurer une agréable distraction, sans avoir d'ailleurs une grande utilité; il fera nourrir, par exemple, des animaux qui auront quelque chose de rare ou d'étonnant. § 5. Les suites habituelles de la libéralité, c'est la facilité du caractère, le laisser aller, la bienveillance pour tout le monde, la pitié même, sans parler de l'affection qu'on porte à ses amis, à ses hôtes et en général à tous les honnêtes gens. § 6. Le propre de la grandeur d'âme, c'est de supporter, comme il faut, la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et l'obscurité; c'est de n'admirer point trop ni le luxe, ni les nombreux domestiques, ni le faste, ni ces victoires remportées dans les jeux publics; enfin, c'est d'avoir dans l'âme profondeur et élévation, tout ensemble. Le magnanime n'est pas homme à faire de grands sacrifices pour sauver sa vie, ni même à beaucoup aimer la vie. Simple de cœur et généreux, il peut supporter le tort qu'on lui fait, sans désirer vivement la vengeance. § 7. Les conséquences de la magnanimité, ce sont la simplicité et la véracité.

## CHAPITRE VI.

Des caractères propres et des conséquences des différents vices. Déraison, irascibilité, lâcheté, débauche, intempérance.

§ 1. Le propre de la déraison, c'est de mal juger les choses, de mal réfléchir, de choisir mal ses sociétés, de mal employer les biens qu'on a, et de se faire de fausses idées sur ce qu'il y a de beau et de bien dans la vie. § 2. Les compagnes ordinaires de la déraison, c'est l'inexpérience, l'ignorance, la gaucherie, l'absence de mémoire. § 3. On peut distinguer trois espèces d'irascibilité : l'emportement, l'amertume, la fureur concentrée. L'homme irascible ne peut endurer la plus légère négligence ; il aime à châtier ; il aime à se venger ; et sa fureur peut s'éveiller pour la moindre chose, pour le moindre mot. § 4. La suite habituelle de l'irascibilité, c'est l'excitation de l'humeur et sa mobilité ; c'est l'amertume du langage ; c'est l'importance donnée aux plus petites choses ; dont on se fâche ; c'est d'éprouver tous ces sentiments vite et peu de temps. § 5. Le propre de la lâcheté, c'est de se laisser aller à toutes les craintes sans discernement, et surtout à celle de la mort, ou des infirmités corporelles ; c'est de croire qu'il vaut mieux sauver sa vie à quelque prix que ce soit, que de la perdre avec honneur. § 6. Les compagnes de la lâcheté, ce sont la mollesse, l'absence de toute virilité, la crainte de toutes les fatigues, et l'amour aveugle de la vie. C'est aussi une

certaine circonspection et une sorte d'horreur instinctive pour toutes les discussions. § 7. Le propre de la débauche, c'est de se livrer sans discernement à la jouissance des plaisirs dangereux et coupables, de s'imaginer que le véritable bonheur consiste dans ces viles jouissances, de se plaire toujours à rire, aux bons mots, aux plaisanteries, en un mot, de se montrer aussi facile dans ses paroles que dans ses actes. § 8. Les suites de la débauche, ce sont le désordre, l'impudence, l'absence de tout respect de soi, l'amour des excès, la paresse, la négligence de toutes choses, l'abandon, la dissolution. § 9. Le propre de l'intempérance, qui ne sait pas se maîtriser, c'est de rechercher la jouissance des plaisirs malgré les avertissements de la raison, qui les défend ; c'est de savoir qu'il vaudrait cent fois mieux ne pas les goûter, et de les goûter néanmoins ; c'est de savoir qu'on devrait faire toujours des choses belles et utiles, et de s'éloigner du bien pour s'abandonner au plaisir. § 10. Les suites de l'intempérance, ce sont la mollesse, le remords qui se repent, et presque toutes les conséquences de la débauche.

## CHAPITRE VII.

Suite. Injustice, illibéralité et petitesse d'âme.

§ 1. L'injustice a trois espèces : l'impiété, l'avidité sans bornes, et l'insolence. § 2. L'impiété est l'oubli coupable de ce qu'on doit aux Dieux, aux Génies, ou même aux

morts, à ses parents, à sa patrie. § 3. L'avidité se rapporte aux contrats de toute sorte, où elle tâche toujours de s'attribuer plus de profit qu'il ne lui en doit revenir. § 4. L'insolence est ce sentiment qui pousse les hommes à trouver leur plaisir à insulter les autres ; et c'est là ce qui justifie le mot d'Evénus sur l'insolence, qui :

« Sans faire aucun profit n'en est pas moins coupable. »

§ 5. L'injustice se plaît à violer toutes les coutumes traditionnelles et légales, à désobéir aux lois et aux autorités, à mentir, à se parjurer, à manquer à tous ses engagements, à se jouer de sa foi. § 6. Les compagnes habituelles de l'injustice, ce sont la calomnie, qui dénonce, la jactance, qui trompe, une fausse philanthropie, qui dissimule, la perversité dans le cœur, la fourberie dans les actes. § 7. Il y a trois espèces aussi de l'illibéralité : l'amour du lucre, qui ne recule devant aucune honte, l'avarice, qui rogne sur tout, et l'épargne sordide, qui ne sait pas dépenser. § 8. L'amour du lucre honteux est ce sentiment qui pousse les hommes à gagner, sans respect de quoique ce soit, et à faire plus de compte du profit que de la honte dont on se couvre. § 9. L'avarice fait qu'on évite de dépenser même dans le cas où ce serait un devoir. § 10. Enfin, l'épargne sordide est ce sentiment qui, même lorsque les gens font de la dépense, les pousse à la faire mal et trop petite, et les expose à perdre plus qu'ils n'épargnent, en ne sachant pas faire à propos ce qu'il importe de faire. § 11. L'illibéralité consiste à mettre l'argent au-dessus de tout, et à ne jamais voir de déshonneur là où il y a quelque profit, vie de manœuvre, digne des esclaves, vie des gens en haillons, constamment

étrangers à toute noble ambition, à toute générosité. § 12. Les conséquences habituelles de l'illibéralité sont : la dissimulation, qui rapetisse toujours les ressources qu'on a, la dureté du cœur, la petitesse de l'âme, la bassesse sans mesure et sans la moindre dignité, la misanthropie, qui déteste le genre humain. § 13. La petitesse d'âme fait qu'on ne sait supporter, ni les honneurs, ni l'obscurité, ni la bonne fortune, ni la mauvaise; qu'on est plein d'un sot orgueil au milieu des honneurs; qu'on s'exalte pour la moindre prospérité; qu'on ne sait pas supporter le plus léger mécompte de vanité; qu'on prend le moindre échec pour un désastre et une ruine, qu'on se plaint de tout, et qu'on ne sait rien endurer. L'homme à petite âme appellera du nom d'outrage et d'affront, la plus mince négligence qui sera commise à son égard, et qui ne viendra que d'ignorance ou d'oubli. § 14. La petitesse d'âme est toujours accompagnée de la timidité du langage, de la manie de se plaindre, de la défiance qui n'espère jamais, et de la bassesse qui dégrade les cœurs.

## CHAPITRE VIII.

Caractères généraux et conséquences de la vertu et du vice.

§ 1. D'une manière générale, le propre de la vertu, c'est de procurer à l'âme une bonne disposition morale, de lui assurer des mouvements calmes et ordonnés, et par suite, une harmonie parfaite de toutes les parties qui la

composent. Aussi, une âme bien faite semble-t-elle le véritable modèle d'un État et d'une cité. § 2. La vertu sait faire du bien à ceux qui le méritent; elle aime les bons; elle ne se plaît pas à châtier les méchants, ni à se venger d'eux; elle se plaît au contraire à la pitié, à la clémence, au pardon. § 3. Les compagnes habituelles de la vertu sont : la probité, l'honnêteté, la droiture du cœur, la sérénité, qui ne conçoit que de bonnes espérances. De plus, elle nous fait aimer notre famille, aimer nos amis, aimer nos compagnons, aimer nos hôtes; elle nous fait aimer les hommmes et tout ce qui est beau. En un mot, toutes les qualités qu'elle nous donne sont dignes de louange et d'estime. § 4. Les conséquences du vice sont absolument contraires.

FIN DU TRAITÉ DES VERTUS ET DES VICES

# TABLE DES MATIÈRES

# TABLE ALPHABÉTIQUE

## DES MATIÈRES.

*N.* signifie Morale à Nicomaque; *G.* signifie Grande Morale; *E.* signifie Morale à Eudème. *Pr.* signifie préface; *n.* signifie note. Les chiffres romains désignent les livres. Le premier chiffre arabe désigne le chapitre; le second désigne le paragraphe.

### A


Absence, douleur de l' ( ) pour des amis, E, VII, 12, 18.

Académie française, le dictionnaire de l' ( ) ne contient pas le mot d'illibéralité, N, IV, 1, 3, *n.*

Achille, se mesurant contre Hector, E, III, 1, 30. — Indiqué sans être nommé, N, IX, 8, 9, *n.*

Achille et Patrocle, cités comme amis, N, IX, 10, 6, *n.*

Acte, définition de l' ( ) complet, N, X, 4, 1 et suiv. — Opposé à la simple aptitude, N, I, 6, 8. — Acte et puissance, N, I, 6, 8, *n.* — Est préférable à la faculté, G, I, 3, 4. — Définition de l' ( ) qui n'a point d'autre fin que lui même, G, I, 32, 9. — Est préférable à l'œuvre qu'il produit, E, VII, 8, 3. — L' ( ) et la fin se confondent par fois, G, II, 14, 6. — Condition nécessaire de la vertu, N, X, 8, 5. — L' ( ) vaut en un sens plus que l'intention, E, II, 11, 13. — Acte de la vertu est la fin supérieure de l'âme, E, II, 1, 8. — L' ( ) est un plaisir présent, N, IX, 7, 6. — Rapports de l' ( ) et du plaisir, N, X, 4, 2. — Rapports de l' ( ) au plaisir, N, X, 5, 5. — Est le véritable but du repos, N, X, 6, 6.

Acte libre et volontaire, définition de l' ( ) E, II, 8. 1 et suiv. Voyez Liberté.

Actes, deux espèces d'actes : absolus ou relatifs, N, I, 1, 2. — La continuité des () finit par donner de l'habileté, N, III, 6, 11. — Les () de l'homme n'ont que trois causes possibles, E, II, 7, 2. — Actes de l'homme divisés judiciairement en trois classes, E, II, 10, 21.

Action, n'est juste que si elle est volontaire et libre, N, V, 8, 11.

Activité, indispensable au bonheur, N, I, 6, 8.

Adresse, définition de l' () G, I, 32, 19.

Adultère, sa réprobation absolue, N, II, 6, 18.

Agamemnon, pasteur des peuples, N, VIII, 11, 1. — Cité, N, III, 9, 4, *n.*

Agathon, Vers d' () cités, N, VI, 1, 13. — Cités, N, VI, 1, 13, *n.* — Vers d' (), cités, N, VI, 3, 4. — Cité, N, VI, 3, 4, *n.* — Cité, E, III, 1, 27. — Fragments de ses poësies, E, III, 1, 27, *n.* — Mot que lui dit Antiphon, E, III, 5, 7. — Figure dans le banquet de Platon, *id.*, *ibid.*, *n.*

Age, respect dû à l' (), N, IX, 2, 9.

Agréable, l' () est à rechercher, et le désagréable, à fuir, N, II, 3, 7.

Agrigente, nom de cité, N, VII, 5, 2, *n.*

Aimé, on préfère, en général, être aimé plutôt que d'aimer soi-même, N, VIII, 8, 1 et suiv.

Aimer, sens divers de ce mot, E, VII, 6, 17. — Vaut mieux qu'être aimé, G, II, 13, 35. — Vaut mieux qu'être aimé, E, VII, 2, 35. — Est plus selon l'amitié que d'être aimé, E, VII, 4, 9.

Ajax, son courage dans Homère, N, III, 9, 11, *n.*

Alcmène, mère d'Hercule, E, VII, 12, 19, *n.*

Alcméon, dans Euripide, n'a pas de motifs suffisants pour tuer sa mère, N, III, 1, 8.

Alexandre, le Grand, sa cour citée, N, VII, 7, 6, *n.* — Aristote a vécu dans son intimité, N, VIII, 7, 4, *n.* — N'a pas commis une méchanceté qu'on lui attribue à tort, N, IX, 1, 4, *n.* — Allusion probable à () N, X, 9, 2, *n.* — Son expédition dans l'Inde indiquée peut-être, G, I, 16, 4, *n.* — Allusion probable à son expédition dans l'Inde, E, II, 10, 11, *n.*

Alexandre, d'Aphrodisée, son témoignage sur Endème, Pr. CCCXI.

Alimentation, doit être modérée pour être profitable, N, II, 2, 6.

Alliances militaires des États, N, VIII, 4, 5.

Alopé l' () de Carcinus, cité, N, VII, 7, 6. — *Id.*, *ibid.*, *n.*

Amabilité, définition de l' (), E, III, 7, 4. — Définition de l' (), G, I, 27, 1 et suiv.

Amants les ( ) sont souvent ridicules, N, VIII, 8, 7.

Ambitieux, Portrait de l' ( ) N, IV, 4, 3.

Ambition, l' ( ) peut être considérée comme l'excès de la grandeur d'âme, N, II, 7, 8.

Ame, biens de l' ( ) opposés à ceux du corps, N, I, 6, 2. — A deux parties: l'une raisonnable, l'autre irrationnelle, N, I, 11, 10. — Ses deux parties, raisonnable et irrationnelle, G, I, 5, 1 et suiv. — Ses deux parties, G, I, 32, 3. — Ses deux parties, E, II, 4, 1 et suiv. — Ses diverses parties, G, I, 4, 7. — Étude générale de l' (), E, II, 1, 15. — Ses deux parties, *id.*, *ibid.* — Division de l' ( ), N, VI, 1, 5. — Subdivision de l' ( ), N, VI, 1, 6. — Étude sommaire de l' ( ), G, I, 7 et suiv. — Chacune de ses parties peut nous mettre en mouvement, N, VII, 3, 10. — A la faculté nutritive, N, I, 11, 11 et suiv. — A trois éléments essentiels, N, II, 5, 1. — Éléments divers de l' (), E, II, 1, 1. — Ses moyens d'arriver à la vérité, N, VI, 2, 1. — Union de l'âme et du corps, Pr., xxxiii. — L'activité de l' ( ), conforme à la raison, est l'œuvre propre de l'homme, N. I, 4, 14. — Œuvre propre de l' (), E, II, 1, 7.

Ame du méchant, tableau de ses déchirements intérieurs, N, IX, 4, 8, et 9.

Ame, Voyez Immortalité.

Ami de tout le monde, l' ( ) n'aime personne, E, VII, 2, 48.

Amis, le sort de nos ( ) nous intéresse et nous importe, N, I, 9, 1. — Sont-ils nécessaires dans le bonheur? N, IX, 9, 1 et suiv. — Sont-ils plus nécessaires dans le bonheur que dans l'adversité, N, IX, 11, 1 et suiv. — Les ( ) sont nécessaires même aux gens les plus indépendants, E, VII, 12, 4. — Du nombre des (), N, VIII, 6, 1 et suiv. — Du nombre des ( ) N, IX, 10, 1 et suiv. — Du nombre des (), G, II, 18, 1 et suiv. — Les () ne doivent pas être trop nombreux, E, VII, 12, 18. — Deux classes d' (), E, VII, 4, 8.

Amis, les bons comptes font les bons ( ), E, VII, 10, 16.

Amitié, définition de l' ( ), N, II, 7, 14. — Définition admirable de l' ( ), E, VII, 2, 34. — Théorie générale de l' ( ), N, VIII et IX. — Théorie de l' ( ), G, II, 12, 1 et suiv. — Théorie de l' ( ), E, VII, 1, 1 et suiv. — Son importance sociale, *id.*, *ibid.* 2. — Théories diverses sur l' ( ) E, VII, 1, 7. — Explications diverses qu'on en donne, N, VIII, 1, 6. — Explications physiques sont inadmissibles, *id.*, *ibid.* 7. — Admirable théorie de l' ( ) dans Aristote, Pr. cxliii. — Est une sorte de vertu, N, VIII, 1, 1. — Est nécessaire à la vie de l'hom-

me, *id. ibid.*—Son objet propre, N, VIII, 11, 1 et suiv. — Ses conditions essentielles, N, VIII, 2, 3.—Ses trois espèces, *id., ibid.* 3, 1. — Est de trois espèces, G, II, 13, 15. — Trois espèces diverses d' (), E, VII, 2, 9. — Espèces diverses d' ( ), E, VII, 11, 5. — Ses rapports à la justice, N, VIII, 1, 4. — Ses rapports à la justice, N, VIII, 9, 1 et suiv. — Ses rapports à la concorde et à la bienveillance, E, VII, 7, 1 et suiv. — Est le lien des États comme des individus, N, VIII, 1, 4. — Varie avec les formes de gouvernements, N, VIII, 11, 1 et suiv. — L' ( ) varie avec les diverses formes de gouvernement, E, VII, 9, 1 et suiv. — () morale, amitié légale, N, VIII, 13, 5. — Se perd souvent par un trop long silence, N, VIII, 5, 1. — L' () peut subsister dans l'inégalité, E, VII, 3, 1 et suiv ; et 4, 1 et suiv.— L' ( ) peut subsister malgré l'inégalité, G, II, 13, 28. — L' ( ) est une association, N, VIII, 12, 1. — Est surtout caractérisée par la vie commune, N, VIII, 5, 3. — Ne peut exister envers l'esclave, N, VIII, 11, 6. — Ne va guère sans l'estime, N, VIII, 8, 2. — Consiste plutôt à aimer qu'à être aimé, N, VIII, 8, 4. — Limites de l' ( ), G, II, 13, 6. — Ses mécomptes, G, II, 13, 23. — Par vertu, la plus belle et la plus durable de toutes les amitiés, N, VIII, 3, 6. — L' ( ) par vertu est la seule amitié véritable, E, VIII, 2, 23. — L' ( ) n'est durable qu'entre les gens de bien, G, II, 13, 21. — L' ( ) doit se former lentement, pour être durable, N, VII, 3, 9. — L' ( ) ne se forme qu'avec le temps, E, VII, 2, 40. — L' ( ) véritable n'existe pas pour les Dieux ni pour les Rois, N, VIII, 7, 4 et 5. —L'intérêt n'est pas le fondement de l' ( ), E, VII, 6, 1, et suiv. — ( ) par intérêt, est la plus exposée à se rompre, N, VIII, 13, 4. — () par intérêt, E, VII, 2, 14, — ( ) par intérêt, de deux espèces, légale et morale, E, VII, 10, 16. — ( ) morale, E, VII, 10, 16 et suiv. — L' ( ) est accompagnée de plaisir, E, VII, 2, 32. — Plaisirs délicats et relevés de l' ( ) E, VII, 12, 14.

Amitié, l' () doit-être sacrifiée à la vérité, N, I, 3, 1.

Amitiés, comparaison des trois espèces d' (), N, VIII, 4, 1 et suiv. — Dans l'égalité, N, VIII, 6, 7. — Dans l'inégalité, *id. ibid.* 7, 1 et suiv. — Comment il faut rompre les (), N, VIII, 13, 1, et suiv. — Comment il faut agir en cas de ruptures des (), G, II, 19 et suiv.

Ammonius, cité, Pr., CCLXX.

Amour l' ( ) n'a pour objet que le bien, G, II, 13, 8. — Rôle de l' ( ) dans les rapports des êtres entr'eux, N, VIII, 1, 3. —L' ( ) est

souvent plus fort que nous, E, II, 8, 20. — Ne s'adresse qu'à un seul être, N, IX, 10, 5. — L'() peut suppléer la justice, Pr. CXLV. - Amour de soi, théorie de l'() VII, 2, 14.

AMOURS honteux, N, VIII, 4, 1.

AMUSEMENTS. Les () ne sont faits que pour préparer au travail, N, X, 6, 6.

ANACHARSIS, sa maxime sur l'utilité des amusements, N, X, 6, 6.

ANACHARSIS, Voyage du jeune (), cité, N, IV, 8, 6, *n.*

ANALYSES de Socrate citées, N, VI, 11, 3.

ANALYTIQUES, les () cités, N, VI, 2, 3, *Id.*, *ib.*, 4. — Premiers () cités, N, VI, 2, 3, *n*, et 4. — Derniers () cités, N, VI, 2, 1, *n. id.*, *id.*, *ib.*, 2 et 3. — Derniers () cités, N, VI, 4, 8, *n.* — Derniers () cités, N, VI, 5, 2, *n.* — Derniers () cités, N, VI, 6, 7, *n. id.*, VI, 7, 3. — Derniers () cités, N, VI, 9, 3, *n*, et 4. — () cités, N, X, 7, 2, *n.* — Derniers (), cités, G, I, 1, 24, *n.* — () cités, G, II, 8, 15. — () Premiers cités, G, II, 8, 15, *n.* — Derniers () cités, G, I, 32, 13. — () Cités, E, I, 6, 6. — Premiers () *id. ib.*, *n.* — () Cités, E, II, 10, 22. — Derniers, *id. ib.*, *n.* — () Cités, E, II, 6, 7. — Derniers () cités, E, II, 6, 7, *n.* — Premiers () cités, E, VII, 14, 5, *n.* — Analytiques cités dans la Morale, Pr. CCLXVI.

ANAXAGORE, cité, N, VI, 5, 3, *n.* — *Id.*, *id.*, *ibid.*, 8, *n.* — Cité, N, VI, 5, 8. — Cité, N, VI, 11, 8, *n.* — Sa maxime sur le bonheur, N, X, 9, 3. — De Clazomène, sa belle réponse sur le bonheur, E, I, 4, 4. — Son admirable réponse sur l'ordre de l'univers, E, I, 5, 9.

ANAXANDRIDE, mot d' () N, VII, 10, 3. — Cité, N, VII, 10, 3, *n.*

ANCIENS, causes de leur supériorité morale, Pr., CCXL.

ANDRONICUS DE RHODES, sa paraphrase supposée de la Morale à Nicomaque, N, I, 1, 5, *n.* — Cité pour la paraphrase de la Morale, N, II, 7, 1, *n.* — Ses travaux sur Aristote, Pr., CCLXIX. — Sa paraphrase de la Morale à Nicomaque, Pr., CCLXXI.

ANDROMAQUE, pièce d'Antiphon, E, VII, 4, 9.

ANES les () mêmes ont du courage, quand ils ont faim, N, III, 9, 11.

ANIMAUX les () ne sont courageux que sous l'aiguillon de la douleur, N, III, 9, 11. — N'ont ni libre arbitre ni raisonnement, N, VII, 6, 8. — Sont incapables de bonheur parce qu'ils ne pensent point, N, X, 8, 8. — Ne peuvent être heureux, E, I, 7, 3. — Les () n'ont pas de réflexion, N, III, 3, 2. — Les () agissent par une sorte de nécessité, E, II, 8, 5. — Ont parfois

une sorte d'association entr'eux, N, VIII, 12, 7, *n.* — Leur sensibilité bornée, E, III, 2, 10. — Confondus à tort avec les choses inanimées, E, II, 8, 5, *n.*—() Inférieurs, tels que les vers, les crabes, etc., G, II, 9, 13.

ANONYME DE MÉNAGE cité sur un ouvrage prétendu d'Aristote, N, I, 10, 7, *n.*

ANONYMES. Il y a beaucoup de choses qui n'ont pas reçu de nom, N, II, 7, 2.

ANTHOLOGIE, citée, N, VII, 8, 3, *n.*

ANTINOMIE de la raison pratique selon Kant, Pr., CLXXVII.

ANTIPHON, son mot à Agathon, E, III, 5, 7. — Sophiste, maître de Thucydide, *id.*, *id.*, *n.*

ANTIPHON, sa pièce d'Andromaque citée, E, VII, 4, 9 et *n.*

ANTIQUITÉ a connu et estimé autant que nous les sentiments de famille, E, VII, 10, 9, *n.*

ANTIQUITÉ toute l' () a cru aux devins, E, II, 8, 21, *n.*

ANTISTHÈNE, cité, N, X, 1, 2, *n.* — Cité, G, II, 9, 1, *n.* — *Id.*, *ib.* 27, *n.*

APATHIE, condition fréquente de la vertu, E, II, 4, 4.

APELLICON DE TÉOS, ses travaux sur Aristote, Pr., CCLXIX.

APIS, Le bœuf () adoré en Egypte, E, I, 5, 6.

APOLOGIE de Socrate par Platon, citée, N, VII, 10, 4, *n.* — Citée, E, II, 7, 4, *n.*

APPÉTIT nuances diverses de l' (), G, I, 11, 2.

APTITUDE opposée à l'acte, N, I, 6, 8. Voyez ACTE.

ARCHERS, les (), pièce d'Eschyle, N, III, 2, 5, *n.*

ARCHITECTONIQUE ou fondamental, mot appliqué par Aristote à la Politique, qu'il regarde comme la science souveraine, N, I, 1, 3, *n.*

ARCHITECTURE définition de l' (), N, VI, 3, 2.

ARCHITECTURE de Lesbos, citée, N, V, 10, 7.

ARÉOPAGE, acquitte Eschyle accusé de sacrilège, N, III, 2, 5, *n.*

ARÉOPAGE, un de ses jugements, G, I, 15, 2.

ARGENT, impuissance de l' () à payer certains services, N, IX, 1, 8. — Argent, possession permanente et peu utile, E, III, 4, 4.

ARGIENS, les () défaits par les Spartiates, N, III, 9, 15.

ARIANE, aimée par Thésée, E, III, 1, 17, *n.*

ARISTIPPE cité, N, VII, 11, 3, *n.* — Cité, E, I, 1, 7, *n.*

ARISTOCRATIE, forme de constitution politique, N, VIII, 10, 1 et suiv.

ARISTOPHANE, ses deux genres de comédie, N, IV, 8, 6, *n.*

ARISTOTE, sa modestie, N, I, 5, 1, *n.* — Sa modestie, N, III, 4, 20, *n.* — Se blâme lui-même

d'une digression, N, I, 2, 10, *n.* — Son erreur en citant Homère, N, II, 9, 3, *n.* — Se trompe peut-être en citant Homère, N, III, 9, 4, *n.* — Fait probablement des citations de la théorie d'Eudoxe sur le plaisir, N, X, 2, 1 et suiv. — Avait joint des dessins à son Histoire des animaux, N, II, 7, 1, *n.* — Emprunte peut-être aux Sophistes une définition, N, III, 7, 2, *n.* — Avait l'habitude de se promener après dîner, E, I, 2, 4. *n.* — A cru peut-être aux devins, E, III, 8, 21, *n.* — Très-humain envers ses esclaves dans son testament, N, VIII, 11, 6, *n.* — A vécu dans l'intimité des rois, N, VIII, 7, 4, *n.* — A vécu à la cour de Macédoine., Pr. CL. — Son expérience des affaires, N, X, 10, 20, *n.* Attache de l'importance aux proverbes, N, IX, 8, 2, *n.* — Ses ouvrages encycliques, exotériques et de pure philosophie, Pr. CCLXIII. — Tient le plus grand compte des opinions de ses devanciers, N, I, 9, 1, *n.* — Rapproché de Leibnitz pour son éclectisme historique, N, I, 6, 6, *n.* — Imite Platon, N, I, 4, 13, *n.* — Avait fait un ouvrage spécial sur les doctrines de Speusippe et de Xénocrate, N, I, 3, 8, *n.* — Réfuté dans ses critiques contre la théorie des Idées, *id. ibid.*, 15, *n.* — Blâmé pour une de ses objections contre la théorie des Idées, N, I, 3, 6, *n.* — Critique Platon avec respect à propos de la théorie des Idées, relativement au bien en soi, N, I, 3, 2. — Ses critiques injustes contre la théorie des Idées, E, I, 8, 3, *n.* — Emprunte un mot à Platon, N, I, 11, 18, *n.* — N'a pas bien compris, la théorie du Bien en soi, Pr. CXXIII. — Résume le Philèbe de Platon, N, X, 2, 3. — Justifie une théorie de Platon, N, III, 9, 6, *n.* — Quelques traits de sa théodicée, N, VIII, 12, 5, *n.* — Condamne le suicide, N, III, 8, 13, *n.* — Expression magnifique sur l'immortalité de l'homme, N, X, 7, 8, *n.* — Semble croire à l'immortalité de l'âme, N, 1, 9, 4, *n.* — A tort de se croire plus pratique que Platon et Socrate, Pr. CXXV. — Pense de la vertu comme Platon et les Stoïciens, N, I, 8, 8, *n.* — Se trompe en croyant que l'étude des législations avait été tout à fait omise avant lui, N, X, 10, 22, *n.* — Sa politique annoncée et analysée par lui-même, N, X, 10, 23. — Blâmé pour avoir laissé quelqu'obscurité dans des théories sur le but de la vie, N, I, 4, 3, *n.* — Blâmé pour avoir substitué le bonheur à la vertu, *id., ibid.*, 5, *n.* — Introduit une question neuve sur le bonheur, N, I, 10, 1, *n.* — Sa théorie définitive sur

le bonheur, Pr. CXLVII. — Se contredit sur les rapports de la vertu et du bonheur, N, I, 8, 10, *n.* — Se contredit sur la théorie du bonheur et le bien suprême de la vie, N, I, 6, 14, 15, 16, *n.*—Son optimisme, N, I, 7, 5, *n.* — Défendu contre une critique de Kant, N, I, 1, 6, *n.*— Fait une comparaison ingénieuse et très-pratique sur le but de la vie, *id.*, *ibid.*, 7, *n.*

Aristote divise les biens en deux classes : biens qui sont dans l'âme; biens qui sont en dehors de l'âme, N, I, 6, 2, *n.* — Sa théorie de la liberté, plus ferme que celle de Platon, Pr. CXXXVI. — Elève un doute inutile et dangereux, N, I, 4, 10, *n.* Son admirable théorie sur la vertu, N, I, 8, 4, *n.* — Fait une admirable analyse de la vertu, N, II, 4, 3, *n.* — Sa théorie admirable de la vertu, Pr. CXXXI. — Ne tient pas assez de compte des dispositions naturelles, N, II, I, 6, *n.* — Doute que la morale ait des régles précises et éternelles, N, II, 2, 3, *n.* — Son admirable théorie de l'amitié, Pr. CXLIII. — Son admirable théorie de la famille, Pr. CXLVI. — N'a jamais douté de l'amitié, ainsi que Kant le suppose, Pr. CXCIII. — Excelle dans les portraits moraux, Pr. CXXXVIII. — Son admirable portrait du magnanime, Pr. CXXXIX. — Comparé a Kant et à Platon, Pr. CCVI. — Erreur énorme qu'il commet en mettant la politique au-dessus de la Morale, N, I, 1, 9, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 11, *n.* — A eu tort de subordonner la Morale à la Politique, Pr. CXVII. — A tort de mettre la Politique au-dessus de la Morale, Pr. CXVII. Se trompe sur le rôle de la Politique, N, I, 11, 2, *n.*—Se trompe sur le rôle de la Politique, N, I, 7, 8, *n.* — Se trompe en croyant que la science morale ne peut avoir aucune précision, N, I, 1, 17, *n.* — A tort de croire que la science morale est peu susceptible de précision, Pr. CXXI. — Précision admirable de ses analyses morales, Pr. CXXVIII. — Blâmé pour sembler interdire à la philosophie l'étude des causes, N, I, 2, 9, *n.* — Belles considérations par lesquelles il termine la Morale à Nicomaque, Pr. I, et suiv. — Exposé de sa doctrine morale, Pr. CVI. — A confondu l'âme avec le corps, Pr. CXIII. — Forme admirable qu'il donne à la science, Pr. CXI. — A eu tort de donner le bonheur pour but suprême à la vie, Pr. CXIII. — Plus mystique que Platon, Pr. CXLIX. — Donne une indication trop vague, N, I, 1, 1, *n.* — Donne une indication trop vague de quelques unes de ses théories, N, I, 4, 7, *n.* — Indique vaguement un de ses

ouvrages, N, I, 7, 3, *n.* — Trop peu précis dans une de ses théories, N, I, 2, 4, *n.* — Désigne Platon sans le nommer, *id.*, *ibid.*, 5, *n.* — Désigne implicitement Platon sans le nommer, N, I, 7, 1, *n.* — Combat les Sophistes, qui nient le principe de la Morale, N, I, 1, 10, *n.*

ARROGANCE, excès de la dignité morale, G, I, 26, 1 et suiv.

ART, son rapport avec les choses, N, VI, 3, 3.

ARTISTE dupé par un roi, E, VII, 10, 32; N, IX, 1, 4.

ARTISTES, les () se forment souvent par la pratique, N, II, 1, 6. — Sont pleins d'amour pour leurs œuvres, N, IX, 7, 3.

ARTS différentes espèces d' () E, I, 4, 2. — Les () se perfectionnent avec le temps, N, I, 5, 1. — Les () ont le bien pour but commun, N, I, 1, 1. — Leur subordination entr'eux, *id.*, I, 1, 4. — Les () sont moins exacts que les sciences, N, III, 4, 9.

ASCÉTIQUE morale de Kant, Pr., CCXXII.

ASPASIUS, sa scholie fort importante, N, VII, 12, 2, *n.* — Sa scholie très-importante, Pr. CCXCII. — Cité, N, VIII, 1, 7, *n.*

ASSOCIATION, diverses espèces d' () dans les sociétés humaines G, I, 31, 15 et suiv. — Association politique, comprend toutes les associations particulières, N, VIII, 9, 5. — Espèces diverses de l' () E, VII, 9, 2. — Association de Capitaux, N, VIII, 14, 1.

ATHÉNÉE cité, E, III, 2, 11, *n.* Cité par M. Spengel, Pr. CCLXXXVI.

ATHÈNES, sa rivalité contre Mégare, E, VII, 2, 14. — Déteste Mégare, E, VII, 10, 14.

ATHÉNIENS, délicatesses de la Société athénienne, N, IX, 1, 10, *n.*

ATHLÈTES de profession, N, III, 9, 8.

ATRABILAIRE, portrait de l'homme (), N, IV, 5, 9.

ATRÉE citée, N, VII, 5, 2, *n.*

ATTICISME, sa renommée est justifiée, N, IV, 8, 1, *n.*

ATTICUS, ses critiques contre la Morale d'Aristote, Pr., CCLXXIII.

ATTRIBUTS ordinaires du bonheur, N, I, 6, 1.

AULU-GELLE cité, Pr., CCLXX.

AUTONOMIE de la volonté, Pr., XIX.

AUTONOMIE de la volonté selon Kant, Pr., CLXIX.

AUTORITÉ, est indispensable, N, X, 10, 12.

AVARICE, défaut dans l'emploi de la richesse, N, IV, 1, 3. — Sa définition, N, IV, 1, 27. — Comparé avec la prodigalité, *id.*, *ibid.*, 29. — Mise au-dessous de la prodigalité, *id.*, *ibid.*, 30 et suiv.

AVARICE, définition de l' (), G, I, 22, 1 et suiv. — L' () est plus blâmable que la prodigalité, N, IV, 1, 40.

AVARICE, nuances diverses de l' ( ) E, III, 4, 5.

AVEUGLES, ont une excellente mémoire, E, VII, 14, 23.

## B

BADINAGE, le ( ) de Socrate est fort gracieux, N, IV, 7, 16, *n.*

BANQUET DE PLATON, N, VIII, 1, 4, *n.*

BARNI, sa traduction excellente de Kant, N, III, 3, 1, *n.* — Sa traduction de la Critique de la Raison pratique de Kant, N, I, 1, 6, *n.* — Sa traduction de la critique de la Raison pratique de Kant, N, III, 10, 5, *n.* — Sa traduction de Kant, Pr., XI et XIV. — Sa traduction de Kant, Pr., XLVI. — Pr., CXXVII. — Sa réfutation de Kant, Pr., CLXXVI.

BARTHÉLEMY, l'abbé ( ) cité, N, IV, 8, 6, *n.*

BASE, carré par la ( ), en parlant d'un homme, N, 1, 8, 5.

BASSESSE, définition de la ( ) G, I, 23, 1 et suiv.

BAVARDS, les ( ) ne sont pas des intempérants, N, III, 11, 2.

BAVIÈRE, Mémoires de l'Académie des sciences de ( ), Pr., CCLXXXV.

BAVIÈRE, Mémoires de l'Académie des Sciences de ( ) cités, G, I, 6, 3, *n.*

BEAUTÉ MORALE, théorie de la ( ), E, VII, 15, 1 et suiv.

BELLÉROPHON, tragédie, citée, N, V, 9, 1, *n.*

BELLÉROPHON, pièce d'Euripide, G, II, 13, 25, *n.*

BÉOTIENS les soldats ( ) lachèrent pied à Hermæum, N, III, 9, 9, *n.*

BERLIN, édition de ( ), E, II, 7, 4, *n.*

BERLIN, édition de ( ), citée, *passim.*

BESOINS naturels du boire et du manger, N, III, 12, 3.

BESOINS, brutaux de l'homme, E, I, 5, 5.

BESOINS COMMUNS, lien de la société, N, V, 5, 3.

BESOINS se faire le moins de ( ) qu'on peut, Pr., CCXL.

BÊTES, les ( ) ne sont courageuses que sous l'aiguillon de la douleur, N, III, 9, 11. — Les ( ) bravent souvent la mort pour sauver leurs petits, E, VII, 1, 13. — Les ( ) n'ont pas de vrai courage, E, III, 1, 17.

BIAS cité, N, V, 1, 16.

BIEN, définition du ( ), G, I, 1, 11. — Le ( ) étant dans toutes les catégories ne peut être l'objet d'une science unique, G, I, 1, 18. — Acceptions diverses de ce mot, E, I, 8, 7. — Sens divers de ce mot, E, VII, 2, 8. — Le ( ) est du fini suivant les Pythagoriciens, N, II, 6, 14. —

Objet commun de toutes les actions de l'homme, N, I, 1, 1,—Sa définition approuvée, *id.*, *ibid.* — Il relève de la science politique, *id.*, I, 1, 9. — Identique pour l'individu et pour l'Etat, *id.*, I, 1, 12. — Diversité des systèmes qu'il provoque, *id.*, I, 1, 14. — Le (), but de toute l'activité de l'homme, G, I, 1. 10. — Le () est la fin véritable de l'homme, E, II, 10, 26. — Le () est la fin véritable de la vertu, G, I, 18, 1 et suiv. — Le () ne peut se confondre avec le plaisir, N, VII, 11, 4. — Le () est à rechercher et le mal à fuir, N, II, 3, 7. — Le () est la chose en vue de laquelle on fait tout le reste, N, I, 4, 1. — Le () est l'objet de tous les désirs, E, VII, 2, 3. — Le () seul est l'objet de l'amour, G, II, 13, 8. — Le () est le milieu, N, VIII, 8, 8. — Le () doit être recherché surtout dans la vue de le rendre pratique, N, I, 3, 14. — Bien suprême, but de tous nos vœux, N, I, 1, 6. — Il faut le connaître pour régler sa vie sur ce but supérieur, *id.*, I, 1, 7.—La science du () relève de la politique, souveraine de toutes les sciences, *id.*, I, 1, 11. — Confondu avec le bonheur, *id.*, I, 2, 2. — Le () doit être parfait et définitif, N, I, 4, 3. — Recherche du (), G, I, 2, 8. — Deux méthodes pour cette recherche, *id.*, *ibid.*, 9. — Définition du (), E, I, 8, 1 et suiv. — Bien absolu, le () absolu est-il l'objet des désirs de l'homme, E, VII, 2, 26. — Le () réel et non apparent est l'objet de toutes les actions de l'homme, N, III, 5, 1. — Bien en soi, Aristote n'a pas bien compris cette théorie de Platon, Pr., CXXIV. — Bien en soi, N, I, 2, 5. — Critique des théories de Platon, *id.* I, 3, 1 et suiv. — Critique du (), E, I, 8, 11.

Biens de diverses espèces, E, VII, 15, 3. — Division des (), G, I, 2, 1. — De quatre espèces, *id.*, *ibid.*, 4. — Autre division, *id.*, *ibid.*, 5. — Division des () de l'âme, du corps et du dehors, G, I, 3, 1. — Diversité essentielle des biens que l'homme poursuit, N, I, 3, 11 et suiv. — Biens naturels, E, VII, 15, 3. — Différentes espèces de (), E, I, 7, 4. — Division des (), E, II, 1 et suiv. — Divisés en trois classes, N, I, 6, 2. — Les () de l'âme sont les plus excellents, *id.*, *ibid.* — Biens de l'âme, division des (), G, I, 3, 2.— Biens extérieurs indispensables au bonheur, N, I, 6, 14.

Biens divins de Platon, G, I, 2, 1, *n.*

Biens divins, Pr. XXII.

Bienfaiteurs, leur rapport à leurs obligés, N, IX, 7, 1 et suiv. — Rapport des () et des obligés, E, VII, 8, 1 et suiv.

Bienfaits, considérations diverses sur les ( ), N, IX, 7, 1 et suiv.

Bienveillance, théorie de la ( ), N, IX, 5, 1 et suiv. — La ( ) n'est pas de l'amitié, G, II, 14, 9. — Théorie de la ( ), *id.*, *ibid.* — Son rapport à l'amitié, E, VII, 7, 1 et suiv. — Origine de l'amimitié, G, II, 13, 40. — La ( ) doit être réciproquement connue pour devenir de l'amitié, N, VIII, 2, 4. — Définition de la ( ) G, I, 29, 1 et suiv.

Boisseaux de sel, proverbe sur l'amitié, N, VIII, 3, 8.

Boisseaux de sel, proverbe sur l'amitié, E, VII, 2, 46.

Bon gout, définition du ( ), dans les relations de société, N, IV, 8, 5.

Bon sens, définition du ( ), N, VI, 8, 4. — Définition du ( ) G, II, 3, 1 et suiv.

Bon ton, définition du ( ) dans les relations de société, N, IV, 7 et suiv.

Bossuet s'est servi de la Morale à Nicomaque pour l'éducation du Dauphin, Pr. IV. — instruit le Dauphin avec la Morale à Nicomaque, Pr. CLI.

Bouffon, portrait du ( ), N, IV, 8, 3.

Bouffonneril, définition de la ( ), G, I, 28, 1 et suiv.—La ( ) est l'excès de la gaieté, N, II, 7, 13.

Bouddhisme, Ses doctrines déplorables, Pr. CCXII.

Bouillier, sa traduction de Kant, Pr. CXCVII.

Bonheur, le ( ) mérite notre respect plutôt que nos éloges, N, I, 10, 1. — Aristote a pour le ( ) une sorte de fétichisme, Pr. CXV. — Le ( ) est le principe de toutes nos actions, N, I, 10, 8. — Le ( ) est le bien définitif et complet, N, I, 4, 5. — Il est indépendant, *id.*, *ibid.*, 6. — La fin de tous les actes possibles de l'homme, *id.*, *ibid.*, 8.— Confondu avec le bien suprême, N, I, 2, 2. — Diversité des opinions qu'on s'en fait, *id.*, I, 2, 3, selon les situations où l'on se trouve, *id.*, I, 2, 4. — On le juge par sa propre vie, *id.*, I, 2, 10. — Ne se confond ni avec les plaisirs, ni avec la gloire, ni même avec la vertu, *id.*, I, 2, 13. — Aristote confond à tort le ( ) avec le souverain bien, Pr., CXXIII. — Le ( ) confondu d'ordinaire avec la prospérité, N, I, 6, 4. — Ses conditions, *id.*, *ibid.* — Confondu souvent avec la fortune, N, I, 6, 16. — Sa définition répétée, N, I, 6, 13. — Le ( ) ne peut se passer des biens extérieurs, *id.*, *ibid.*, 14. — Ses conditions très-nombreuses et très-diverses, *id.*, *ibid.*, 15. — Aristote explique et justifie la définition qu'il en a donnée, N, I, 6, 1 et suiv. — Théorie du ( ) selon Aristote, Pr. CXI. — Résumé de la théorie du ( ), N, X,

6, 1 et suiv. — Le ( ) parfait consiste dans la pensée, N, X, 7, 7. — Confondu avec la contemplation, N, X, 6, 8. — Définition du ( ) N, X, 7, 1 et suiv. — Définition du ( ), G, I, 3, 2. — Sa définition, ses conditions, G, I, 4, 3 et suiv. — Sa définition, E, II, 1, 9. — Définition du ( ), E, I, 7, 2 et suiv. — Privilége de l'homme *id., ibid.* — Théorie du ( ), E, VII, 14, 1 et suiv. — Le ( ) est essentiellement un acte, G, I, 4, 5 et suiv. — Théories antérieures sur le ( ), E, I, 3, 1 et suiv. — Théorie du ( ), E, I, 1, 4 et suiv. — Opinions ordinaires sur le ( ), *id., ibid.*, 7. — Ses caractères et ses attributs divers, N, I, 6, 1. — Esquisse du ( ), N, VII, 12, 3. — Peut-on apprendre à être heureux? N, I, 7, 1. — Son origine, *id., ibid.* 2. — Le ( ) est une chose divine en ce monde, *id., ibid.*, 3. — Est le prix de nos efforts, *id., ibid.*, 5. — Le ( ) peut-il être enseigné comme la vertu, N, I, 7, 1, *n*, — Le ( ) dépend en partie de nous, E, I, 3, 5. — Définition du ( ), E, I, 4, 1 et suiv. — Le ( ) se contente de peu de biens extérieurs, N, X, 9, 1 et suiv. — A-t-on besoin d'amis quand on est dans le ( ) N, IX, 9, 1 et suiv. — Le ( ) pour être réel doit durer longtemps, I, 4, 16. — Il faut qu'il ait duré toute la vie pour être complet, N, I, 7, 11. — Opinion que s'en fait Anaxagore, E, I, 4, 4. — Théorie définitive d'Aristote sur le ( ) Pr., CXLVII. — Aristote le prend à tort pour but suprême de la vie, Pr., CXII. — Le ( ) et la vertu marchent presque toujours ensemble dans le monde, Pr., XXX.

BONITZ, M. H. ( ), sa dissertation sur la Morale d'Aristote. Pr., CCXCV.

BRAHMANE, le ( ) pouvait tuer le tchandala ou paria qui le touchait, E, II, 8, 19, *n*.

BRANDIS, son histoire de la philosophie ancienne, Pr., CCLVI. — Cité sur les trois rédactions de la Morale, Pr. CCCVIII — Communique à M. Spengel une scholie d'Aspasius, Pr. CCXC.

BRASIDAS, cité, N V, 7, 1, et *n*.

BRAVOURE, la ( ) ne désespère jamais, N, III, 8, 11.

BRUCKER, ses critiques peu justes contre la Morale d'Aristote, N, I, 6, 11, *n*. — Trop sévère pour la Morale d'Aristote, P. CL.

BRUTALITÉ, définition de la ( ), G, II, 7, 1 et suiv. — Définition de la ( ), G, II, 8, 33. — Moindre que le vice, N, VII, 6, 9.

BRUTALITÉ, de certains besoins de l'homme, E, I, 5, 5.

BRUTE, la ( ) ne possède pas le principe supérieur, N, VII, 6, 9.

BUT, on doit toujours se proposer un ( ) dans la vie, E, I, 2, 1 et suiv.

But de la vie placé dans les biens de l'âme, N, I, 6, 3.

Byzance, douane de ( ), E, VII, 14, 5.

## C

Cadavres, on a l'habitude de les conserver en Egypte, E, VII, 1, 14.

Callicles, ses arguments cités, N, V, 7, 2, *n.*

Callisthène, son Histoire grecque, N, IV, 3, 21, *n.*

Calypso, N, II, 9, 3.

Camarades, rapports des ( ) entr'eux, N, VIII, 12, 4.

Camarade, étymologie de ce mot en grec, E, VII, 10, 1, *n.*

Caméléon, comparaison ingénieuse qu'en tire Aristote, N, I, 8, 3, *n.*

Camerarius, cité N, I, 3, 1, *n.*

Capitaux, association de ( ), N, VIII, 14, 1.

Caractères, définition de certains ( ) moraux, E, II, 3, 5 et suiv.

Carcinus, cité, N, VII, 7, 6, *n.*

Carthage, citée, N, VII, 5, 2, *n.*

Casaubon, cité, N, VII, 11, 1, *n.* — Variante qu'il propose, E, VII, 4, 9, *n*,—Cité, Pr. cclxxviii.

Catéchisme moral de Kant, Pr. ccxiii.

Catégories, citées, N, II, 8, 5, *n.* — Citées, N, V, 1, 5, *n.* — Citées, N, X, 3, 3, *n.* — Citées, E, I, 8, 7, *n.*

Catégories indiquées dans la Morale, Pr. cclxv.

Cause, l'homme est une ( ), E, II, 6, 1 et suiv.

Cause, recherche de la ( ), E, I, 6, 2. — Il ne faut pas toujours rechercher la ( ) des choses pour les bien comprendre, N, I, 5, 3.

Cause finale de deux espèces, E, II, 10, 19.

Carré par la base, N, I, 8, 6, *n*, expression de Simonide employée par Platon et Aristote, *id., ibid.*

Celtes, les ( ) exagèrent le courage jusqu'à ne pas craindre les flots soulevés, N, III, 8, 7. — Leur courage insensé, E, III, 1, 25.

Cercle, quadrature du ( ), impossible, E, II, 10, 11. — Il est difficile de trouver exactement le centre d'un ( ), G, I, 9, 6.

Cercyon, cité, N, VII, 7, 5.

Changement, le ( ) continuel est nécessaire à la faiblesse de l'homme, N, VII, 13, 8.

Chanteur, abusé par un roi, N, IX, 1, 4; E, VII, 10, 32.

Chatiments, les ( ) sont des remèdes moraux, N, II, 3, 4.

Chiron renonce à être immor-

tel, E, III, 1, 27. — Centaure précepteur d'Achille, *id., ibid., n.*

Choses, les ( ) notoires pour nous, et notoires en soi, N, I, 2, 8. — On ne peut pas aimer vraiment les ( ) inanimées, N, VIII, 2, 3.—Théorie sur les différents usages des ( ), E, VII, 13, 1 et suiv.

Christianisme, ses idées d'humanité, N, V, 12, 8, *n.* — Moins éloigné moralement du paganisme qu'on ne le croit d'ordinaire, Pr., CCX.

Cicéron croit que la Morale à Nicomaque est de Nicomaque fils d'Aristote, N, I, 1, 1, *n.* — A sans doute imité un passage d'Aristote dans les Tusculanes, N, I, 2, 11, *n.* — Attribue la Morale à Nicomaque au fils d'Aristote, Pr. CCLXXI. — Cité, N, IV, 5, 11, *n.* — Cité, Pr. XL.

Cimon, son opulence, E, III, 6, 4.

Circé, N, II, 9, 3, *n.*

Citoyen, rapports d'affection des ( ) entr'eux, N, VIII, 11, 4.— Rapports essentiels des ( ) entr'eux, G, I, 31, 16.— Limites de leur nombre quant à l'Etat, N, IX, 10, 3.—Tous les ( ) ne sont pas aptes indistinctement au pouvoir, G, II, 5, 7. — Les ( ) plus braves que les soldats à Hermæum, N, III, 9, 9. — Citoyens, leurs devoirs en fait d'opinions politiques, Pr., CCXLIX.

Civilisation, la ( ) ne corrompt pas les âmes, Pr., CCXLI.

Clazomène, patrie d'Anaxagore, E, I, 4, 4.

Cléarque, tyran fameux, G, II, 8, 33.

Cœur le ( ) a aussi son intempérance, E, II, 7, 9.

Coeurs, le plaisir est le chemin des ( ), E, VII, 2, 28.

Colère, théorie de la ( ) N, IV, 5, 7. — La ( ) n'est pas volontaire et réfléchie, N, II, 5, 4. — Aveuglements de la ( ), G, II, 8, 25. — La ( ) ne doit pas se confondre avec le courage, N, III, 9, 10. — Ses rapports au courage, N, III, 9, 12. — La ( ) est un excès dont le contraire n'a pas de nom spécial, N, II, 7, 10. — Effets de la ( ), N, VII, 6, 4. — Il n'y a pas d'insulte dans la colère, N, VII, 6, 6.—Sens particulier de ce mot, G, I, 11, 2, *n.* —La ( ) est une sorte d'intempérance, E, II, 7, 9.—La ( ) est une nuance de l'appétit, G, I, 11, 2.

Comédie ancienne et nouvelle, N, IV, 8, 6.

Commencement le ( ) est plus que la moitié en toutes choses, N, I, 5, 3.

Commun, Aristote tient trop de compte du sens ( ) Pr., CXXII.

Communauté entr'amis, N, VIII, 9, 1.

Comparaison de la sagesse et de la prudence, N, VI, 10, 1.

Complaisance, définition de la ( ), N, II, 7, 14.—Défaut de dignité morale, G, I, 26, 1 et suiv.

Complaisant, définition du ( ), N, IV, 6, 9. — Définition du ( ), E, III, 7, 5.

Comptes, les bons ( ) font les bons amis, E, VII, 10, 16.

Concorde, théorie de la ( ) N, IX, 6, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), G, II, 14, 13. — Son rapport à l'amitié, E, VII, 7, 1 et suiv.

Conditions les ( ) de la vertu, au nombre de trois, N, II, 4, 3.

Conjecture rôle de la ( ) dans l'acquisition de la vérité, G, I, 32, 7.

Connaissance, qui fait la gravité de la faute, N, VII, 3, 5.

Connaitre, difficulté de se ( ) soi-même, G, II, 17, 6.

Conrart a traduit le portrait du magnanime, N, IV, 3, 1, *n.*

Conscience, description de la ( ), Pr., XVII.

Constitutions, Recueil des ( ) N, X, 10, 23; Pr., CCLXVII.

Constitutions, ne sont pas partout identiques, N, V, 7, 5.

Constitutions politiques de diverses espèces, N, VIII, 10, 1 et suiv.

Contemplation, confondue avec le bonheur, N, X, 8, 8. — Bonheur qu'elle donne. E, I, 4, 4. — Plaisir de la ( ), N, X, 7, 4. — De Dieu, E, VII, 15, 16.

Contraire, le ( ) recherche le contraire, G, II, 13, 2.

Contraires, théorie des ( ) rappelée, N, VIII, 8, 8, *n.* — Rapports des ( ), N, V, 1, 4. — Rapports des ( ) entr'eux, E, II, 5, 4. — Opposition régulière des ( ), E, II, 10, 27.

Contraires, rapport des ( ) en amitié, E, VII, 5, 5.

Contraires de la vertu par excès ou par défaut, G, I, 9, 1 et suiv.

Coriscus, E, VII, 6, 14.

Cornélius Népos, cité sur Thémistocle, E, III, 6, 5, *n.*

Coronée, ville, N, III, 9, 9, *n.*

Corps, union de l'âme et du ( ) Pr., XXXIII. — Instrument congénial de l'âme, E, VII, 9, 2. — Biens du ( ) opposés à ceux de l'âme, N, I, 6, 2.

Coupable, peut-on être ( ) envers soi-même ? G, I, 31, 31.

Courage, théorie du ( ), N, III, 7, 1 et suiv. — Idée générale du ( ), *id.*, *ibid.*, 3 et suiv. — Le ( ) se rapporte surtout à la mort, *id.*, *ibid.*, 6 ; se montre dans les dangers de la guerre, *id.*, *ibid.*, 8. — Limites du ( ), N, II, 8, 2. — Théorie du ( ), G, I, 29, 1 et suiv. — Milieu entre la crainte et la témérité, N, II, 7, 2. — Le ( ) a cinq espèces distinctes, N, III, 9, 1 et suiv. — Courage civique, *id.*, *ibid.* — Rapports du ( ) à la colère, *id.*, *ibid.*, 12. — Nobles motifs du vrai ( ), *id.*, *ib.* 14. — Le ( ) est une vertu de la

partie irrationnelle de l'âme, N, III, 11, 2. — Le () vient souvent de l'habitude, N, III, 9, 6. — Le () ne doit pas se confondre avec la colère, N, III, 9, 10. — Le vrai () n'est produit ni par la colère, ni par l'espoir, ni par l'ignorance, N, III, 9, 12 et suiv. — Ses conditions, N, III, 10, 1 et suiv. — Le () affronte la mort, tout en regrettant la vie, N, III, 10, 4. — Théorie du (), E, III, 1, 1 et suiv. — Le vrai () est une soumission aux ordres de la raison, *id.*, *ibid.*, 12. — Ses cinq espèces, *id.*, *ibid.*, 15. — Ses rapports à la justice, G, II, 5, 9.

Courageux, définition de l'homme (), N, III, 8, 5.

Cousin, sa traduction de la Métaphysique d'Aristote, citée N, VII, 13, 9, *n.* — N, X 8, 7, *n.* — Sa traduction de la Métaphysique, G II, 17, 4, *n.* — Sa traduction de la Métaphysique, E, II, 10, 17, *n.* — Sa traduction de la Métaphysique, E, VII, 12, 6, *n.* — Sa traduction de Platon, Pr., L et suiv. — Pr., CCXXXVIII. — Sa traduction de Platon citée, N, I, 2, 7, *n.* — Sa traduction de Platon citée, N, I, 3, 1, *n.* — Sa traduction de Platon citée, N, I, 8, 6, *n.* — Cité, N, III, 1, 8, *n.* — Cité, N, III, 9, 6, *n.* — Cité, N, III, 10, 2, *n.* — Cité, N, IV, I, 20, *n.* — N, X, 1, 1, *n.* — N, X, 2, 3, *n.* — Cité, N, X, 2, 11, *n* — Cité, E, II, 7, 4, *n* — N, X, 10, 3, *n.* — Son édition de Descartes, Pr., CXXII. — Son ouvrage sur le Vrai, le Beau et le Bien, E, I, 1, 8, 3, *n.* — Son ouvrage sur le Vrai, le Beau, et le Bien, G, I, 1, 12, *n.*

Cousin, V. (). Voyez Platon.

Crabes, animaux inférieurs, G, II, 9, 13.

Crainte la () n'est pas volontaire et réfléchie, N, II, 5, 4. — Il faut distinguer parmi les objets de (), N, III, 7, 3. — Quels sont les vrais objets de () ?, N, III, 8, 4 et suiv.

Cratyle de Platon, cité, N, V, 4, 9, *n.* — Cité, N, VII, 11, 2, *n.*

Cresphonte, pièce d'Euripide, N, III, 2, 5, *n.*

Crète, théâtre des exploits de Thésée, E, III, 1, 17.

Crétois les législateurs des () et des Lacédémoniens se sont surtout occupés de la vertu, N, I, 11, 3.

Critique historique en philosophie, principe excellent que donne Aristote, N, I, 6, 6, *n.*

Critique de la Raison pratique de Kant, analyse de la (), Pr., CLXXII. Voyez Kant.

Crocodile, ses rapports avec le roitelet, E, VII, 2, 17.

Croesus, son entretien avec Solon rapporté par Hérodote, N, , 7, 12, *n.* — Sa conversation avec Solon, E, II, 1, 10.

Croyances, importance décisive des ( ) morales, Pr. CCIX.

Cyclopes, leur gouvernement intérieur, N, X, 10, 13.

Cynique, école ( ), définition qu'elle donne de la vertu, N, II, 3, 5, *n.* — Ecole ( ) citée, N, VII, 11, 3, *n.*

Cyniques les philosophes ( ) indiqués, G, II, 9, 13, *n.*

Cypris nommée, N, VII, 6, 5, *n.*

Cyrénaique école ( ) citée, N, VII, 17, 3, *n.* — Ecole ( ), N, X, 1, 2, *n.*

Cyropédie de Xénophon, N, VIII, 10, 4, *n.*

## D

Danseuses, marchant sur les mains, E, VII, 11, 2.

Darius, G, II, 14, 10.

David l'Arménien, son témoignage sur les ouvrages d'Aristote, Pr. CCLXXVI.

Débauché le ( ) commet ses fautes par son libre choix, N, VII, 3, 2. — Plus vicieux que l'intempérant, N, VII, 7, 3. — Ne sent point de remords, N, VII, 8, 1. — Le ( ) ne se confond pas avec l'intempérant, G, II, 8, 29 et 40.

Délibération, sa définition et ses limites, N, III, 4, 1. — La ( ) doit se confondre avec l'intention, N, III, 3, 16. — La ( ) ne s'applique qu'aux moyens et jamais au but, N, III, 4 11. — A le même objet que l'intention, *id., ibid.*, 17. — Sa définition, N, VI, 7, 1, 2, 3 et 4. — Objet propre de la ( ), E, II, 10, 10.

Délits, différence qu'on doit faire entr'eux, N, V, 5, 3. — L'intention en change la nature, N, V, 8, 3, 4, 5, 6, 7.

Délos, inscription de ( ), E, I, 1, 1. — Inscription de ( ), N, I, 6, 13.

Delphes, inscription de ( ), G, II, 17, 6, *n.* — Précepte de ( ), Pr. XLIX.

Démocratie, déviation de la République, N, VIII, 10, 3.

Démodocus, son mot contre les Milésiens, N, VII, 8, 3.

Denys, méchanceté qui lui est attribuée par Plutarque, N, IX, 1, 4, *n.* — Sa férocité, G, II, 8, 33.

Denys d'Halicarnasse, cité par M. Spengel, Pr., CCXVII.

Derniers analytiques, cités, N, I, 2, 8, *n.* — Cités, N, I, 5, 3, *n.* Voyez Analytiques.

Descartes, cité sur la puissance supérieure des démonstrations métaphysiques et morales, N, I, 1, 17, *n.* — Refuse la pensée aux animaux, N, X, 8, 8, *n.* — Cité, Pr. CXXII.

Désir, théorie du ( ), E, II, 7, 6. — Son rapport à l'intention, N, III, 3, 4. — Le ( ) est nue

nuance de l'appétit, G, 1, 11, 2. — Le ( ) plus dénué de raison que la colère, N, VII, 6, 3.

Désirs naturels, N, III, 12, 1 et suiv. — Désirs communs, désirs spéciaux, *id.*, *ibid.* — Distinction entre les plaisirs et les ( ), N, VII, 4, 6.

Dessins, explicatifs de l'Histoire des animaux d'Aristote, N, II, 7, 1, *n.*

Destin, le ( ) est parfois un pilote excellent, E, VII, 14, 6.

Dette de reconnaissance, il faut toujours la payer avec usure, N, IX, 2, 5.

Devins, les ( ) ne sont pas maîtres d'eux, E, II, 8, 21.

Devoir, le ( ) est la règle du vrai courage, N, III, 8, 6. — Le ( ) ne doit jamais fléchir devant l'intérêt, Pr. cxvii. — Apostrophe fameuse de Kant au ( ), N, III, 19, 5, *n.* — Apostrophe de Kant au ( ), Pr. clxxxiv.

Devoirs, actes qu'il faut mettre au nombre des ( ), N, V, 11, 1. — Réciproques des individus les uns à l'égard des autres, N, VIII, 9, 4. — Diversité des ( ) dans la société, N, IX, 2, 7.

Didot (Firmin), variante que son édition d'Aristote propose dans la Morale à Eudème, E, VII, 4, 9, *n.* — Son édition d'Hérodote, E, VII, 2, 17. — Son édition des fragments du Recueil des Constitutions d'Aristote, N, X, 10, 23, *n.* — Son édition des fragments d'Agathon, E, III, 1, 27. — Cité, N, X, 9, 3, *n*, et *passim*.

Voyez Firmin Didot.

Dieu est au-dessus de nos louanges, et ne mérite que notre respect, N, I, 10, 5. — Accepte tous les sacrifices qu'on lui offre, E, VII, 10, 28. — Jouit d'un plaisir éternel, N, VII, 13, 9. — L'acte éternel de ( ) est de se contempler lui-même, N, X, 8, 7. — Est le bien, E, I, 8, 7. — Ne fait que du bien, E, VII, 10, 15. — Ne peut être l'auteur du désordre, G, II, 10, 3. — Est seul supérieur à la science et à l'entendement, E, VII, 14, 22. — Son indépendance, G, II, 17, 3. — Est absolument indépendant, E, VII, 12, 2. — Son indépendance n'a pas besoin d'ami, E, VII, 12, 16. — Ne peut rendre aux hommes une affection réciproque, E, VII, 3, 4 et 4, 5.

Dieux, leur condition éternelle, N, V, 9, 17. — Bienfaisance des ( ) envers les hommes, N, VIII, 12, 5. — L'homme ne peut jamais s'acquitter envers les ( ), N, VIII, 14, 5. — Aiment l'homme vertueux, N, X, 9, 5. Les ( ) n'ont besoin de rien, N, X, 8, 7. — Idées basses qu'on s'en fait vulgairement, *id.*, *ibid.* — Les ( ) n'ont pas d'amis, N, VIII, 7, 4. — Les ( ) sont au-dessus de nos louanges et ne méritent que le respect, N, I,

10, 3. — Combattus par Niobé, N, VII, 4, 6.

Difformités du corps, les () sont parfois volontaires, N, III, 6, 14.

Dignité, définition de la () morale, G, I, 26, 1 et suiv.

Diogène Laerce, cité, N, VII, 11, 1, *n.* — N, VIII, 11, 5, *n.* — Cité, N, I, 10, 5, *n.* — Cité, N, I, 3, 8, *n.* — Cité sur les Ouvrages Encycliques d'Aristote, N, I, 2, 13 *n.* — Ses témoignages peu exacts sur les ouvrages d'Aristote, Pr. cclxxiv.

Diomède est plein de courage dans Homère, N, II, 9, 7. — Cité, N, V, 9, 7. — Compagnon d'Ulysse, N, VIII, 1 2, *n.*

Dioscures, mot du Lacédémonien qui ne veut pas les appeler à son aide, E, VII, 12, 20.

Discernement moral, règles du (), E, VII, 2, 6.

Dissentiments dans les liaisons où l'un des amis est supérieur, N, VIII, 14, 1 et suiv.

Dissertation sur les trois ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote, Pr. cclv et suiv.

Dissertation préliminaire, citée, N, V, 9, 8, *n.* — Citée, N, VI, 3, 1, *n*; et *passim*.

Disposition morale de l'homme, N, VII, 7, 1.

Dispositions, un des trois éléments de l'âme, G, I, 7, 1 et suiv. — Théorie des () de l'âme, G, I, 7, 1 et suiv.

Dissimulation, définition de la (), G, I, 30, 1 et suiv.

Divin, élément () dans l'homme, E, VII, 14, 23.

Douceur, théorie de la (), N, IV, 5, 1 et suiv. — Théorie de la (), G, I, 21, 1 et suiv. — Sa définition, N, II, 7, 10. — Définition de la (), E, III, 3, 1 et suiv.

Douceur, la théorie de la () placée autrement dans la Morale à Nicomaque que dans les deux autres morales d'Aristote, N, IV, 1, 1, *n.*

Douleur, nature de la (), N, X, 2, 11. — Il importe à la politique d'étudier le plaisir et la (), N, VII, 11, 1 et suiv. — Est un mal qu'il faut fuir, N, VII, 12, 1 et suiv. — Contraire du plaisir, *Id.*, *ibid.* — L'homme fuit absolument la (), N, VII, 13, 2. — Son influence sur nos déterminations, E, II, 10, 28. — La () nous fait souvent fuir le bien, N, II, 3, 1. — La () détourne souvent du bien, G, I, 16, 11. — Ses rapports à la vertu, N, I, 6, 1 et suiv. — Ses rapports à la tempérance et à l'intempérance, N, III, 12, 6.

Droit subordonné par Kant à la Morale, Pr. ccii.

Droite raison, la () est la règle du sage, N, III, 12, 8, *n.* — Recommandée par Platon avant Aristote, *id.*, *ibid.*

Droite raison. Voyez Raison.

Droits réciproques des indi-

vidus les uns à l'égard des autres, N, VIII, 9, 3.

Dualité de l'homme, E, VII, 15, 16.

## E

Eau, son rapport au feu, G, II, 13, 30.

Echange en nature remplacé par la monnaie, N, V, 5, 13. — Rôle de l' ( ) dans la société, N, IX, 1, 1.

Eclectisme historique recommandé par Aristote, N, I, 6, 6, *n.*

Ecole écossaise, sa théorie du sens commun, E, I, 6, 1, *n.*

Ecoles grecques, leur théorie du souverain bien défendue contre Kant, Pr. cxxvii.

Economique, importance de la science ( ), E, I, 8, 26.

Économique d'Aristote, citée, E, I, 8, 20, *n.*

Ecossaise, école ( ) attache une grande importance au sens commun, N, X, 2, 4, *n.*

Edition d'Aristote donnée par l'Académie de Berlin, citée, N, II, 8, 5, *n.* — E, VII, 10, 3, *n*; et *passim.*

Education, influence de l' ( ), N, X, 10, 6. — A Lacédémone, N, X, 10, 13. — Publique, N, X, 10, 14. — Particulière, *id. ibid.* — Théories sur l' ( ), Pr. ccxvi. — Son importance, Pr. ccxxv. — L' ( ) doit toujours être sévère, Pr. ccxxx.

Egalité, milieu entre le plus et le moins, N, V, 4, 6. — Définition de l' ( ), G, I, 31, 3. — L' ( ) est l'amitié, N, VIII, 8, 6. — Amitiés dans l' ( ), N, VIII, 6, 7. — Des deux amis, E, VII, 10, 10. — L' ( ) est une des causes de l'amitié, E, VII, 3, 1 et suiv.; et 4, 1 et suiv. — Numérique, ( ) porportionnelle, E, VII, 10, 11. — Proportionnelle, G, I, 31, 7.

Egoïsme, théorie de l' ( ), G, II, 13, 12. — Définition de l' ( ), G, II, 15, 1 et suiv. — Définition de l' ( ), E, III, 7, 5. — Limites où il convient de le renfermer, N, IX, 8, 1 et suiv. — Du méchant, E, VII, 6, 12. — De l'homme de bien, *id. ibid.*, 13. — Louable ( ) du bien, N, IX, 8, 11. — De la vertu, N, IX, 8, 9. — Source prétendue de l'amitié et de toutes les affections, N, IX, 4, 1 et suiv.

Egypte, adore le bœuf Apis, E, I, 5, 6. — On a l'habitude en ( ) de conserver les cadavres, E, VII, 1, 14.

Eléphant, l' ( ) de Pyrrhus n'effraie pas Fabricius, N, III, 9, 15, *n.*

Eloges, théorie des ( ), N, I, 10, 7. — Traité des ( ), ouvrage présumé d'Aristote, N, I, 10, 7, *n.*

Empédocle, cité, N, VII, 3, 8. — Ses vers difficiles, cités, N,

VII, 3, 8, *n.* — Cité, N, VIII, 1, 6. — Son explication sur les habitudes d'une chienne, G, II, 13, 2. — Son explication des habitudes d'une chienne, E, VII, 1, 8.

Encycliques, ouvrages () composés par Aristote, N, I, 2, 13. — On en ignore le sujet, *id. ibid. n.* — Singulière explication d'Eustrate à cet égard, *id. ibid.* — Ouvrages ( ) d'Aristote, Pr. cclxiii.

Endymion, son sommeil éternel, N, X, 8, 7. — Son sommeil éternel, E, I, 5, 7, *n.*

Enfant, l' () ne peut être heureux, N, I, 7, 10. — On ne peut pas dire que l' ( ) soit heureux, G, I, 4, 5. — L' ( ) n'est pas tout à fait responsable de ses actes, E, II, 8, 5. — Aucun () vainqueur aux Jeux Olympiques, n'a été couronné étant homme fait, N, II, 2, 6, *n.*

Enfants, les ( ) sont d'abord privés de raison, G, II, 9, 31. — La pétulance des ( ) comparée à l'intempérance, N, III, 13. 5. — Les ( ) n'ont pas de réflexion, N, III, 3, 2. — Leurs appréciations insensées, N, X, 6, 4. — Le sort de nos ( ) nous intéresse et nous importe, N, I, 9, 1. — Sont un lien de plus entre les parents, N, VIII, 12, 7. — Leurs devoirs envers leurs parents, N, VIII, 7, 2. — Rapports d'affection des parents et des ( ), N, VIII, 12, 2. — Leurs devoirs envers leurs parents, N, VIII, 12, 5. — Doivent assurer la subsistance de leurs parents, N, IX, 8.

En soi, formule de la théorie des Idées défendue contre Aristote, N, I, 3, 5, *n.*

Entendement, partie supérieure de l'homme, N, X, 7, 1 et suiv. — Est un principe divin dans l'homme, N, X, 7, 8. — Est tout l'homme, N, X, 7, 9. — N'a besoin de rien en dehors de lui-même, N, X, 8, 6. — Principe et fin, N, VI, 9, 5. — S'applique aux extrêmes, N, VI, 9, 3. — L' ( ) s'applique à la connaissance des principes, G, I, 32, 13. — Rôle de l' ( ) dans l'acquisition de la vérité, G, I, 32, 7.

Entêté, l' ( ), ses rapports avec le tempérant, N, VII, 9, 4.

Envie, définition de l' ( ), N, II, 7, 16. — Définition de l' ( ), G, I, 29, 1 et suiv. — Description de l' ( ), E, III, 7, 1 et suiv. — Réprobation absolue de l' (), N, II, 6, 18.

Enthousiastes, les ( ) ne sont pas maîtres d'eux, E, II, 8, 21.

Ephore, cité d'après Eustrate, N, III, 9, 9, *n.*

Epicharme, une de ses expressions citée, N, IX, 7, 1. — *Id. ibid.*, *n.*

Epictète, cité comme homme de courage, N, III, 7, 5, *n.* — Sa piété, Pr. cliv.

Epicure cité, N, VII, 11, 3, *n.* Voir Kant.

Epicuréisme adopte une fausse définition de la vertu, N, II, 3, 6, *n.*

Equité, définition de l' ( ), G, II, 2, 1 et suiv.

Erix ou Eryx, ville de Sicile, N, III, 11, 10, *n.* — Ville de Sicile, E, III, 2, 12, *n.*

Erreur n'est jamais absolue, N, I, 6, 6, *n.*

Eschyle révèle indiscrètement les Mystères, N, III, 2, 5. —Ses pièces perdues, où il révélait les mystères, N, III, 2, 5, *n.*

Esclave, rôle de l' ( ), N, VIII, 11, 5. — Il n'y a pas d'amitié possible envers lui, *id.*, *ibid.*, 6.

Esclave ne peut jouir du bonheur, N, X, 6, 7.

Esclaves trop zélés, G, II, 8. 24.

Espérance, plaisir pour l'avenir, N, IX, 7, 6.

Espoir, l' ( ) donne souvent du courage, N, III, 9, 13.

Esprit de Société, théorie de l' ( ), N, IV, 6, 1 et suiv.

Estime, l' ( ) ne va guère sans l'amitié, N, VIII, 8, 2.

Etat, l' ( ) ne vit comme les individus que par la modération, Pr. lxxix. — Ressemble à la famille, N, VIII, 10, 4.—Limites de l' ( ) quant au nombre des citoyens, N, IX, 10, 3. — Ses rapports aux individus, qui le composent, N, VIII, 9, 6. — L' ( ) ne doit pas avoir sur les individus autant de pouvoir que les anciens lui en donnaient, N, I, 2, 1, *n.* — L' ( ) n'est qu'une association, E, VII, 9, 1.

Etat par excellence, N, X, 10, 23.

Etat, l'homme d' ( ) doit connaître les choses de l'âme, N, I, 11, 7.

Etats, les ( ) ont besoin de l'amitié pour subsister, N, VIII, 1, 4.

Être, acceptions diverses de ce mot, E, I, 8, 7.

Etude de la nature, N, VII, 13, 5.

Etymologie mauvaise donnée par Aristote, N, VII, 11, 2, *n.*

Eudème, ses travaux suivant, M. Spengel, Pr. ccxcvi. — Supposé à tort l'auteur de la Morale à Eudème, Pr. cccv. — Voyez Spengel, Fischer, et Fritzsch.

Eudoxe, sa théorie du plaisir justifiée sur un point, N, I, 10, 5 et *n.* — Sa théorie du plaisir, N, V, 2, 1 et suiv. — Citations probables qu'en fait Aristote, *id.*, *ibid.* — Cité, N, X, 2, 18, *n.* — N, X, 2, 13. — Réfuté peut-être dans le Philèbe de Platon, N, X, 2, 13, *n.* — Ses théories morales, G, I, 1, 9, *n.* — Cité, E, I, 1. 7, *n.* — Cité par Diogène de Laërte, Pr. cclxxv.

Euripe, son flux et son reflux, N, IX, 6, 3.

Euripide, son Alcméon cité par Aristote, N, III, 1, 8. —Vers d' ( ) cités, N, V, 9, 1, *n.* — Vers

d' ( ), cités, N, VI, 6, 3, *n.* — Cité, N, VII, 13, 9, *n.* — Cité, N, VIII, 1, 6. — N, IX, 6, 2, *n.* — Cité, G, II, 13, 25. — Cité, G, II, 13, 29. — Cité, E, VII, 11, 2. — *Id., ibid., n.* — Indiqué, N, VII, 13, 9. — *Id., ibid., n.* — Cité sans être nommé, N, IX, 9, 1. — *Id., ibid., n.* — Cité sans être nommé, E, VII, I, 9 et 10. — Cité sans être nommé, E, VII, 2, 2. — Cité sans être nommé, E, VII, 53. — *Id., ibid., n.* — Cité sans être nommé, E, VII, 5, 4, *n.* — *Id., ibid.*, 5, *n.* — Sa pièce de Cresphonte, N, III, 2, 5, *n.*

Eurysthée persécute Hercule, E, VII, 12, 19.

Eusèbe cité, Pr. cclxxiii.

Eustrate, son explication inadmissible sur les ouvrages Encycliques d'Aristote, N, I, 2, 13, *n.* — N'est peut-être pas l'auteur du commentaire sur la morale, N, X, 5, 8, *n.* — Son commentaire cité, N, I, 1, 5, *n.* — Son commentaire cité, N, I, 1, 1, *n.* — N, I, 3, 8, *n.* — Cité, N, I, 7, 3, *n.* — Cité, N, I, 10, 8, *n.* — Cité, N, II, 7, 1, *n.* — Cité, N, III, 6, 22, *n.* — Cité, N, III, 9. 9, *n.* — Cité, N, IV, 3, 21, *n.* — Cité, N, VIII, 1, 7, *n.* — N, IX, 10, 2, *n.*

Evénus, vers d' ( ) cités, N, VII, 10, 4, *n.* — Cité, E, II, 7, 4, et *ibid., n.*

Excès, soit en trop, soit en moins, également redoutable pour la vertu. N, II, 2, 6.

Voyez Milieu et Vertu.

Exercices du corps, doivent être modérés pour être utiles, N, II, 2, 6. — Pr. cxcvii. — Les ( ) procurent du plaisir, N, III, 11, 10.

Exotériques, Aristote cite ses ouvrages Exotériques sur l'âme. N, I, 11, 9.

Exotériques, ouvrages ( ) d'Aristote, Pr. cclxiii.

Expérience, l' ( ) suffit parfois pour donner du courage, N, III, 9, 6. — Le temps seul la procure, N, VI, 6, 4. — Utilité bornée de l' ( ), N, X, 10, 16.

Extérieurs, biens ( ) opposés à ceux de l'âme et du corps, N, I, 6, 2. — Voyez Biens.

Extrêmes, rapports des ( ) entr'eux et avec le milieu, N, II, 8, 6. — Difficultés de les bien juger, *id., ibid.*, 7.

## F

Fabricius, son courage imperturbable devant l'éléphant de Pyrrhus, N, III, 9, 15, *n.*

Faculté, la simple ( ) est au-dessous de l'usage, G, I, 3, 3.

Facultés ou puissances de l'âme, E, II, 2, 5. — Un des trois éléments de l'âme, N, II, 5, 1. — Un des trois éléments de l'âme, G, I, 7, 1 et suiv. — Termes

auxquelles elles s'appliquent, N, VI, 9, 1.

Faire, plusieurs acceptions de ce mot, N, V, 9, 11.

Fait, le ( ) est souvent le vrai et le seul principe, N, I, 2, 9.

Faits, les ( ) sont la mesure des théories, N, X, 9, 4.

Famille, la ( ) est le modèle de l'Etat, N, VIII, 10, 4. — La ( ) source de l'amour, de l'Etat et de la justice, E, VII, 10, 9. — Antérieure à l'Etat, N, VIII, 10, 7. — L'homme est surtout un être de ( ), E, VII, 10, 5. — Affections de ( ), N, VIII, 12, 2. — Liens de ( ), G, II, 14, 2 et suiv. — Affections de ( ), E, VII, 12, 1 et suiv. — Education dans le sein de ( ), N, X, 10, 14. — Sentiments de la ( ) plus répandus qu'on ne croit, dans l'antiquité, N, VIII, 7, 2, *n.* — Théorie admirable de la ( ) dans Aristote, Pr. cxlvi. — Rôle de la ( ) dans l'éducation, Pr. ccxxvii.

Fanfaron, définition du ( ) N, IV, 7, 2.

Fanfaronnerie, définition de la ( ), G, I, 30. 1 et suiv.

Faste grossier, le ( ) est le contraire de la magnificence, N, IV, 2, 18.

Faute, la ( ) est toujours volontaire, N, III, 6, 10.

Faute, connaissance qui en fait la gravité, N, VII, 3, 5.

Fautes, différences des ( ), N, V, 8, 12.

Femme, ses rapports à son mari, N, VIII, 7, 1 et suiv. — Ses rapports au mari, G, I, 31, 18. — Association de la ( ) et du mari, N, VIII, 10, 5, 11 et 3.

Voyez Mari.

Fermeté, la ( ) consiste à résister, N, VII, 7, 4.

Feu, son rapport à l'eau, G, II, 13, 30.

Firmin Didot, son édition des Classiques grecs citée *passim.* — Voyez Didot. — Son édition d'Euripide citée, N, III, 1, 8, *n.* — Son édition d'Euripide, E, VII, 1, 9, *n.* — Cité, G, II, 13, 25, *n.* — Cité, G, II, 17, 1, *n.* — Cité, N, VII, 11, 1, *n.*

Fils, ses rapports à son père, N, VIII, 7, 1 et suiv. — Est toujours le débiteur de son père, N, VIII, 14, 5. — Ses liens avec le père, G, II, 14, 4. — ( ) qui frappe son père; son excuse ridicule, G, II, 8, 20.

Fischer, M. A. M. ( ), sa dissertation sur la Morale d'Aristote, Pr. ccxcvi.

Fin, la ( ) est toujours le meilleur, E, II, 1, 4. — La ( ) par sa nature est toujours bonne, E, II, 10, 25. — La ( ) n'est jamais l'objet de la science, E, II, 11, 5. — Est le principe même de la pensée, *id., ibid.*, 6. — La ( ) est évidemment l'objet de la volonté, E, II, 10, 7. — La ( ) se confond avec l'acte, G, II, 14,

6. — Rapports de la ( ) et de l'œuvre, E, II, 1, 3.

Fins, ( ) les deux espèces de fins absolues ou relatives, N, I, 1. 2. — Distinctions des ( ) et des moyens, G, I, 2, 6.

Flatterie, définition de la ( ), N, II, 7, 14. — Définition de la ( ), G, I, 29, 1 et suiv. — Définition de la ( ), E, III, 7, 4.

Flatteur, définition du ( ), N, IV, 6, 9.

Flatteurs, on aime en général les ( ), et pourquoi, N, VIII, 8, 1 et suiv. — Bien accueillis des tyrans, N, X, 6, 3, *n.*

Flegmatique, définition du caractère ( ), N, II, 7, 10.

Flute à deux tuyaux, E, VII, 10, 5.

Fondements de la Métaphysique des Mœurs, analyse de cet ouvrage de Kant, Pr. clx.

Voyez Kant.

Force, définition de la ( ) et de la nécessité, E, II, 8, 3.

Force ou contrainte morale, théorie de la ( ), G, I, 13, et suiv.

Force majeure, définition de la ( ), N, III, 1, 3.

Fortune, théorie de la ( ), G, II, 10, 1 et suiv. — Ses vicissitudes diverses, N, I, 8, 7. — Confondue souvent avec le bonheur, N, I, 6, 16. — On tient davantage à la ( ) qu'on a gagnée soi-même, N, IV, 1, 20. — La ( ) n'arrive guère qu'à ceux qui la cherchent, *id.*, *ibid.*, 21. — La ( ) acquise est plus précieuse qu'un héritage, N, IX, 7, 7. — La ( ) contribue au bonheur, G, II, 10, 12.

Fortune du pot, recevoir les gens à la ( ), E, III, 6, 3.

Fortuné, nuance de ce mot comparé au mot d'heureux, N, I, 11, 9, *n.*

Foule, perversité incurable de la ( ), N, X, 10, 4.

Franchise, définition de la ( ), N, IV, 7, 7.

Frères, rapports des ( ) entr'eux, N, VIII, 10, 6, et 11, 4. — Leurs rapports d'affection réciproque, N, VIII, 12, 3.

Frictions, les ( ) procurent du plaisir, N, III, 11, 10.

Fritzsch, M. A. T. H. ( ) le dernier éditeur de la Morale à Eudème, Pr. cccii et suiv. — Cité, N, VII, 4, 3, *n.* — Cité, N, VII, 11, 1, *n.* — N, VII, 12, 2, *n.* — Cité, E, I, 7, 4, *n.* — Cité, E, II, 1, 17, *n.* — Cité; E, VII, 13, 1, *n.*

Froid, portrait de l'homme ( ), E, III, 7, 9.

Funérailles, devoir de figurer aux ( ) de ses parents, N, IX, 2, 7.

—

# G

Gaieté, définition de la ( ), N, II, 7, 13.

Galères de l'Etat équipées par de simples particuliers, N, IV, 2, 9.

Garve, traducteur de la Morale d'Aristote, ses excellentes remarques sur la Morale à Nicomaque, N, I, 1, 9, *n.* — Blâme avec raison une digression d'Aristote, N, I, 1, 18, *n.* — Ne tient pas assez de compte de certaines théories d'Aristote, N, I, 3, 16, *n.* — Blâmé dans une de ses critiques contre Platon et Aristote, N, I, 7, 1, *n.* — Sa critique contre Aristote, N, II, 8, 1, *n.*

Gaulois. Voyez Celtes, N, III, 8, 7, *n.*

Généralités, les ( ) sont toujours un peu vides en morale, N, II, 7, 1.

Génération, tout plaisir n'est pas une ( ), N, VII, 11, 9. — Les plaisirs ne sont pas une ( ), N, X, 2, 9.

Généraux, les ( ) sont souvent obligés de donner des ordres cruels pour prévenir la lâcheté de leurs soldats, N, III, 9, 5.

Générosité, sa définition, N, IV, 1, 6.

Gens de bien, les ( ) se plaisent mutuellement, G, II, 13, 26. — Leur amitié seule est durable, G, II, 13, 21.

Giphanius, cité, N, III, 6, 22, *n.* — Fait un bel éloge d'un des chapitres de la Morale à Nicomaque, N, IX, 4, 10, *n.*

Gloire, la ( ) est le but des esprits actifs et distingués, N, I, 2, 12. — N'est pas le bonheur, *id.*, *ibid.*

Glaucus, cité, N, V, 9, 7.

Gorgias, de Platon, cité, N, III, 1, 8, *n.* — Cité, N, III, 7, 4, *n.* — Cité, N, V, 5, 16, *n.* — Cité, N, V, 7, 2, *n.* — Cité, N, V, 11, 7, *n.* — Allusion probable qu'y fait Aristote, N, VII, 12, 4, *n.* — Cité, N, X, 10, 18, *n.* — Cité, E, I, 5, 12, *n.*

Gosier, est le siége du goût chez les animaux, E, III, 2, 12.

Gourou, nom du précepteur spirituel dans l'Inde, N, IX, 1, 9.

Gout, le siége du ( ) dans les animaux est surtout dans le gosier, E, III, 2, 12. — Les plaisirs du ( ) peuvent être pris avec intempérance, N, III, 11, 9. —

Gouts, monstrueux et féroces, N, VII, 5, 2. — Bizarres et maladifs, N, VII, 5, 3.

Gouvernements, théorie des diverses formes de ( ), N, VIII, 10, 1 et suiv.

Gouvernement, espèces diverses de ( ), E, VII, 9, 4.

Grace, propre de la ( ), N, V, 5, 5.

Graces, temple des ( ), sa place dans la ville, N, V, 5, 5.

Grammaire, les règles de la ( ) sont invariables, N, III, 4, 8.

Grammairiens, leurs recherches, E, II, 10, 13.

Grande morale, tome II, pages 1 et suiv. — Traité inachevé, G, II, 19, 1 et suiv. — Citée, N, V, 10, 2, *n.* — Analysée, Pr. cccxxi.

Grandeur d'ame, théorie de la ( ), N, IV, 3, 1 et suiv. — G, I, 23, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), E, III, 5, 1 et suiv. — Définition de la ( ), E, III, 5, 15. —

Grandeur d'ame, Voyez Magnanimité.

Gravité, définition de la ( ) E, III, 7, 5.

Grèce, immenses services qu'elle a rendus à la science morale, Pr, xliv.

Grèce, héritage moral que nous lui devons, Pr. ccix et ccxiv.

Grossièreté, définition de la ( ), N, IV, 8, 3. — Définition de son contraire, N, VII, 1, 1.

Guerre, la ( ) est surtout l'épreuve du vrai courage, N, III, 7, 8. — Se fait toujours en vue de la paix, N, X, 7, 6.

Gymnaste, son rôle spécial, E, II, 11, 4.

Gymnastes, les ( ) réglaient la nourriture de leurs élèves, N, II, 6, 7, *n.*

Gymnastique, la ( ) est un art très-précis, N, III, 4, 8. — La ( ) expose aux fatigues et à la douleur, N, III, 10, 3. — Louée, N, V, 11, 7. — Son utilité, E, I, 8, 8.

Gymnastique, utilité générale de la ( ), Pr. ccxxxii.

Gymnastiques, utilité des exercices ( ), pris avec mesure, E, II, 5, 6.

## H

Habile, l'homme ( ) peut être intempérant, G, II, 8, 45.

Habileté, théorie de l' ( ), G, I, 32, 18. — L' ( ) s'acquiert par la continuité des actes, N, III, 6, 11. — Peut devenir de la fourberie, N, VI, 10, 9.

Habitude plus facile à changer que la nature, N, VII, 10, 4. — Influence de l' ( ) sur le plaisir, N, X, 5, 2. — L' ( ) est le fond même de la vertu morale, E, II, 2, 1 et suiv. — Influence morale de l' ( ) selon Aristote, Pr. cxxx.

Habitudes, importance suprême des ( ) dès l'enfance, N, II, 1, 7. — Un des trois éléments de l'âme, N, II, 5, 1. — Nous ne disposons de nos ( ) qu'au début, N, III, 6, 21.

Hamie, nom d'une femme anthropophage, citée, N, VII, 5, 2, *n.*

Hasard, contraire de la rai-

son et de l'intelligence, G, II, 10, 2. — Théories sur le ( ), E, VIII, 14, 1 et suiv. — Limites dans lesquelles il s'exerce, E, VII, 14, 9, et 19. — Deux sortes de ( ), E, VII, 14, 24. — Effets divers du ( ), E, VII, 14, 6.

Hector est plein de courage dans Homère, N, III, 9, 2. — Il menace ses inférieurs de punir leur lâcheté, *id., ibid.*, 4. — Son courage dans Homère, G, I, 19, 8. — Son courage, E, III, 1, 30. — Cité, N, VII, 1, 1.

Heinsius, éditeur de la paraphrase attribuée à Andronicus de Rhodes sur la Morale à Nicomaque, N, I, 1, 5, *n.* — Son édition de la paraphrase de la Morale à Nicomaque, Pr. CCLXXI. — Son édition d'Hésiode citée, N, I, 2, 9, *n.*

Hélène en présence des vieillards de Troie, N, II, 9, 6.

Héraclite, cité sur la difficulté de se vaincre soi-même, N, II, 3, 10, *n.* — Cité, E, II, 7, 9. — Cité, N, VII, 3, 4, *n.* — Cité, N, VIII, 1, 6. — Cité, N, X, 5, 8. — Sa conviction imperturbable dans ses propres idées, G, II, 8, 12; *id., ibid.*, *n.* — Blâmait une pensée d'Homère, E, VII, 1, 11. — Désigné sans être nommé, E, VII, 1, 9, *n.*

Hercule, sa mère préfère qu'il soit loin d'elle plutôt que de le voir souffrir, E, VII, 12, 19.

Herder a une belle page sur la Philia des Grecs, N, VIII, 1, 1, *n.*

Héritage, est moins précieux que la fortune qu'on a acquise soi-même, N, IX, 7, 7.

Hermæus, bataille célèbre en ce lieu, N, III, 9, 9.

Herméneia d'Aristote, citée, N, II, 8, 5, *n.* — Citée, E, VII, 14, 20, *n.*

Hérodicus, le médecin, E, VII, 10, 31, *n.*

Hérodote rapporte l'entretien de Solon et de Crœsus, N, I, 7, 12. *n.* — Cité, N, X, 9, 3, *n.* — Cité, E, II, 1, 10, *n.* — Cité sur le roitelet et le crocodile, E, VII, 2, 17.

Héroïsme de la vertu, N, IX, 8, 9.

Hésiode cité, N, I, 2, 9. — Cité, N, III, 10, 2, *n.* — Cité, N, V, 5, 1, *n.* — N, VII, 12, 6, *n.* — N, VIII, 1, 5, *n.* — Cité sans être nommé, N, IX, 9, 10, 1, *id., ibid.*, *n.* — Cité indirectement, N, IX, 1, 6, *n.* — Cité sans être nommé, E, III, 1, 9, *n.*

Heureux, nuance de ce mot comparé au mot de fortuné, N, I, 8, 9, *n.* — Il y a des gens heureux dans toutes leurs entreprises malgré leurs folies, E, VII, 14, 2 et suiv.

Hiéron, la femme d' ( ) interroge Simonide, N, IV, 1, 26, *n.*

Hippocrate, le médecin, a montré combien la philosophie

peut être utile à la médecine, N, I, 3, 16, *n.*

Hippocrate cité, N, III, 4, 8, *n.* — () le géomètre, trompé par les douaniers de Byzance, E, VII, 14, 5.

Histoire des animaux, d'Aristote, avait des dessins explicatifs, N, II, 7, 1, *n.*

Histoire générale de Polybe citée, N, VII, 2, *n.*

Hobbes cité, N, IX, 9, 2, *n.* — Croit à l'insociabilité de l'homme, *id., ibid.* — Croit à la méchanceté naturelle de l'homme, E, VII, 2, 31 et 34.

Homère, cité par Aristote, N, II, 9, 3. — Cité, N, II, 9, 3, *n.* — Cité, N, II, 9, 6, *n.* — Cité, E, III, 1, 30. — Peinture qu'il fait des gouvernements anciens, N, III, 4, 18. — Cité, N, III, 9, 2. — Cité, N, III, 9, 18. — Un vers cité par Aristote ne se retrouve pas dans le texte actuel, N, III, 9, 10, *n.* — Compare Ajax à un âne, N, III, 9, 11, *n.* — Cité, N, III, 11, 7, *n.* — Cité sur les plaisirs de la jeunesse, N, III, 12, 1. — Cité sans être nommé, N, IV, 2, 3. — Vers d' () cités, N, V, 9, 7. — Cité, N, V, 6, 7, *n.* — Vers d' () cités, N, VI, 5, 4. — Cité, N, VI, 5, 4, *n.* — Cité, N, VII, 1, 1. — Cité, N, VII, 1, 1, *n.* — Vers d' () cités, N, VII, 6, 5. — Cité, N, VII, 6, 5, *n.* — Cité, N, VIII, 1, 2. — Cité, N, VIII, 10, 4. — Cité, N, VIII, 11, 1. — Cité, N, IX, 8, 9, 11. — Indiqué, N, X, 10, 13. — Expression remarquable citée de lui, E, III, 7, 6. — Cité, G, I, 19, 8. — *id., ibid. n.* — Pensée d' (), blâmée par Héraclite, E, VII, 1, 11.

Homme, l' ( ) a une œuvre propre à remplir, en tant qu'homme, N, I, 4, 10. — C'est l'activité de l'âme conforme à la raison, *id., ibid.*, 14. — L' () est surtout un être intelligent, N, IX, 4, 3. — L' () est bon par nature, E, VII, 2, 31, 57. — L' () est une cause libre et raisonnable, E, II, 6, 1 et suiv. — L' () est le seul être libre, E, II, 8, 5. — L' () est essentiellement libre, G, I, 10, 5 et suiv. — L' ( ) seul est susceptible d'être heureux, N, I, 7, 9. — Est le seul être qui puisse être heureux, E, I, 7, 2. — La faiblesse de l' () a besoin d'un changement continuel, N, VII, 13, 8. — Homme, sa disposition morale, N, VII, 7, 1. — Sa dualité, E, VII, 15, 15. — L' () a en lui un élément divin, E, VII, 14, 23. — Son privilége et son but suprême, c'est de pouvoir contempler Dieu, E, VII, 15, 16. — L' () est une plante du ciel, selon Timée, Pr. XCIX. — La partie supérieure dans l' (), c'est l'entendement, N, X, 7, 1 et suiv. — Êtres dont la nature est plus divine que la sienne, N, VI, 5, 7. — Est éminemment sociable, E, VII, 12,

15. — Est surtout un être de famille, VII, E, 10, 5. — L' ( ) est éminemment sociable, E, VII, 10, 2. — Est nécessaire à l'homme, N, VIII, 1, 3. — Et lui est sympathique, *id.*, *ibid.* — Dans quel cas on dit qu'il est intempérant, N, VII, 4, 4. — L' ( ) tempérant sait changer d'opinion, N, VII, 9, 3. — Intempérant, se repent de ses faiblesses, N, VII, 8, 1. — Peut être guéri, *id.*, *ibid.*, 1. — Prudent, possède toutes les vertus, N, VII, 2, 5.

Homme de bien, tableau de la conscience de l' ( ), N, IX, 4, 4. — L' ( ) peut être l'ami du méchant, G, II, 13, 10. — L' ( ) peut-il être l'ami de l'homme de bien ou du méchant?, G, II, 13, 18 et suiv. — L' ( ) n'est pas égoïste, G, II, 2, 15, 1 et suiv. — Dans quel sens il peut l'être, *id.*, *ibid.*, 16, 1 et suiv.

Homme de bien, est le seul juge des choses, N, X, 5, 10. — Amour qu'il se porte à lui-même, E, VII, 6, 13.

Homme honnête, définition de l' ( ), N, V, 10, 8.

Hommes, les ( ) doivent un amour reconnaissant aux Dieux, N, VIII, 12, 5. — Leurs passions trop souvent grossières, N, I, 2, 11.

Hommes d'état, leur habileté est toute pratique, N, X, 10, 18. — Les vrais ( ) sont fort rares, E, I, 5, 12.

Honnête, l' ( ) est meilleur que le juste, N, V, 10, 2. — Rectification de la justice, N, V, 10, 3.

Honnêteté, définition de l' ( ), G, II, 1, 1 et suiv.

Honnêteté parfaite, résumé de toutes les vertus, G, II, 11, 1 et suiv. — Théorie de l' ( ), E, VII, 15, 1 et suiv.

Honneur, l' ( ) avec le devoir est la règle du vrai courage, N, III, 6, 8. — ( ) récompense des supérieurs, N, VIII, 14, 2. — L' ( ) rétablit l'égalité entre les amis inégaux, E, VII, 10, 13. — Diverses espèces d' ( ), E, III, 5, 10.

Honte, la ( ) qui fait rougir, implique toujours quelqu'honnêteté, N, IV, 9, 6.

Honte, N, IV, 9, 1 et suiv. Voyez Pudeur.

Hospitalité, est une liaison intéressée, N, VIII, 3, 4. — Genre de liaison qu'elle produit, N, VIII, 12, 1. — L' ( ) produit des amitiés très-solides, G, II, 13, 46.

Hostilité, définition de l'esprit d' ( ), G, I, 29, 1 et suiv.

Humain, Aristote ne recherche que le bien purement ( ), N, I, 11, 5.

Humanité, idées d' ( ) propres aux Stoïciens, N, VIII, 12, 3, *n.*

Humbles, les situations les plus ( ) n'excluent pas la vertu, N, X, 9, 2.

## I

Idées, critique du système des (), relativement au bien en soi, X, I, 3, 1 et suiv. — Réserve d'Aristote dans cette critique, parce que ce système a été soutenu par des personnes qui lui sont chères, *id.*, *ibid.* — Critique de la théorie des (), G, I, 1, 22. — Critique de la théorie des (), E, I, 8, 3 et suiv. — Critique injuste d'Aristote contre la théorie des (), E, I, 8, 22, *n.* — Il y a certaines () plus fortes que nous, E, II. 8, 22.

Ignorance, l' () peut causer des actes involontaires comme la force majeure, X, III, 2, 1. — Ne doit pas être confondue avec le vice, *id.*, *idid.* 3. — Punie par les législateurs, X, III, 6, 9. — L' () produit souvent le courage, X, III, 9, 16. — L' () est cause des actes involontaires, E, II, 9, 3.

Iliade citée, X, III, 9, 10, *n.* — Citée plusieurs fois, X, III, 9, 4, *n.* — X, III, 11, 7, *n.* — Citée, X, III, 12, 1, *n.* — Voyez Homère.

Ilion citée, X, VI, 1, 13.

Illibéralité, emploi de ce mot justifié, X, IV. 1, 3, *n.*

Immortalité de l'âme, admise implicitement par Aristote, X, I, 9, 4, *n.* — Opinion douteuse d'Aristote sur l' (). X, III, 3, 7, *n.*

Immortalité progressive de l'homme, X, X, 7, 8.

Impartialité, définition de l' (), X, II, 7, 16.

Impassibilité, qualité rare, E, III, 2, 4.

Impératif catégorique dans le système de Kant, Pr. clxviii.

Impudence, définition de l' (), E, III, 7, 3. — Défaut de modestie, G, I, 27, 1 et suiv. — Définition de l' (), X, II, 7, 15.

Incoupé, mot forgé pour rendre un mot grec analogue, E, III, 2, 1, *n.*

Inde, Citée, G, I, 16, 4. — E, II, 10, 11. — Allusion probable à l'expédition d'Alexandre dans l' (), G, I, 6, 14, *n.* — E, II, 10. 11, *n.*

Indépendance, théorie de l' (), G, II, 17, 1 et suiv. — A-t-elle besoin de l'amitié *id.*, *ibid.* —Elle n'appartient qu'à Dieu, G, II, 17, 3 et 5. — Définition de l' (), E, VII, 12, 1 et suiv.— N'exclut pas l'amitié? *id.*, *ibid.*, 4 et suiv. — Avantages et dangers de l' () morale, Pr. ccxlii.

Indiens cités, G, I, 16, 4; *id.*, *ibid.*, *n.*

Indignation (Némésis), X, II, 7, 16. — Théorie de l' (), G, I, 25, 1 et suiv.

Individu, l' () existe surtout par le principe divin qu'il porte en lui, X, IX, 8, 6.— Est surtout

constitué par l'entendement, N, X, 7, 9. — Un ( ) ne peut à lui seul avoir tous les avantages, E, I, 1, 1. — Ses rapports moraux avec ses semblables, Pr. CCXLVI.

INDUCTION, emploi de l' ( ), E, II, 1, 3. — Emploi de l' ( ), E, VII, 15, 5.

INÉGAL, son milieu, N, V, 3, 1.

INÉGALITÉ, Ses rapports avec l'injustice, N, V, 2, 9. — ( ) caractère de l'injustice, N, V, 3, 1. — Amitié dans l' ( ), N, VIII, 7, 1 et suiv. — L'amitié peut subsister dans l' ( ), E, VII, 3, 1 et suiv. ; et 4, 1 et suiv.

INFORTUNE, épreuve des véritables amis, E, VII, 2, 50.

INIQUITÉ, expression qui comprend l'idée de l'injustice, N, V, 1, 11.

INJUSTICE, définition de l' ( ), N, V, 1, 8. — Méthode pour étudier l' ( ), N, V, 2, 1.

INJUSTICE, l' ( ), tout ensemble excès et défaut, N, V, 5, 16. — Définition de l' ( ), G, II, 5, 1 et suiv. — Ne s'éprouve jamais volontairement, N, V, 9, 8. — Peut se commettre envers soi-même, *id.*, *ibid.*, 9. — L' ( ) envers soi-même est-elle possible? G, 1, 31, 27. — Question de savoir si l' ( ) est possible contre le méchant, G, II, 5, 5.

INSCRIPTION de Délos, sentence morale, N, I, 6, 13. — *Id.*, E, I, 1, 1. Voyez Délos.

INSENSIBILITÉ, N, II, 7, 3. — L' ( ) à l'égard des plaisirs est fort rare, N, III, 12, 7.

INSOLENCE, définition de l' ( ), G, I, 23, 1 et suiv.

INSTINCT, nuances diverses de l' ( ), G, I, 11, 2. — Doit obéir à la raison, E, II, 8, 5.

INSTINCT DIVIN de tous les êtres, N, VII, 12, 7.

INTELLECTUELLE, la vertu ( ), N, II, 1, 1. — A besoin d'enseignement, *id.*, *ibid.*

INTELLECTUELLES, vertus ( ) et vertus morales, N, I, 11, 20. — Voyez vertus.

INTELLIGENCE, l' ( ) est le fond même de l'homme, N, IX, 4, 3. — Objet unique de l' ( ), N, VI, 1, 10. — Son importance, *id.*, *ibid.*, 12. — Très-différente de la sensation, G, I, 32, 5. — Ne s'applique qu'aux choses où il peut y avoir doute, N, VI, 8, 1. — Se borne à juger, *id. ibid.*, 2. — Bonheur de l' ( ), N, X, 8, 4. etc. — Le bonheur de l' ( ) n'a aucun besoin extérieur, N, X, 8, 6. — Voyez Entendement, Science.

INTEMPÉRANCE et plaisir, théorie de l' ( ), dans le 6e livre de la Morale à Eudème, reproduction textuelle du 7e livre de la Morale à Nicomaque. — L' ( ) est surtout relative aux plaisirs du toucher et du goût, N, III, 10, 9. — S'applique surtout aux sens du goût et du toucher, E, III, 2, 9. — Définition de l' ( ), N, III,

12, 4. — Comparaison de l' ( ) et de la lâcheté, N, III, 13, 1 et suiv. — L' ( ) est toujours volontaire, *id.*, *ibid.*, 4. — Opinion de Socrate sur l' ( ), N, VII, 2, 1 et 2. — Son contraire, N, VII, 1, 1. — Louable ( ), N, VII, 2, 7. — Rien n'est spécial à cette passion, N, VII, 3, 12. — Blâmée comme un vice, N, VII, 4, 3. — Blâmable et méprisable, N, VII, 4, 7. — Deux causes de l' ( ), N, VII, 7, 8. — Théorie sur l' ( ) et le libre arbitre, G, I, 11, 3, et 12, 1 et suiv. — Théorie de l' ( ), G, II, 6, 1 et suiv.; et 8, 1 et suiv. — L' ( ) est-elle involontaire? G, I, 31, 30. — De deux espèces, G, II, 8, 35. — Ses objets spéciaux et ses limites, G, II, 8, 10 et 22. — Théorie de l' ( ), E, III, 2, 1 et suiv. — Comparaison de l' ( ) et de la tempérance, E, II, 8, 6. — Est toujours volontaire, *id.*, *ibid.*, 9.

Intempérant, proverbe appliqué à l' ( ), N, VII, 2, 10. — Études sur l' ( ), N, VII, 3, 2, 3, 4, 5. — Portrait de l' ( ), N, VII, 8, 5. — Études sur l'intempérant, N, VII, 2, 4.

Intempérant, applications diverses du mot d' ( ), N, VII, 1, 6.

Intendant, rôle de l' ( ) dans la famille, G, I, 32, 31.

Intention, l' ( ) est indispensable pour constituer la vertu, N, II, 4, 3. — Théorie de l' ( ), N, III, 3, 1, — Son rapport au désir, N, III, 3, 4. — A la passion, *id.*, *ibid.*, 6. — A la volonté, *id.*, *ibid.*, 7. — Au jugement, *id.*, *ibib.*, 10. — L' ( ) ne s'applique qu'aux choses qui dépendent de nous, N, III, 3, 9. — Condition nécessaire de la vertu, N, X, 8, 5. — Change la nature du délit, N, V, 8, 2. — Importance morale de l' ( ), G, I, 15, 1 et suiv. — Théorie de l' ( ), E, II, 10, 1 et suiv. — Ne se confond pas avec la volonté, *id.*, *ibid.* — Se compose du jugement et de la volonté, E, II, 10, 14. — L'homme ne l'a pas à tout âge, ni dans toute circonstance, *id.*, *ibid.*, 18. — L' ( ) est plus louable que l'acte, E, II, 11, 13.

Intentions, il faut surtout regarder aux ( ) pour apprécier les gens, E, II, 11, 11.

Intérêt, opposé au devoir, formes diverses qu'il revêt, Pr. XXXVIII.

Intérêt, théories qui fondent l'amitié sur l' ( ), E, VII, 1, 14. — Cause de l'amitié, N, VIII, 3, — L' ( ) suit la vertu, G, II, 13, 25. — Varie sans cesse, N, VIII, 3, 3. — L' ( ) change sans cesse, G, I, 32, 16. — L' ( ) varie sans cesse, G, II, 13, 21. — Amitié par ( ), de deux espèces, légale et morale, E, VII, 10, 16.

Interpolation, possible dans le texte de la Morale à Nicomaque, N, III, 6, 21, *n.* — Et dé-

sordre probable dans la Grande Morale, G, II, 11, 4, *n.*

Intimité, douceur de l' ( ), N, IX, 12, 1 et suiv. — Voyez Amitié.

Involontaire, définition de l' ( ), N, III, 1, 10 et 12.

Involontaires, les choses ( ) sont toujours pénibles, N, III, 2, 13.

Involontaires, deux espèces d'actes ( ), l'un par force majeure, l'autre par ignorance, N, III, ch. 1 et ch. 2. Voyez Volonté et Liberté.

Iphigénie, pièce d'Eschyle, N, III, 2, 5, *n.*

Irascibilité, sa définition, N, II, 7, 10. — Théorie de l' ( ), N, IV, 5, 2. — Défaut fréquent, E, III, 5, 3.

Ironie ou dissimulation, E, II, 3, 7, *n.*

Irraisonnable, la partie ( ) de l'âme est double, N, I, 11, 18.

Ivresse, punie par les législateurs, N, III, 6, 8. — Les délits commis dans l' ( ) sont doublement coupables, G, I, 31, 25.

## J

Jeunesse, la ( ) n'est pas propre à l'étude sérieuse de la politique, N, I, 1, 18. — La ( ) est une sorte d'ivresse, N, VII, 13, 6. — Se lie surtout par le plaisir, N, VIII, 3, 5.

Jeux Olympiques, belle comparaison qu'Aristote en tire, N, I, 6, 8, *n.*

Jouissances corporelles, leur rapport avec la mollesse, N, VII, 4, 5.

Juges, parfois nommés médiateurs, N, V, 4, 7.

Jupiter, père des dieux et des hommes, N, VIII, 10, 4. — On ne sacrifie pas toutes les victimes à ( ), N, IX, 2, 6. — N'a pas à lui seul tous les hommages des humains, E, VII, 11, 3. — Chèvre qu'on immole à ( ), N, V, 7, 1. — Prend pitié des premiers humains, Pr. lii.

Juste, le ( ), diversité extrême des opinions et des systèmes qu'il provoque, N, V, 1, 14. — Le ( ) ou la justice selon la loi, G, I, 31, 1 et suiv. — Définition du ( ), N, V, 1, 8. — Définition du ( ), N, V, 2, 6. — Moins bon que l'honnête, N, V, 10, 2. — Proportion géométrique du ( ), N, V, 3, 9. — Égalité suivant la proportion arithmétique, N, V, 4, 3. — Implique quatre éléments, N, V, 3, 4. — Définition du mot grec, N, V, 4, 9.

Justice, théorie de la ( ), N, V, — Méthode pour étudier la ( ), N, V, 1, 1. — Théorie de la ( ), G, I, 31, 1 et suiv. — La ( ) a deux espèces, *id.*, *ibid.*, 1 et suiv. — Théorie de la ( ) dans tout le livre 4 de la Morale à Eudème, reproduction textuelle du livre

5 de la Morale à Nicomaque. — Définition de la ( ), N, V, 1, 15, — Définition de la ( ), G, I, 31, 23. — La ( ) est une égalité proportionnelle, G, I, 31, 7, — La ( ) confondue avec l'égalité, G, I, 31, 3. — Deux espèces de ( ), N, V, 2, 12 et 13. — Ses applications, N, V, 9, 17. — Différentes espèces de ( ), N, V, 9, 12. — Justice domestique diffère de la ( ) civile, N, V, 6, 6.— Justice proportionnelle, lien de la société, N, V, 5, 4. — Justice réparatrice, proportion qu'elle doit suivre, N, V, 4, 2.

JUSTICE, sa rectification, II, V, 10, 3. — Relative, N, V, 11, 9. — Ses rapports au courage, G, II, 5, 9. — Ses rapports à l'amitié, N, VIII, 1, 4. — Ses rapports à l'amitié, N, VIII, 9, 1 et suiv. — La ( ) varie avec les formes de gouvernement, E, VII, 9, 1 et suiv. — Admirable théories de la ( ) dans Aristote, Pr. CXLI. — ( ) politique, justice légale, Pr. CXI.

JUSTICE ne peut jamais suppléer l'amour, Pr. CXLV.

## K

KANT blâme à tort la méthode d'Aristote et des anciens pour étudier la morale, N, I, 1, 6, *n.* — Son apostrophe au devoir, N, III, 10, 4, *n.* — Cité, N, V, 10, *n.* — Cité, Pr. XI. — Cité, Pr. XLVI. — Sa critique peu fondée contre les Écoles Grecques, Pr. CXXVI. — Cité, Pr. CXXXIII. — Sa critique peu exacte contre la théorie du souverain bien dans les Écoles Grecques. Pr. CXXVI. — Exposé général de sa morale, Pr. CLVIII. — Défauts de sa méthode, *id, ibid.* — Analyse de son ouvrage, Fondements de la métaphysique des mœurs, Pr. CLX. — Son ouvrage sur les Principes métaphysiques de la morale, Pr. CCLVI. — Sa Critique de la raison pratique, Pr. CLXXII. — Sa théorie du souverain bien, Pr. CLXXXII. — Ses hésitations sur la liberté, l'immortalité, et l'existence de Dieu, Pr. CLXXIX. — A inauguré les erreurs de la philosophie contemporaine en Allemagne, Pr. CLXXXII. — Son étrange doctrine sur la liberté, Pr. CLXXIII. — — Sa doctrine de l'autonomie de la volonté, Pr. CLXIX. — Ses deux ouvrages des Principes métaphysiques de la morale et des Principes métaphysiques du droit, Pr. CXC. — Interprète audacieusement les dogmes du christianisme, Pr. CC. — Subordonne le droit et la politique à la morale, Pr. CCII. — Se trompe sur la théorie de l'amitié dans Aristote, Pr. CXCIII. — Altère

une opinion d'Aristote sur l'amitié, Pr. CXCIII. — Cité, E, II, 11, 13, *n.* — Son erreur sur une pensée d'Aristote, E, VII, 12, 18, *n.* — Ne croit pas à l'amitié, Pr. CXCIV. — Se trompe en retranchant la théodicée à la philosophie, Pr. CXCV. — Ses mérites, Pr. CCV. — Comparé à Platon et à Aristote, Pr. CCVI. — Ses théories sur l'éducation, Pr. CCXVII. — Ses conseils admirables de morale, Pr. CCXVII. — Sa manière de comprendre le précepte de Delphes, Pr. CCXXXVIII. — Sa Métaphysique des mœurs, N, III, 3, 1, *n.* — Sa maxime sur la bonne volonté, G, I, 18, 1, *n.*

KANT, Voyez Barni.

## L

LABRUYÈRE n'égale pas Aristote dans les portraits moraux, Pr. CXXXVIII.

LACÉDÉMONE a attaché un grand intérêt à l'éducation des citoyens, N, X, 10, 13.

LACÉDÉMONIEN, mot d'un ( ) qui ne veut pas appeler les Dioscures à son aide, E, VII, 12, 20.

LACÉDÉMONIENS, les législateurs des ( ) et des Crétois se sont surtout occupés de la vertu, N, I, 11, 3. — Les ( ) ne s'occupent pas des affaires des Scythes, N, III, 4, 6. — Les ( ) ne parlent dans une ambassade aux Athéniens que des services qu'ils en ont reçus, N, IV, 3, 21.

LACHE, définition du ( ), N, III 8, 10.

LACHÈS de Platon, cité, N, III, 8, 4, *n.* — Cité, N, III, 9, 6, *n.* — Cité, G, I, 19, 4, *n.* — E, III, 1, 15, *n.*

LACHETÉ, la ( ) désespère aisément, N, III, 8, 11. — Comparaison de la ( ) et de l'intempérance, N, III, 13, 1 et suiv. — La ( ) n'est pas toujours volontaire, *id.*, *idib.*, 3.

LADRE, portrait du ( ), N, IV, 1, 36.

LANCETTE, instrument de médecine, G, II, 13, 15.

LANGAGE, impuissance du ( ), pour rendre une foule de nuances morales, N, II, 7, 11.

LANGUEUR, espèce de mollesse, N, VII, 7, 5.

LAROCHEFOUCAULT, allusion à ses Maximes, E, VII, 1, 17, *n.* — Son système a des antécédents dans l'antiquité, E, VII, 6, 1, *n.*

LATOON, temple à Délos, E, I, 1, 1.

LECLERC (J.-V.), sa traduction de Cicéron, N, IV, 5, 11, *n.* — Sa traduction de Cicéron, Pr. CCLXXI.

LÉGISLATEUR, rôle du ( ), N, X, 10, 17. —

LÉGISLATEURS, leur but est de

former les citoyens à la vertu, N, II, 1, 5. — Les ( ) croient à la liberté morale de l'homme, puisqu'ils le punissent dans certains cas, N, III, 6, 6. — Les ( ) doivent se rendre bien compte des notions de volontaire et d'involontaire, N, III, 1, 2. — Rôle moral des ( ), N, X, 10, 10. — Ont divisé les actes de l'homme en trois classes, E, II, 10, 21.

Législateurs, les ( ) des Crétois et des Lacédémoniens se sont surtout occupés de la vertu, N, I, 11, 3.

Législation, ses rapports avec la justice, N, V, 1, 12.

Leibnitz, rapproché d'Aristote pour son principe d'éclectisme historique, N, I, 6, 6, *n.*

Lesbos, son architecture, citée, N, V, 10, 7.

Liaisons amoureuses, N, VIII, 4, 1.

Libéral, portrait de l'homme ( ) et généreux, N, IV, 1, 12 et suiv.

Libéralité, la ( ) se fait le plus aimer parmi toutes les vertus, N, IV, 1, 11. — Théorie de la ( ), N, IV, 1, 1 et suiv. — Sa définition, *id.*, *ibid.* — La ( ) est un milieu entre la prodigalité et l'avarice, N, II, 7, 4. — Théorie de la ( ), G, I, 22, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), E, III, 4, 1 et suiv.

Liberté, Analyse de la ( ), N, III, 1, 3. — Théorie de la ( ) par Aristote, Pr. cxxxvi. — La ( ) de l'homme est incontestable, G, I, 10, 4 et suiv. — Théorie de la ( ), G, I, 11, 1 et suiv. — Théorie de la ( ) morale de l'homme, G, I, 12, 3. — Théorie de la ( ), E, II, 6, 1 et suiv. — Définition de la ( ), Pr. xviii. — Son rapport à la raison, E, II, 9, 1 et suiv. — La ( ) se confond avec la volonté, E, II, 7, 11. — La ( ) peut toujours s'exercer même dans les circonstances les plus graves, E, II, 8, 16.

Liberté, étrange doctrine de Kant sur la ( ), Pr. clxxiii. — Théorie de la ( ) dans Kant, Pr. ccxxi.

Libertins, les ( ) montrent souvent du courage pour satisfaire leurs passions, N, III, 9, 11.

Ligne droite, la ( ) n'est pas étudiée de la même manière par le maçon et le géomètre, N, 1, 5, 2.

Livres, l'étude des ( ) est peu utile pour la pratique des choses, N, X, 10, 21.

Logique d'Aristote, la ( ) citée, N, VI, 2, 1, *n.* — Citée pour la théorie des contraires, N, VIII, 8, 8, *n.* — Citée, N, X, 10, 16, *n.*

Loi, sa force nécessaire, N, X, 10, 12. — Ses lacunes, N, V, 10, 4. — Comparée à la règle de plomb, N, V, 10, 7. — Prescriptions de la ( ), N, V, 2, 10. — Or-

donnances diverses de la ( ), N, V, 1, 14. — Ses rapports avec les vertus et les vices, *id.*, *ibib.* — Ce qu'elle n'ordonne point, elle le défend, N, V, 11, 1.

Loi, qui interdit les procès entre amis, E, VII, 10, 19.

Lois, leur objet dans l'État, N, V, 1, 13. — Influence des ( ) sur l'éducation, N, X, 10, 8.

Lois, recueils de ( ), N, X, 10, 21. — Voyez Constitutions.

Lois de Platon, citées, N, II, 3, 2, *n.* — Citées, N, III, 8, 4, *n.* — Citées, N, V, 3, 13, *n.* — Citées, N, V, 8, 6, *n.* — Citées, N, VII, 2, 1, *n.* — Citées, N, X, 1, 1, *n.* — N, X, 10, 10, *n.* — E, II, 10, 21, *n.*.

Lortet, sa traduction de Kant, Pr. cxcvii.

Louange, la ( ) ne s'applique qu'à des choses secondaires et relatives, N, I, 10, 2.

Lourdaud, portrait du ( ), N, IV, 7, 15.

Lysis de Platon, cité, G, II, 13, 35, *n.* — Cité, E, VII, 4, 9, *n.*

## M

Magistrat, ses rapports avec les autres citoyens, N, V, 1, 16.

Magistrats, leur noble salaire, N, V, 6, 5.

Magnanime, portrait du ( ), N, IV, 3, 2 et suiv.

Magnanimité, théorie de la ( ), N, IV, 3, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), G, 1, 23, 1 et suiv. — *Id.*, E, III, 5, 1 et suiv.

Magnanimité, admirable théorie de la ( ) dans Aristote, Pr. cxxxix. — Voyez Grandeur d'âme.

Magnificence, son rapport à la libéralité, N, II, 7, 6. — Théorie de la ( ), N, IV, 2, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), G, 1, 24, 1 et suiv. — Définition de la ( ), E. III, 6, 1 et suiv.

Magnificence, la ( ) n'est étudiée qu'après la magnanimité, dans la Grande Morale et la Morale à Eudème, N, IV, 2, 1, *n.*

Magnifique, portrait du ( ), N, IV, 2, 5. — Portrait du ( ), E, III, 6, 1 et suiv.

Mains, ambidextres, G, I, 31. 20. — Marcher sur les mains, E, VII, 13, 2.

Maîtres, vénération que les élèves doivent à leurs ( ), N, IX, 1, 8, — Les ( ) ne sont pas les seuls à donner l'éducation morale aux enfants, Pr. ccxxvii.

Mal, le ( ) est de l'infini suivant les Pythagoriciens, N, II, 6, 14.

Mal, il n'y a jamais nécessité de faire le ( ), E, II, 11, 10.

Males, oiseaux ( ) partageant avec les femelles les soins de la maternité, E, VII, 6, 7.

Malheur, épreuve des véritables amis, E, VII, 2, 50. —

Doit-on rechercher ses amis quand on est dans le malheur? E, VII, 12, 22.

Malveillance, définition de la ( ), N, II, 7, 16. — Définition de la ( ), G, I, 25, 1 et suiv. — Sa réprobation absolue, N, II, 6, 18.

Manières d'être morales, définition des ( ), E, II, 2. 6.

Marc-Aurèle, beauté de sa morale, Pr. xlv. — Sa piété, Pr. cliv.

Margitès, le ( ) d'Homère, cité, N, VI, 5, 4. — *Id., ibid., n.*

Mari, ses rapports à la femme, N, VIII, 7, 1 et suiv. — Association du ( ) et de la femme, N, VIII, 10, 5, et 11, 5. — Ses rapports à la femme, G, I, 31, 18.

Mariage, grandes idées d'Aristote sur le ( ), N, VIII, 12, 7. — Utilité et beauté du ( ), E, VII, 10, 8.

Marins, les ( ) bravent aisément la mort par l'habitude du danger, N. III, 7, 10.

Mathématiques, la réalité dans les ( ) n'a rien d'obscur, N, VI, 6, 5.

Maux, les ( ) du corps sont souvent imputables à la faute de celui qui les souffre, N, III, 6, 14.

Maximes platoniciennes, citées, N, VI, 10, 10, *n, id., ibid.*, 5.

Méchant, description de ses discordes intérieures, E, VII, 6, 12. — Le ( ) se laisse surtout égarer par le plaisir, N, II, 3, 7. — Discordes intérieures du cœur du ( ), N, IX, 4, 7. — Le ( ) ne peut jamais s'aimer lui-même, N, IX, 4, 10. — Le ( ) aime à changer sans cesse, N, VII, 13, 9, — Comment le ( ) peut plaire à l'homme de bien, E, VII, 2, 57. — Le ( ) est égoïste, G, II, 15, 1 et suiv, — Le ( ) peut-il être l'ami du méchant? G, II, 13, 20 et suiv. — Le ( ) peut-il avoir des amis? G, II, 13, 5.

Méchants, les ( ) ne peuvent être amis, E, VII, 2, 18 et 43.

Médecin, en quoi consiste son art? N, V, 9, 16. — Son rôle spécial, E, II, 11, 4.

Médecins, leurs délibérations sur les maladies, E, II, 10, 13.

Médée tue Pélias en voulant le ressusciter, E, II, 9, 2, *n.*

Médiateurs, nom qu'on donne aux juges pour indiquer que la justice est un milieu, N, V, 4, 7.

Médical, sens divers de ce mot, E, VII, 2, 9.

Mégare déteste Athènes, E, VII, 10, 14. — Sa rivalité contre Athènes, E, VII, 2, 14.

Mégariens, les ( ) sont fameux par la somptuosité déraisonnable de leurs représentations dramatiques, N, IV, 2, 18.

Ménage, anonyme de ( ), cité sur un ouvrage prétendu d'Aristote, N, I, 10, 7, *n.*

Menexène, cité, N, I, 10, 7, *n.*

Ménon, le (), cité, N, VI, 11, 3, *n.* — Cité, N, VII, 2, 1, *n.* — N, X, 10, 3. *n.* — N, X, 10, 18, *n.* — Cité, G, I, 1, 7, *n.*

Mélancoliques, N, VII, 13, 6. — Visions des (), E, VII, 14, 23.

Mensonge, divers motifs du (), N, IV, 7, 10, et suiv,

Mentor, était adroit sans être prudent, G, I, 32, 20. — *Id., ibid., n.*

Mercure apporte aux premiers humains la pudeur et la justice, Pr. lii.

Mère, rôle de la (), dans l'éducation des enfants, Pr. ccxxix. — Vénération et tendresse qu'on doit à sa (), N, IX, 2, 8.

Mères, aiment davantage leurs enfants, N, IX, 7, 7. — Leur tendresse pour leurs enfants, E, VII, 6, 7.

Mérope, sa conduite involontaire envers son fils, N, III, 2, 5.

Mésintelligences, cause des () en amitié. N, IX, 1; 3.

Mesquinerie, portrait de l'homme mesquin, N, IV, 2, 18. — Définition de la (), G, I, 24. 1 et suiv.

Mesures, différences entre les (), N, V, 7, 5.

Métaphore, proscrite par Aristote en philosophie, G, I, 1, 21, *n.* — Proscrite de la philosophie, E, I, 8, 14.

Métaphysique d'Aristote, citée, N, 1, 3, 7, *n.* — Citée sur l'immortalité de l'âme, N, I, 9, 4, *n.* — Citée sur les Pythagoriciens, N, II, 6, 7, *n.* — Citée, N, II, 8, 5, *n.*—Citée, N, VI, 2, 1, *n.* —Citée, N, VI, 5, 2, *n.*—*id., ibid.*, 8, *n.* — N, VII, 13, 9, *n.* — Citée pour la théorie des contraires, N, VIII, 8, 8, *n.* — Citée, N, VIII, 12, 5, *n.*—N, X, 8, 7, *n.* — N, X, 2, 17, *n.* — Citée, N, X, 4, 3, *n.* — N, X, 7, 2, *n.* — N, X, 7, 9, *n.* — N, X, 8, 3, *n.* — N, X, 10, 23, *n.* — N, X, 10, 16, *n.* — Citée, G, II, 17, 4, *n.* — Citée, E, I, 4, 4, *n.* — Citée, E, I, 8, 20, *n.* — Citée, E, II, 6, 3, *n.* — E, II, 7, 4, *n.* — Citée, E, II, 10, 19, *n.* — E, VII, 12, 6, *n.* — E, VII, 12, 8, *n.* — *Id., ibid.*, 17, *n.* — Citée, (), E, VII, 12, 8, *n.* — *Id., ibid.*, 17, *n.* — E, VII, 14, 21, *n.* — Indiquée dans la Morale, P. ccxiv. — Cite la Morale, Pr. cclxi. — () des Mœurs de Kant, N, III, 3, 1, *n.* — () des Mœurs, E, VII, 12, 18, *n.*

Métaponte, ville de la grande Grèce, E, III, 1. 17, *n.*

Méthode, varie avec les principes, N, I, 5, 3. — Règles générales de la (), G, I, 1, 21. — Idées générales de la (), E, I, 1 2. — Idée générale de la (), E, I, 7, 1. — A suivre dans les études morales, E, I, 6, 1 et suiv.— () générale de la science morale, E, II, 1, 21. — A suivre dans l'étude du bien, E, I, 8, 12. — De morale pratique recom-

mandée par Kant, Pr. CCXIX.

MÉTHODOLOGIE morale, de Kant, Pr. CCXXXVI.

MÉTŒQUE, étranger qui ne jouit qu'en partie des droits de citoyen, E, III, 5, 20.

MICHEL D'ÉPHÈSE, auteur probable du commentaire sur la Morale à Nicomaque, N, X, 5, 8, *n.*

MILÉSIENS, mot de Démodocus contre les ( ), N, V, 1, 8, 3.

MILIEU, définition du ( ) en général, N, II, 6, 5. — Son influence, *id.*, *ibid.*, 9. — En morale, *id.*, *ibid.*, 11. — Son rapport avec les extrêmes, N, II, 8, 2. — Difficulté de le bien juger, *id.*, *ibid.*, 7. — Que prescrit la raison, N, VI, 1, 1. — Le ( ) est le bien, N, VIII, 8, 8. — Rôle du ( ) entre les extrêmes, G, I, 9, 1 et suiv. — Difficultés pratiques de trouver le ( ) et de s'y tenir, N, II, 9, 7. — Rôle général du ( ), E, II, 3, 1 et suiv. — La théorie du ( ) défendue, Pr. CXXXIII.

MILON, sa voracité, N, II, 6, 7. — *Id.*, *idid.*, *n.*

MILTIADE, père de Cimon, E, III, 6, 4, *n.*

MINOTAURE, tué par Thésée, E, III, 1, 17, *n.*

MISANTHROPE de Molière, cité à propos des amitiés banales, E, VII, 2, 48, *n.*

MODESTIE, la ( ) n'est pas une vertu, N, II, 7, 15. — Définition de la ( ), G, I, 27, 1 et suiv.

MŒURS, à quelle partie de l'âme se rapportent les ( ), E, II, 2, 3.

MOLIÈRE, cité à propos des amitiés banales, E, VII, 2, 48, *n.*

MOLLESSE, ses rapports aux jouissances corporelles, N, VII, 4, 5. — Définition de la ( ), N, VII, 7, 7. — Définition de la ( ), G, II, 8, 28.

MONNAIE, moyen d'échange, N, V, 5, 8. — Sa définition en grec, *id.*, *ibid.*, 9. — Ne conserve pas toujours sa valeur, *id.*, *ibid.*, 12. — Rôle de la ( ) dans les échanges, N, IX, 1, 2. — Rôle social de la ( ), G, I, 31, 12.

MONTAIGNE, cité, E, VII, 12, 14, *n.*

MORALE, la ( ) est subordonnée par Aristote à la politique, N, I, 1, 9 et suiv. — N'est pas susceptible d'une grande précision, *id*, 1, 14. — La ( ) fait partie de la politique, G, I, 1, 1. — La ( ) est supérieure à la politique, Pr. CXVII. — Mise à tort au-dessous de la politique par Aristote, Pr. CXVII. — Placée par Kant au-dessus de la politique et du droit, Pr. CCII. — Éternité de ses principes, Pr. CCXV. — La ( ) a des principes inébranlables, N, I, 1, 15, *n.* — La ( ) doit viser surtout à la pratique, E, I, 3, 1 et suiv. — La science ( ) ne doit pas s'occuper uniquement de théorie, N, II, 2, 1. — La ( ) doit surtout s'occuper de régler les plaisirs et les peines de

l'homme, N, II, 3, 9. — Indécision inévitable, selon Aristote, de la science morale, N, II, 2, 3. — La science ( ) peu susceptible de précision suivant Aristote, Pr. CXXI. — L'idée de ( ) implique l'idée d'habitude, G, I, 6, 3. — Étymologie du mot qui signifie ( ) en grec, G, I, 6, 2. — Histoire abrégée de la science ( ), G, I, 1, 5 et suiv. — La ( ) d'Aristote cite d'autres ouvrages d'Aristote, Pr. CCLIX. — Cite d'autres ouvrages d'Aristote, Pr. CCLXIII.

MORALE à Nicomaque. Le plus complet des ouvrages moraux d'Aristote, N, I, 1, 1, *n.* — Cicéron penche à l'attribuer à Nicomaque, fils d'Aristote, *id.*, *ibid.* — Désordre dans la suite de quelques pensées, N, I, 9, 1, *n.* — Désordre probable dans le texte, N, I, 11, 1, *n.* — Analysée, Pr. CCCX. — Passage qui est peut-être interpolé, N, III, 6, 21, *n.* — A servi à Bossuet pour l'éducation du Dauphin, Pr. IV.

MORALE à Nicomaque, Grande morale, Morale à Eudème. Ordre différent de quelques théories dans ces trois ouvrages, N, IV, 1, 1, *n.*

Grande Morale, Citée, N, VII, 7, 8, *n.* — Citée, VI, 1, 2, *n.* — Grande ( ), traité inachevé, G, II, 19, 2. — Analysée, Pr. CCCXXIII.

MORALE à Eudème, Analysée, Pr. CCCXX. — Désordres divers dans le texte, E, VII, 12 et 13. — Voyez Aristote.

MORALE. La vertu ( ), N, II, 1, 1. — A besoin d'habitude, *id.*, *ibid.*

MORALES, vertus ( ) et intellectuelles, N, I, 11, 20. — Livre VI tout entier de la Morale à Nicomaque.

MOROSES, les gens ( ) sont peu portés à l'amitié, N, VIII, 5, 6.

MOROSITÉ, définition de la ( ), N, II, 7, 14.

MORT, sent-on encore quelque chose après la mort? N, I, 7, 14. — S'intéresse-t-on à ses parents et à ses amis? *id. ibid.*, 15. — Après la ( ) s'intéresse-t-on encore à ce qui concerne les enfants et les amis qu'on a eus sur la terre? N, I, 9, 4. — L'homme courageux affronte la ( ) tout en regrettant de mourir, N, III, 10, 4. — La crainte de la ( ) est la vraie mesure du courage, E, III, 1, 22.

MOTS nouveaux qu'Aristote se voit obligé de forger, N, II, 7, 11.

MOUVEMENT, le plaisir n'est pas un ( ), N, X, 2, 9. — Voyez Plaisir.

Traité du Mouvement d'Aristote, Cité, N, VI, 10, 10, *n.*

MURET, cité, N, III, 6, 22, *n.*

MYSTICISME, N, X, 8, 8, *n.*

MYTHOLOGIE, critiquée par Aristote et Platon, N, X, 8, 9, *n.*

## N

Naturaliste, sens de ce mot en grec, E, VII, 1, 8, *n.*

Nature, les lois de la ( ) sont immuables, N, II, 1, 2. — La ( ) ne donne rien au hasard, G, II, 10, 2. — Les dons de la ( ) ne dépendent pas de nous, N, X, 16, 6.

Navigation, la ( ) est un art peu précis, N, III, 4, 8.

Nécessité, théorie de la ( ), G, I, 13, 1 et suiv. — Définition de la ( ), G, I, 14, 1. — Définition de la ( ) et de la force, E, II, 8, 3.

Nectar, confondu par ignorance avec le vin, G, II, 7, 17.

Négligence, la ( ) est quelquefois le signe de la grandeur d'âme, E, III, 5, 7.

Némésis, ou la juste indignation, N, II, 7, 16, *n.* — Définition de ce mot, G, I, 25, 1 et suiv. — E, II, 3, 4. *n.* — Ou la juste indignation, E, III, 7, 2.

Néoptolème, cité, N, VII, 2, 7. — De Sophocle, cité, N, VII, 9, 4. — Cité, N, VII, 9, 4, *n.*

Nicomaque, fils d'Aristote. Cicéron lui attribue la Morale à Nicomaque, N, I, 1, 1, *n.*; et Pr. cclxxii. Voyez Morale à Nicomaque et Aristote.

Niobé, citée, N, VII, 4, 6.

Nombres, critique de la théorie des nombres, E, I, 8, 12 et 13.

Nomisma (monnaie), explication étymologique de ce mot grec, G, I, 31, 12.

Notoires, choses ( ) en soi, et ( ) pour nous, N, I, 2, 8.

Nuances qu'il faut distinguer dans les choses, N, VI, 3, 1.

Nutritive, la faculté ( ) est la faculté inférieure de l'âme, N, I, 11, 14. — Partie ( ) de l'âme G, I, 4, 7.

## O

Obligés, rapports des ( ) et des bienfaiteurs, E, VII, 8, 1 et suiv.

Odeurs, il ne peut guère y avoir d'intempérance en ce qui concerne les ( ), N, III, 11, 5. — Espèces diverses des ( ), E, III, 2, 11.

Odyssée, citée, N, III, 9, 10, *n.*

Œdipe, pièce d'Eschyle, N. III, 2, 5. *n.*

Œuvre, rapport de l' ( ) et de la fin, E, II, 1, 3. — Double sens de ce mot, E, II, 1, 5. — Est au dessous de l'acte qui la produit, E, VII, 8, 3.

Oligarchie, déviation de l'aristocratie, N, VIII, 10, 3.

Olympie, théorie fastueuse envoyée à ( ) par Thémistocle. E, III, 6, 4.

Olympiques, jeux ( ), très-belle comparaison morale qu'en tire Aristote, N, I, 6, 8, *n.* — Voir Jeux ( ).

Opinion, l' ( ) individuelle varie sans cesse, N, III, 5, 3.

Optimisme inventé peut-être par Platon, Pr. CXXV. — D'Aristote, N, I, 7, 5, *n.*

Opuscules d'Aristote, cités, N, I, 11, 12, *n.* — Cités, N, VII, 5, 1, *n.*

Oreste et Pylade, cités comme amis, N, IX, 10, 6, *n.*

Oreste, tragédie d'Euripide, G, II, 17, 1, *n.*

Organisation humaine, l' ( ) a ses limites, E, III, 1, 24.

Organon, cité, N, I, 5, 1, *n.*

Ostentation, définition de l' ( ), G, I, 24, 1 et suiv.

Oüe, il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de l' ( ), N, III, 11, 4.

Ouvrages de pure philosophie d'Aristote, Pr. CCLXIV.

Ovide, allusion à ses vers sur l'amitié, E, VII, 1, 16, *n.*

## P

Paganisme plus rapproché de nous moralement qu'on ne le croit, Pr. CCX.

Paix, objet de la guerre, N, X, 7, 6.

Pammène, sa dispute avec Python, E, VII, 10, 31.

Pansch, M. Ch. ( ), son travail sur la Morale à Nicomaque, Pr. CCLXXXV.

Pardon, sentiment du ( ) rare dans l'antiquité, N, III, 1, 1, *n.*

Parenté, l'affection de la ( ) est spéciale, N, VIII, 12, 1.

Parents, leur devoirs d'affection envers leurs enfants, N, VIII, 7, 2. — On ne peut jamais s'acquitter envers ses ( ), N, VIII, 14, 5. — Rapports d'affection des ( ) et des enfants, N, VIII, 12, 2 et suiv. — Leurs devoirs dans l'éducation des enfants, Pr. CCXXV.

Partages, répartition relative dans les ( ), N, V, 3, 5 et 6.

Passion, définition de la ( ), E, II, 2, 4. — La ( ) résiste souvent à la raison, N, X, 10, 7. — La ( ) ôte toute domination de soi. E, II, 8, 22.

Passions, un des trois éléments de l'âme, N, II, 5, 1. — Un des trois éléments de l'âme, G, I, 7, 1 et suiv. — Rapports des ( ) à la raison, G, II, 9, 28. — Vont jusqu'à nous rendre fous, N, VII, 3, 7. — Le sage n'en conçoit ni de violentes ni de mauvaises, N, VII, 2, 6.

Paternel, le pouvoir ( ) n'est pas suffisant pour l'éducation, N, XV, 10, 12.

Paternité, ses bienfaits, N, VIII, 11, 2 *n.*

Patriotisme ancien, mérite

notre respect, N, I, 2, 1, *n.*

Patrocle et Achille, cités comme amis, N, IX, 10, 6, *n.*

Pauvreté, moyen de vertu, N, X, 8, 4, *n.*

Pédagogique, ouvrage de Kant, Pr. CCI. — Pr. CCXXXIII. — — Pr. CCXLVII. — Voyez Kant.

Peine, la ( ) du talion, son rapport avec la justice, N, V, 6, 3. — Rapport de la ( ) à la tempérance et à l'intempérance, N, III, 12, 6. — La ( ) nous détourne souvent de la vertu, N, II, 3, 1.

Peines, leur rapport avec la fermeté, N, VII, 4, 1.

Pélias, les filles de ( ) le tuèrent sans le vouloir, E, II, 9, 2.

Pensée, le plaisir de la ( ) n'implique aucun besoin antérieur, N, VII, 11, 8. — La ( ) se confond avec la vie dans l'homme, N, IX, 9, 7. — Plaisir et dignité de la ( ), N, X, 7, 5. — Acte de la ( ) n'a que lui-même pour but, N, X, 7, 7. — Diversité des actes de la ( ), G, I, 17, 1 et suiv. — La ( ) donne un plaisir sans mélange, G, II, 9, 6.

Père, rapports du ( ) à son fils, N, VIII, 7, 1 et suiv. — Limites des devoirs envers un ( ), N, IX, 2, 1 et suiv. — Ses liens avec le fils, G, II, 14, 4.

Père, rôle du ( ) dans l'éducation des enfants, Pr. CCXXIX.

Périclès, Aristote fait allusion à ( ), N, IV, 2, 9, *n* ; et 12, *n.* — Cité, N, VI, 4, 5. — Cité, N, VI, 11, 8, *n.*

Perse, la ( ) citée, N, V, 7, 2.

Perses, chez les ( ), le pouvoir est despotique, N, VIII, 10, 4. — G, II, 14, 10.

Perversité, ne mérite jamais d'indulgence, N, VII, 2, 4. — Ressemble aux maladies chroniques, N, VII, 8, 1. — En quoi elle diffère de l'intempérance, *id.*, *id.*, 3.

Petitesse d'âme, opposé de la magnanimité, N, IV, 3, 30. — Opposée à la magnanimité, N, IV, 3, 4. — Définition de la ( ), E, III, 5, 16.

Peuple, Platon respecte les croyances religieuses du ( ), Pr. CXXIII.

Phalaris, ses atrocités, N, VII, 5, 2. — Ses goûts dépravés, *id.*, *id.*, *id.*, 7. — Cité, N, VII, 5, 2, *n.* — Sa férocité, G, II, 8, 33.

Phanias, disciple d'Aristote, Pr. CCXCI.

Phédon de Platon cité, N, VII, 10, 4, *n.* — Voyez Platon.

Phèdre, le ( ) de Platon, cité, N, VII, 10, 4, *n.* — N, VIII, 4, 1, *n.* — Cité, E, II, 7, 4, *n.*

Phéniciennes, pièce d'Euripide, N, IX, 6, 2. — *Id.*, *ibid.*, *n.*

Phidias, cité, N, VI, 5, 3. — *Id.*, *id.*, *n.*

Philanthrope, N, VIII, 1, 3.

Philèbe de Platon, cité, N, VII, 11, 8, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 9 et

10, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 12, *n.* — N, VII, 13, 1, *n.* — Cité, N, X, 1, 1, *n.* — N, X, 2, 3, *n.* — N, X, 2, 7, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 11, *n.* — Cité, G, II, 9, 2, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 10, *n.* — Pr. LIX. — Voyez Platon.

PHILIA des Grecs, vantée par Herder, N, VIII, 1, 1, *n.* — N, VIII, 14, 3, *n.* — N, VIII, 7, 1, *n.*

PHILIPPE, Aristote a vécu dans son intimité, N, VIII, 7, 4, *n.*

PHILOCTÈTE de Sophocle, cité, N, VII, 2, 5, *n.* — Cité, N, VII, 2, 7. — Cité, N, VII, 9, 4, *n.*

PHILOCTÈTE d'Euripide, cité, N, VI, 6, 3, *n.*

PHILOCTÈTE, le ( ) de Théodecte, cité, N, VII, 7, 6.

PHILOLAÜS, son mot sur la force irrésistible de certaines idées, E, II, 8, 22.— Pythagoricien, antérieur à Socrate, E, II, 8, 22, *n.*

PHILOSOPHIE des choses humaines, belle expression d'Aristote, appliquée à la morale et à la politique réunies, N, I, 1, 13, *n.* — Philosophie des choses humaines, N, X, 10, 22.

PHILOSOPHIE, vénération qu'on doit aux maîtres qui vous ont appris la ( ), N, IX, 1, 8. — Plaisirs admirables de la ( ), N, X, 7, 3. — La ( ) mal comprise du vulgaire, N, II, 4, 6. — Ne consiste pas en de vaines paroles, *id. ibid.* — La ( ) n'agit jamais immédiatement, Pr. VIII.

PHILOSOPHIQUE, la vie ( ), E, I, 4, 2.

PHILOXÈNE d'Erix, gourmand célèbre, N, III, 11, 10. — Fameux gourmand, E, III, 2, 12.

PHRATRIES, espèce d'associations, E, VII, 9, 3.

PHYSIOLOGISTES, qu'il faut consulter sur l'intempérance, N, VII, 3, 12.

PHYSIQUE d'Aristote, un de ses principes les plus importants, N, I, 7, 5, *n.* — Citée, N, X, 3, 3, *n.* — Citée, E, VII, 15, 16, *n.* — Indiquée dans la Morale, Pr. CCLXV.

PIERRON et ZÉVORT, leur traduction de la Métaphysique d'Aristote, E, II, 10, 19, *n.*

PINDARE, cité, N, VI, 1 13, *n.*

PIRITHOÜS et THÉSEÉ, N, IX, 10, 6, *n.*

PITIÉ, sentiment de la ( ) rare dans l'antiquité, N, III, 1, 1, *n.*

PITTACUS, sa loi contre l'ivresse, N, III, 6, 9, *n.*— Cité, N, IX, 6, 2, *id.*, *ibid.*, *n.* — Sa loi contre l'ivresse, G, I, 31, 25, *n.*

PLAINTE, la ( ) est toujours un signe de faiblesse, N, IV, 3, 28, *n.*

PLAINTES en amitié, N, VIII, 13, 2.

PLAISANTERIE, justes limites dans l'emploi de la ( ), N, IV, 8, 2 et suiv. — Règles de la ( ), E, III, 7, 8.

PLAISIR, il importe à la morale et à politique d'étudier le ( ) et

la douleur, N, VII, 11, 1, et suiv. — Théorie générale du ( ), N, VII, 11, 3 et suiv. — Opinions diverses sur le ( ), *id, ibid.* — La théorie du ( ) dans le 7e livre de la Morale à Nicomaque est peut-être interpolée, N, VII, 11, 1, *n.* — Théorie du ( ), N, X, 1 et suiv. — Analyse des théories antérieures, N, X, 1, 2 et suiv, — *Id., ibid.*, 2, 1 et suiv. — Théorie du ( ), G, II, 9, 1 et suiv. — Discussion des théories antérieures, *id., ibid.*, 3 et suiv. — Double théorie du ( ) dans la Morale à Nicomaque, Pr. CCLXXXVII. Considérations sur le ( ), E, VII, 15, 11. — N'est pas le bien suprême, N, VII, 11, 6. — Mais il peut être un bien, *id., ibid.*, 7. — De diverses espèces, *id., ibid.* — Le ( ) n'est pas le souverain bien, N, X, 2, 16. — Le ( ) est un bien, G, II, 9, 10. — Il est de différentes espèces, *id., ibid.*, 12. — Le ( ) n'est pas le souverain bien, N, X, 2, 18. — Le ( ) est indivisible, N, X, 31, 1 et suiv. — N'est pas un mouvement, *Id. ibid.* — Le ( ) n'est pas une génération, G, II, 9, 4. — Le ( ) n'est pas un mouvement ni une génération, N, X, 2, 9. — Réfutation de théories antérieures à celle d'Aristote sur le ( ), N, X, 3, 1 et suiv. — Sa nature propre, N, X, 2, 11. — Conditions nécessaires du ( ), *Id., ibid.*, 16. — Le ( ) placé par Eudoxe au-dessus de la louange, N, I, 10, 5. — Ses rapports à l'acte, N, X, 5, 5. — Rapports du ( ) et de l'acte, N, X, 4, 2. — Est recherché par tous les êtres, G, II, 9, 20. — N'est pas un obstacle à l'action, *id., ibid.*, 21. — Ses rapports avec la vie, N, X, 4, 7. — Le ( ) a été nourri et s'est développé avec nous dès notre enfance, N, II, 3, 8. — Son importance dans tous nos actes, N, II, 3, 7. — Son influence presque souveraine, *id. ibid.*, 8. — Moyen de se défendre des entraînements du ( ), N, II, 9, 6, — Entraînements du ( ), N, III, 13, 2. — Le ( ) ne nous contraint jamais, N, III, 1, 11. — Le ( ) est un signe manifeste que nous faisons des progrès dans la vertu, N, II, 3, 1. — Dangers du plaisir qui nous pousse au mal, *id., ibid.* — Ses rapports à la vertu, G, I, 6, 1. — Le ( ) pousse souvent au mal, G, I, 16, 11. — Le ( ) est le chemin du cœur, E, VII, 2, 28. — Cause de l'amitié, N, VIII, 3, 1 et suiv. — Le ( ) accompagne l'amitié, E, VII, 2, 32. — Le ( ) suit la vertu, G, II, 13, 23. — Que donne l'espoir de la vengeance, E, III, 1, 26. — Vie de ( ), E, I, 4, 2. — Son influence sur nos déterminations, E, II, 10, 28. — Ne gêne pas l'exercice de la raison, N, VII, 11, 12.

PLAISIRS, empêchent de pen-

ser quand ils sont trop vifs, N, VII, 11, 4. — Deux sortes de ( ), N, VII, 4, 2. — Ne sont pas le bonheur, N, I, 2, 11. — Variété des ( ) suivant les individus, N, III, 12, 2. — Leur rapport avec la tempérance, N, VII, 4, 1. — Distinction entre les désirs et les ( ), N, VII, 4, 6. — Différentes espèces de ( ), N, X, 5, 1 et suiv. — ( ) du corps, plaisirs de la sagesse, N, VII, 11, 14. — ( ) du corps et plaisirs de l'âme, N, III, 11, 2. — Nécessaires, N, VII, 4, 2. — Étude sur les ( ), N, VII, 13, 1 et suiv. — Corporels, peuvent contribuer au bonheur, E, I, 5, 13. — Les ( ) du toucher et du goût provoquent surtout l'intempérance, N, III, 11, 9.

Plaisirs du vulgaire, ne sont pas de vrais plaisirs, N, I, 6, 10.

Plantes, n'ont qu'une existence inférieure, E, I, 5, 7.

Platon, cité sans indication spéciale, N, I, 1, 1, *n.* — A eu raison de mettre la morale au-dessus de la politique, N, I, 1, 9, *n.* — N'a pas confondu comme Aristote le devoir et le bonheur, N, I, 2, 2, *n.* — Désigné par Aristote qui ne le nomme pas, N, I, 2, 5, *n.* — Cité par Aristote, *id., ibid.*, 7, *n.* — Approuvé pour sa méthode relative à l'étude des principes, N, I, 2, 7. — Critique de sa théorie des Idées, relativement au bien en soi, N, I, 3, 1 et suiv. — A peut-être fourni à Aristote sa fameuse maxime sur les rapports de la vérité et de l'amitié, N, I, 3, 1, *n.* — Défendu contre les critiques d'Aristote, N, I, 3, 14, *n.* — En quoi sa morale est supérieure à celle d'Aristote, N, I, 4, 5, *n.* — Imité par Aristote, N, I, 4, 13, *n.* — Divise les biens en deux classes: biens humains, biens divins, N, I, 6, 2, *n.* — Désigné implicitement par Aristote, N, I, 7, 1, *n.* — Fait de l'Idée du bien, la première de toutes les Idées, I, 7, 5, *n.* — Emprunte une métaphore à Simonide, N, I, 8, 6, *n.* — Les Lois citées, N, II, 3, 2, *n.* — Loué par Aristote, N, II, 3, 2. — Sa théorie du plaisir, N, II, 9, 7, *n.* — N'a pas étudié la liberté aussi profondément qu'Aristote, N, III, 1, 1, *n.* — Cité, N, III, 2, 2, *n.* — Critiqué indirectement par Aristote, N, III, 2, 11, *n.* — Sa théorie du vice, N, III, 2, 11, *n.* — Cité, N, III, 5, 4, *n.* — Cité, N, III, 6, 1, *n.* — Critiqué indirectement par Aristote, *id., ibid.*, 4, *n.* — *Id., ibid.*, 12, *n.* — *Id., ibid.*, 13, *n.* — Réfuté indirectement par Aristote, N, III, 6, 16, *n.* — Cité, N, III, 7, 4, *n.* — Cité, N, III, 8, 4, *n.* — Une de ses théories justifiée par Aristote, N, III, 9, 6, *n.* — Défend de rendre le mal pour le mal, N, IV, *n.* — Grâce exquise de ses dialogues,

N, IV, 8, 1, *n.* — Cité, N, V, 3, 13, *n.* — Cité, N, V, 7, 4, *n.* — Flétrit le suicide, N, V, 11, 1, *n.* — Cité, N, V, 11, 3, *n.* — Cité, N, VI, 10, 10, *n.* — Cité, N, VI, 5, 8, *n.* — Les étymologies qu'il donne dans le Cratyle ne valent rien, N, VII, 11, 2, *n.* — Cité, N, VII, 11, 10, *n.* — Cité, N, VIII, 7, 2, *n.* — Cité, N, VII, 2, 1, *n.* — Sa théorie sur la vertu citée, N, VII, 2, 2, *n.* — Cité, N, VII, 2, 10, *n.* — Objection contre sa doctrine, N, VII, 2, 10. —Condamne le suicide, N, III, 8, 13, *n.* — Cité, N, VIII, 9, 5, *n.* — Sublimité de sa théodicée, N, VIII, 12, 5, *n.* — A trop souvent sacrifié l'individu à l'État, *Id., ibid.*, 7, *n.* — Ses principes sur la nature de l'homme, N, IX, 4, 5, *n.* — Cité par Aristote, N, X, 2, 3. — A peut-être eu en vue dans le Philèbe de réfuter Eudoxe, N, X, 2, 13, *n.* — Citant Théognis, N, X, 10, 3, *n.* —Exagère l'influence de la loi sur l'individu, N, X, 10, 9, *n.* — Ses travaux en morale, G, I, 1. 8. — ( ) et Socrate défendus contre Aristote, G, I, 1, 7, *n.*— Critiqué par Aristote, G, I, 1, 10 et suiv., *n.* — Sens qu'il donne au mot de colère, G, I, 11, 2, *n.* — A eu raison de faire une théorie générale du bien, G, I, 1, 17, *n.*— Cité sur le bien, mobile de l'homme, G, I, 18, 1, *n.* — Critiqué indirectement par Aristote, G, I, 22, *n.* — A fondé sa république sur l'égalité proportionnelle, G, I, 31, 8, — Une de ses théories politiques critiquée, G, I, 31, 8, *n.* — Indiqué, G, II, 9, 2, *n.* — *Id., ibid.*, 10, *n.* — *Id., ibid.*, 27, *n.* — *Id., ibid.* 30, *n.* — Cité, E, I, 8, 1, *n*, — Indiqué, E, I, 6, 3, *n.* — Défendu contre Aristote, E, I, 8, 3, *n.* — Indiqué, E, I, 8, 14, *n.* — Indiqué, E, I, 8, 11 et 12, *n.* — Cité, E, II, 7, 4, *n.* — A cru peut-être aux devins, E, II, 8, 21, *n.* — Indiqué sans être nommé, E, II, 11, 1, *n.*

Platon, Ses hésitations sur la liberté, Pr. LXV. — Exposé de sa doctrine morale, Pr. XLVII et suiv. — Inséparable de Socrate moralement, *id., ibid.* — Cité, Pr. L et suiv. — Est peut-être l'inventeur de l'optimisme, Pr. CXXV. — Moins mystique qu'Aristote, Pr. CXLIX. — Respecte les croyances populaires, Pr. CXXIII. — Comparé à Kant et à Aristote, Pr. CCVI. — Le plus grand des moralistes, *id., ibid.*

Pleurésie, sa gravité, N, V, 11, 8.

Plotin, cité, Pr. CCLXXIII.

Plutarque, Cité, N, IX, 1, 4, *n.* — Cité sur Thémistocle, E, III, 6, 4, *n.*

Plutus d'Aristophane cité, N, IV, 8, 6, *n.*

Pleurs, les ( ) sont un signe de faiblesse, N, IX, 11, 4.

Poèmes héroïques cités par Aristote, N, I, 7, 11.

Poètes sont pleins d'amour pour leurs œuvres, N, IX, 7, 3.

Politesse, la ( ) est une sorte de devoir, G, II, 4, 1 et suiv. — Définition de la ( ), E, III, 7, 7.

Politique d'Aristote citée sur le bien, but de toutes les actions humaines, N, I, 1, 1, *n.* — D'Aristote, citée sur la distinction des actes, N, I, 1, 2, *n.* — Rapprochée de la Morale à Nicomaque, N, I, 2, 15, *n.* — Citée, N, I, 4, 6, *n.* — Citée, N, I, 4, 14, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 15, *n.* — *Id.*, *ibid.*, I, 5, 3, *n.* — Citée, N, I, 8, 6, *n.* — Citée, N, I, 11, 3, *n.* — Citée, N, II, 2, 6, *n.* — Citée, N, II, 3, 10, *n.* — Citée sur la gymnastique, N, II, 6, 7, *n.* — Citée, N, II, 9, 4, *n*, — Citée, N, III, 6, 8, *n.* — Citée, N, III, 9, 4, *n.* — Citée, N, IV, 1, 7, *n.* — Citée, N, IV, 8, 12, *n.* — Citée, N, V, 1, 13, *n.* — Citée, N, V, 2, 11, *n.* — N, V, 3, 1, *n.* — Citée, N, V, 3, 5, *n.* — Citée, N, V, 5, 4, *n.* — Citée, N, V, 5, 8, *n.* — Citée, N, V, 6, 3, *n.* — Citée, N, V, 6, 6, *n.* — Citée, N, V, 7, 5, *n.* — Citée, N, VI, 5, 8, *n.* — Citée, N, VI, 10, 1, *n.* — Citée, N, VII, 5, 2, *n.* — Citée, N, VII, 6, 9, *n.* — Citée, N, VII, 7, 6, *n.* — Citée, N, VIII, 1, 4, *n.* — Citée, N, VIII, 9, 5, *n.* — N, VIII, 10, *n*; 1, *n*; 2, *n*; 3, *n*; 4, *n*; 5, *n*; 6, *n.* — Citée, N, VIII, 11, 5, *n.* — Citée, N, IX, 6, 2, *n.* — Citée, N, IX, 9, 9, *n.* — Citée, IX, 9, 9, *n.* — Citée, N, IX, 10, 3, *n.* — Citée, N, X, 4, 6, *n.* — N, X, 5, 10, *n.* — Citée, N, X, 6, 5, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 6, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 7, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 8, *n.* — N, X, 7, 2, *n.* — Citée, N, X, 10, 8, *n.* — Citée, N, X, 10, 12, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 13, *n.* — N, X, 10, 22, *n.* — Citée, G, I, 31, 16, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 25, *n.* — Citée, E, I, 4, 2, *n.* — *Id.*, *ibid.*, 5, 4, *n.* — Citée, X, I, 8, 20, *n.* — Citée, E, III, 4, 5, *n.* — Citée, E, VII, 2, 3, *n.* — Citée, E, VII, 9, 1, *n*; 2, *n*; 3, *n*; et 4, *n.* — E, VII, 10, 9, *n.* — E, VII, 10, 15, *n.* — E, VII, 12, 6, *n.* — E, VII, 15, 7, *n.*

Politique d'Aristote cite plusieurs fois la morale, Pr. cclix. — Citée dans la morale, Pr. cclix. — Indiquée dans la morale, Pr. cclxv.

Politique, ( ) est la science souveraine et architectonique, N, I, 1, 9. — Ne doit pas être étudiée par la jeunesse, qui n'y est pas propre et qui est trop passionnée, *id.*, I, 1, 18. — Son but est de former l'âme des citoyens, N, I, 7, 8. — La ( ) doit étudier jusqu'à un certain point la psychologie, N, I, 11, 7. — La ( ) doit étudier les plaisirs et les peines de l'homme, N, II, 3, 10. — La science ( ) doit étudier le plaisir et la douleur, N, VII, 11, 1 et suiv. — Enseignée par les Sophistes, N, X, 10, 18. — La ( )

comprend la morale et la domine, G, I, 1, 1. — La ( ) a pour but la recherche du bien suprême, G, I, 1, 10. — Rôle et limites de la science ( ), G, I, 1, 15. — La ( ) est la plus haute de toutes les sciences, E, I, 8, 20. — Le but principal de la ( ) est de provoquer l'union entre les citoyens, E, VII, 1, 2. — Mise à tort au-dessus de la morale par Aristote, Pr. CXVII. — La ( ) relève de la morale, Pr. CXVII. — Subordonnée par Kant à la morale, Pr. CCII.

POLITIQUE, la vie ( ), E, I, 4, 2. — Agitations continuelles de la ( ), N, X 7, 6.

POLITIQUE de Platon, le ( ) cité, E, I, 5, 12, *n.*

POLUS dans le Gorgias de Platon, Pr. LIII.

POLYBE, cité, N, VII, 5, 2, *n.*

POLYCLÈTE, cité, N, VI, 5, 3.

POLYDAMAS, ses reproches effraient Hector, G, I, 19, 8.

PORPHYRE, cité sur les travaux d'Andronicus, Pr. CCLXX. — Cité, Pr. CCLXXIII. — Son témoignage sur les ouvrages d'Aristote, Pr. CCLXXV.

PORTRAITS moraux par Aristote, Pr. CXXXVIII.

POSSESSION et usage, distinction profonde faite par Aristote, N, I, 6, 8, *n.*

PRIAM, Ses revers à la fin de sa vie, N, I, 7, 11.

POSTULATS de la raison pratique selon Kant, Pr. CLXXVIII.

POTIERS, leur haine entr'eux est proverbiale, N, VIII, 1, 6.

POUVOIR, le ( ) doit-être attribué à la raison, N, V, 6, 4.

PRATIQUE, la science morale doit s'occuper surtout de la ( ), N, II, 2, 1. — La ( ) est indispensable pour former la vertu, N, II, 4, 1. — Importance de la ( ) N, X, 10, 1 et suiv. — La morale doit viser surtout à la ( ), E, I, 3, 1 et suiv.

PRÉCISION, la ( ) ne peut pas être la même dans tous les sujets qu'on étudie, N, I, 5, 2.

PRÉDESTINATION, problème de la ( ), E, VII, 14, 1, *n.*

PRÉFÉRENCE, théorie de la ( ), N, III, 3, 1.

PRÉFÉRENCE réfléchie, théorie de la ( ), G, I, 16, 1 et suiv.

PRÉMÉDITATION, la ( ) doit se confondre avec l'intention, N, III, 3, 16. — Les législateurs ont grande raison d'en tenir compte, E, II, 10, 21.

PRIAM, ses malheurs devenus proverbiaux, N, I, 8, 9. — Cité, N, VII, 5, 1.

PRIMITIF, le ( ) est l'universel, E, VII, 2, 11.

PRINCIPE Platonicien adopté par le Stoïcisme, N, VI, 1, 1, *n.*

PRINCIPE souverain de l'individu, N, X, 8, 6.

PRINCIPES, l'âme divisée en trois ( ), N, VI, 1, 8.

Principes, diversité des ( ), E, II, 6, 3. — Il y a deux méthodes pour les étudier : en partir, ou y remonter, N, I, 2, 7. — Méthodes diverses pour les atteindre et les connaître, N, I, 5, 3. — ( ) propres, principes communs, G, I, 1, 24.

Principes métaphysiques de la morale, par Kant, Pr. clxvi.

Principes métaphysiques de la morale, et

Principes métaphysiques du droit, deux ouvrages de Kant, Pr. cxc.

Principes métaphysiques du droit par Kant, Pr. ccl.

Prodicus médecin, E, VII, 10, 31.

Prodicus de Céos, le Sophiste, E, VII, 10, 31, *n.*

Prodigalité, excès dans l'emploi de la richesse, N, IV, 1, 3. — Sa définition, N, IV, 1, 27. — Comparée avec l'avarice. *id., ibid.*, 29. — Mise au-dessus de l'avarice, *id., ibid.*, 30 et suiv. — Définition de la ( ), G, I, 22, 1 et suiv. — Ses espèces diverses, E, III, 4, 7. — La ( ) est moins blâmable que l'avarice, N, IV, 1, 40.

Prodigue, définition du ( ), N, IV, 1, 5.

Progrès, le ( ) des arts et des sciences est amené par le temps, N, I, 5, 1.

Proportion, sa composition, N, V, 3, 7 et 8. — La ( ) égalise les amis, N, IX, 1, 1. — Est souvent la véritable mesure des choses, E, VII, 10, 33.

Propositions, deux sortes de ( ), N, VII, 3, 6.

Prospérité excessive ne contribue pas au bonheur, N, VII, 12, 5. — Confondue d'ordinaire avec le bonheur, N, I, 6, 4.

Protagore, sa manière de fixer le prix de ses leçons, N, IX, 1, 5. — A le premier mis ses leçons à prix, N, IX, 1, 5, *n.* — A souvent raison contre Socrate, Pr. lxvii.

Protagoras de Platon cité, N, I, 8, 6, *n.* — Cité, N, III, 9, 6, *n.* — Cité, N, III, 10, 2, *n.* — Cité, N, VI, 11, 5, *n.* — Cité, N, VII, 2, 1, *n.* — N, X, 10, 18, *n.*

Proverbe, Une seule hirondelle ne fait pas le printemps, N, I, 4, 16. — Cité par Aristote : Le commencement est plus que la moitié, N, I, 5, 3, *n.* — Appliqué à l'intempérance, N, VII, 2. 10. — Sur l'amitié, N, VIII, 1, 6. — Sur les conditions de la véritable amitié, N, VIII, 3, 8. — Sur l'amitié, N, VIII, 5, 1. — Sur la communauté entr'amis, N, VIII, 9, 1. — Sur les affections qui résultent de la parité d'âge, N, VIII, 12, 4. — Divers ( ) sur l'amitié, N, IX, 8, 2. — Sur l'amitié des gens honnêtes, N, IX, 12, 2. — Divers ( ) sur l'amitié, G, II, 13, 2. — Divers ( ) sur l'amitié, G,

II, 17, 5. — Sur l'amitié, E, VII, 1, 7. — Sur la fausse amitié, E, VII, 2, 14. — Sur l'amitié, E, VII, 2, 53. — Sur l'amitié, E, VII, 10, 16. — E, VII, 10, 21. — Sur l'éloignement des amis, E, VII, 12, 11. — Sur leur liaison, *id.*, *ibid.*, 13.

Proverbes, sagesse populaire des nations, N, IX, 8, 2, *n.*

Prudence, qualité qui détermine la conduite, N, VI, 4, 6. — Est une vertu et point un art, *id.*, *ibid.*, 7. — Ne s'oublie jamais, *id.*, *ibib.*, 8. — Définition de la ( ), N, VI, 4, 1. — N'est ni la science, ni l'art, *id.*, *ibid.*, 3. — Son objet, N, VI, 5, 9. — Définition de la ( ), *id.*, *ibid.*, 10. — Inférieure à la sagesse, N, VI, 11, 7. — Ses rapports avec la science politique, N, VI, 6, 1. — Ne s'applique qu'aux faits particuliers, N, VI, 6, 4. — Pas de ( ) sans vertu, N, VI, 10, 10. — Rôle de la ( ) dans l'acquisition de la vérité, G, I, 32, 7. — Ses rapports à la sagesse, G, I, 32, 16. — Questions diverses sur le rôle de la prudence, G, I, 32, 28.

Puberté, crise redoutable, Pr. cgxxxiv.

Pudeur, la ( ) ne peut pas être considérée tout-à-fait comme une vertu, N, IV, 9, 1. — Sied surtout à la jeunesse, *id.*, *ibid.*, 3. — Définition de la ( ), E, III, 7, 3.

Puissance et acte, N, I, 6, 8, *n.*

Pylade et Oreste, cités comme amis, N, IX, 10, 6, *n.*

Pyramides d'Égypte, rappelées, N, IV, 3, 2, *n.*

Pyrrhus, l'éléphant de ( ), n'effraie pas Fabricius, N, III, 9, 15, *n.*

Pythagore, ses travaux en morale, G, I, 1, 6.

Pythagoriciens, leur système sur le bien en soi préféré à celui de Platon, N, I, 3, 7. — Les ( ) ont placé le mal dans la classe de l'infini, N, II, 6, 14. — Les ( ) condamnent le suicide, N, III, 8, 13, *n.* — Leur doctrine, N, V, 5, 1. — Cités, N, V, 5, 12, *n.* — Leur manière de rompre les amitiés, N, IX, 1, 5. —Les ( ) se trompent sur le fondement de la justice, G, I, 13, 14. — N, X, 2, 7, *n.* — E, VII, 12, 8, *n.*

Python, se dispute avec Pammène, E, VII, 10, 31.

## Q

Qualités, qui sont des dons de nature, N, VI, 9, 4.

Querelleur, définition du caractère ( ), N, IV, 6, 9.

Quinet, sa traduction excellente d'Herder, N, VIII, 1, 1, *n.*

## R

Raison, l'activité de l'âme conforme à la ( ), est l'œuvre propre de l'homme, N, I, 4, 14. — La ( ), faculté supérieure de l'âme, N, I, 11, 15. — Ses divisions, *id.*, *ibid.* — La droite ( ) seule guide l'homme, N, II, 2, 2. — La ( ) domine tous les désirs dans l'homme tempérant, N, III, 13, 9. — La ( ) s'identifie avec l'individu même, N, IX, 8. 6. — Vivre selon la ( ), N, IX, 8, 6. — Impuissance fréquente de la ( ) contre la passion, N, X, 10, 7. — Théorie de la droite ( ), G, I, 32, 1 et suiv. — Théorie de la droite ( ), G, II, 12, 1 et suiv., — Théorie de la droite ( ) annoncée, E, II, 5, 10. — La droite ( ) doit régler l'emploi de la richesse, E, III, 4, 1. — Rapports de la ( ) aux passions, G, II, 9, 28. — La ( ) indique les limites du plaisir, E, VII, 15, 13. — Elle doit dominer toutes les autres facultés, *id.*, *ibid.*, 14. — La ( ) doit combattre l'instinct, E, II, 8, 5. — La ( ) doit toujours commander aux passions, E, II, 18, 3. — Son rapport à la liberté, E, II, 9, 1 et suiv. — La ( ) constitue le vrai courage, E, III, 1, 12.

Raison. Voyez Droite Raison.

Raisonnable, la partie ( ) de l'âme est double, N, I, 11, 19.

Récolte, la ( ) est l'époque des sacrifices et des réunions solennelles, N, VIII, 9, 7.

Reconnaissance, la ( ) s'adresse surtout à celui qui donne, N, IV, 1, 8. — La ( ) est assez rare, N, IX, 7, 1 et suiv.

Récriminations en amitié, N, VIII, 13, 2. — En amitié, E, VII, 10, 22.

Recueil des Constitutions, ouvrage d'Aristote, cité dans la Morale, Pr. cclxviii.

Recueils généraux de Lois et de Constitutions, N, X, 10, 21.

Réfutations des Sophistes, citées, N, I, 5, 1, *n.* — *id.*, *ibid.*, 3, *n.* — Citées, E, VII, 6, 14, *n.*

Règle de plomb comparée à la loi, N, V, 10, 7.

Régulus, cité, N, III, 1, 8, *n.*

Reid, cité, N, VI, 1, 11, *n.*

Religion, erreur de Kant sur la ( ), Pr. cxcviii.

Repentir, signe d'un acte volontaire et coupable, N, III, 2, 1 et 7.

Repos, le ( ) n'a jamais lieu que pour préparer l'acte, N, X, 6, 6.

République ou timocratie, espèce de constitution politique, N, VIII, 10, 1 et suiv.

République de Platon, citée, N, I, 2, 7, *n.* — Citée sur les rapports de la vérité et de l'amitié, N, I, 3, 1, *n.* — Citée, N, I, 11, 15, *n.* — Citée, N, III, 8, 4, *n.* — Citée, N, IV, 1, 20, *n.* — Citée.

N, V, 1, 1, *n.* — Citée, N, VIII, 1, 4, *n.* — Citée, N, X, 10, 18, *n.* — Citée, G, I, 19, 4, *n.* — Citée, G, I, 32, 30. — Citée, E, I, 5, 12, *n.* — Citée, E, I, 5, 15, *n.* — Citée, E, I, 1, 7, *n.*

Réserve, définition de l'esprit de (), N, IV, 7, 3.

Respect, le () ne s'applique qu'aux choses supérieures qui sont au-dessus de la louange, N, I, 10, 2. — De l'inférieur pour le supérieur, N, VIII, 14, 4. — Définition du (), G, I, 26, 1 et suiv.

Respect humain, définition du (), E, III, 7, 3.

Respiration, traité de la (), cité, N, VII, 3, 8, *n.*

Responsabilité morale, E, II, 6, 12.

Ressemblance, la () fait l'amitié, N, VIII, 8, 6.

Rêves, les () des hommes vertueux sont meilleurs que ceux du vulgaire, N, I, 11, 13.

Revue des Deux Mondes. Voir Villemain, N, VIII, 3, 4, *n.*

Rhadamante, cité, N, V, 2.

Rhétorique d'Aristote, citée, 1, I, 8, 6, *n.* — Citée, N, IV, 1, 26, *n.* — Citée, N, V, 1, 1, *n.* — Citée, N, VII, 7, 6, *n.* — Citée, N, VII, 10, 3, *n.* — Citée, N, VIII, 3, 4, *n.* — Citée, N, VIII, 3, 5, *n.* — Citée, E, II, 7, 4, *n.* — Citée, E, III, 5, 7, *n.*

Rhétorique à Alexandre n'est pas d'Aristote, Pr. ccxc.

Richesse, la () ne peut à elle seule donner le bonheur, N, I, 12, 5.

Ritter, M. Henri (), cité sur les trois rédactions de la Morale, Pr. cccvii.

Roi, abusant de la confiance d'un chanteur, N, IX, 1, 4. — Dupant un artiste, E, VII, 10, 32.

Rois, leur antique pouvoir d'après Homère, N, III, 4, 18. — Les () ne peuvent avoir d'amis, N, VIII, 7, 4.

Roitelet, ses rapports avec le crocodile, E, VII, 2, 17.

Royauté, forme de constitution politique, N, VIII, 10, 1 et suiv.

Ruptures des amitiés, N, IX, 3, 1 et suiv. — Mesure et douceur qu'il y faut mettre, *id.*, *ibid.*, 5. — N, VIII, 13, 2. — Procédés qu'il faut garder, G, II, 19, 1 et suiv.

Rusticité, définition de la (), N, II, 7, 13. — Définition de la (), N, IV, 8, 3. — Définition de la (), G, I, 28, 1 et suiv.

## S

Sacrifices, se faisaient d'ordinaire à l'époque de la récolte, N, VIII, 9, 7.

Sage, son inaltérable sérénité et sa résignation, N, I, 8, 8. — Portrait du () et de sa tempé-

rance, N, III, 12, 8. — Portrait du ( ), N, X, 9 6. — Le ( ) des Stoïciens, N, X, 9, 6, *n.* — Portrait du ( ), G, II, 8, 38. — Portrait du ( ), E, III, 2, 7 et suiv.

SAGES, leur constance inébranlable dans le bien, N, I, 8, 5.

SAGESSE, le plus haut degré de la science, N, VI, 5, 1 et 2. — Étymologie du mot ( ) en grec, N, VI, 4, 5. — Partie de la vertu, N, VI, 10, 5. — Plaisirs sérieux de la ( ), N, X, 7, 3. — Rôle de la ( ) dans l'acquisition de la vérité, G, I, 32, 7. — Ses rapports à la prudence, G, I, 32, 16.

SANG, liens du ( ), G, II, 14, 1 et suiv.

SAPHO, citée, N, VII, 6, 5, *n.*

SARDANAPALE, cité, N, I, 2, 11. — Son prétendu bonheur, E, I, 5, 10.

SATYRUS surnommé Philopator, cité, N, VII, 4, 6. — Cité, N, VII, 4, 6, *n.*

SAUVAGES du Pont, cités, N, VII, 5, 2.

SAVOIR, double sens de ce mot, G, II, 8, 13. — Double sens de ce mot, E, II, 9, 4.

SAVOIR VIVRE, définition du ( ), E, III, 7, 7.

SCHLEIERMACHER, cité, N, VII, 11, 1, *n.* — *id.*, *ibid.*, 2, *n.* — A tort de critiquer la théorie d'Aristote sur les vertus morales et intellectuelles, Pr. CXXX. — Ses travaux sur les trois Morales d'Aristote, Pr. CCLXXVIII.

SCIE, instrument, E, VII, 10, 4.

SCIENCE, rôle de la ( ) dans l'acquisition de la vérité, G, I, 32, 7. — Source de bonheur, E, I, 4, 4 et 5. 9. — Plaisirs sérieux de la ( ), N, X, 9, 3. — La ( ) cause de vifs plaisirs, E, VII, 2, 33. — Supérieure à la vertu, N, X, 7, 1 et suiv. — Confondue avec la vie, E, VII, 12, 8. — Etats moraux, dans lesquels la ( ) ne peut servir à rien, N, VII, 3, 7. — Notion précise de la ( ), N, VI, 2, 2, *id.*, *id.*. 3. — La ( ) ne s'adresse jamais qu'à un petit nombre d'hommes, Pr. v.

SCIENCE morale, son étendue, sa méthode, ses applications, Pr. I et suiv. — Ses devoirs dans notre temps, Pr. VII. — Sa supériorité sur toutes les autres sciences, Pr. IX. Voyez Morale.

SCIENCES, les ( ) ont le bien pour but commun, N, I, 1, 1, — Leur subordination entr'elles, *id.*, I, 1, 4. — Elles relèvent toutes de la politique, *id.*, I, 1, 10. — Leur exactitude plus grande que celle des arts, N, III, 4, 9. — Les ( ) se perfectionnent avec le temps, N, I, 5, 1. — Différences des ( ), E, I, 5, 16. — Les ( ) ne s'occupent jamais de juger leur propre but, G, I, 1, 14. — Les ( ) ne s'occupent jamais de la fin même qu'elles poursuivent.

E, II, 11, 5. — Ne sont que d'heureux hasards, selon Socrate, E, VII, 14, 11.

Scythes, les ( ), N, III, 4, 6. — Mollesse des rois ( ), N, VII, 7, 6.

Semblable, le ( ) recherche le semblable, G, II, 13, 2. Voyez Amitié.

Semblables, rapports des ( ) en amitié, E, VII, 5, 2 et suiv.

Sénèque, cité, N, VII, 7, 6, *n.*

Sens commun, Aristote tient le plus grand compte du ( ), N, I, 9, 1, *n.* — Aristote attache une grande importance au ( ), N, X, 2, 4, *n.* — Aristote tient trop de compte du ( ), Pr. cxxii.

Sensation, très-différente de l'intelligence, G, I, 32, 5.

Sensibilité, confondue avec la vie, N, IX, 9, 7.

Service, à qui doit-on rendre surtout ( ) dans les cas douteux, E, VII, 11, 1 et suiv.

Sicyone, ville, N, III, 9, 16.

Simonide trouvait la fortune préférable à la sagesse, N, IV, 1, 25. — Sa réponse blâmable à la femme d'Hiéron, N, IV, 1, 26, *n.* — Sa conduite basse et honteuse, *id.*, *ibid.* — Belle métaphore dont il se sert, N, I, 8, 6, *n.*

Simplicius cité, Pr. cclxx. — Son témoignage sur les ouvrages d'Aristote. Pr. cclxxvi.

Sisyphe, pièce d'Eschyle. N, III, 2, 5, *n.*

Sociabilité de l'homme. E, VII, 10, 2.

Sociable, l'homme est un être ( ), N, IX, 9, 2.

Société, théorie générale de la ( ), N, VIII, 9, 5. — La ( ) civile repose sur l'égalité proportionnelle, G, I, 31, 9. — Ses fondements essentiels, E, VII, 10, 1 et suiv.

Sociétés particulières dans la grande société politique, N, VIII, 9, 7.

Socrate, sa dignité ne se dément pas devant la mort, N, III, 1, 8, *n.* — A pensé que le courage est une science, N, III, 9, 6. — Défend de rendre le mal pour le mal, N, IV, 5, 11, *n.* — Caractère spécial de son ironie, N, IV, 7, 14. — Son badinage est fort gracieux dans les dialogues de Platon, N, IV, 7, 16, *n.* — Cité, N, VI, 5, 8, *n.* — Ses analyses, citées, N, VI, 11, 3. — Cité, N, VII, 2, 1, *n.* — Phénomène moral indiqué par ( ), N, VII, 3, 14. — A su être heureux sans aucune fortune, N, I, 14, *n.* — Pauvre toute sa vie, N, X, 8, 4, *n.* — Son opinion sur l'intempérance, N, VII, 2, 1, et 2. — Ses travaux en morale, G, I, 1, 7. — Théorie de ( ) sur la vertu, G, I, 10, 1 et suiv. — Nie la liberté dans l'homme, *id.*, *ib.* — Ses erreurs en morale, G, I, 1, 26. — Se trompe en croyant que le vice est involontaire, G,

II, 8, 2. — Cité, G, II, 17, 6, *n.* — A eu tort de confondre la vertu avec la raison, G, I, 32, 25. — Son erreur sur le courage, G, I, 19, 4. — Son opinion sur le courage militaire, E, II, 1, 15. — Faisait du courage une sorte de science, E, III, 1, 28. — Appelé le vieux Socrate, G, II, 8, 2. — Appelé le vieux Socrate, E, I, 5, 15. — Appelé le vieux Socrate, E, VII, 1, 14. — Son mot sur les sciences, E, VII, 14, 11. — Modèle de la vertu parfaite, E, VII, 15, 2, *n.*

Socrate et Platon critiqués indirectement par Aristote, G, I, 11, 3, *n.* — et 12, 3, *n.* — Ont hésité sur la question de la liberté, G, I, 10, 1, *n.*

Socrate n'a pas raison contre Protagore, Pr. LXVII. — Inséparable de Platon en morale, Pr. XLVII. — Grandeur incomparable de son personnage, *id.*, *ibid.* — Mémoires de Xénophon sur ( ), N, VI, 11, 3, *n.* — Cités, *id.*, *ibid.*, 6, *n.*

Socratique, doctrine ( ), citée, N, VII, 2, 4, *n.*

Soldats, les ( ) n'ont souvent du courage que pour obéir à leurs chefs, N, III, 9, 4. — ou par habitude, *id.*, *ibid.*, 6. — Les ( ) moins braves que les citoyens à Hermæum, N, III, 9, 9.

Soldats mercénaires, N, VIII, 9, 6, *n.*

Solennités sacrées avaient lieu d'ordinaire à l'époque de la récolte, N, VIII, 9, 7.

Solitude, mauvaise à l'homme, N, IX, 9, 2 et 6.

Solon, sa maxime sur la manière de juger le bonheur, N, I, 7, 12 et 14. — Son entretien avec Crœsus rapporté par Hérodote, N, I, 7, 12, *n.* — Cité, N, V, I, 16, *n.* — Sa maxime sur le bonheur, N, X, 9, 3. — Sa maxime sur le bonheur, E, II, 1, 10. — Sa conversation avec Crœsus, E, II, 1, 10, *n.*

Sommeil, durant le ( ), la vie végétative a plus d'activité, N, I, 11, 12. — Inertie des facultés, N, I, 11, 13.

Sophiste le ( ) de Platon, cité, N, VII, 2, 1, *n.*

Sophistes, les ( ) nient le principe de la morale, N, I, 1, 10, *n.* — Aristote emprunte peut-être aux ( ) une définition, N, III, 7, 2, *n.* — Effets de leurs raisonnements, N, VII, 2, 8. — Précautions qu'ils prennent avec leurs élèves, N, IX, 1, 7. — Se vantent d'enseigner la politique, N, X, 10, 18. — *Id.*, *ibid.*, 20. — Cités, N, III, 5, 3, *n.* — Cités, N, V, 7, 1, *n.* — Cités, N, VII, 10, 4, *n.* — Leur vanité, E, I, 8, 22. — Subtilité des ( ), E, VII, 6, 14. — *Id.*, *ibid.*, *n.*

Sophocle, son Philoctète, cité, N, VII, 2, 7. — Son Philoctète, cité, N, VII, 9, 4. — Cité, N, VII, 9, 4, *n.*

Souvenir, plaisir pour le passé, N, IX, 7, 6.

Souverain bien, théorie de Kant sur le ( ), Pr. CLXXXII.

Smindyride le Sybarite, son prétendu bonheur, E, I, 5, 10.

Spartiate, s'habiller à la ( ), N, IV, 7, 15.

Spartiates, les ( ) vainqueurs des Argiens, N, III, 9, 16. — Expression favorite des ( ), N, VII, 1, 2. — Leur vertu, E, VII, 15, 7.

Spengel, son mémoire sur les trois Morales d'Aristote, Pr. CCLXXXV. — Croit que la Morale à Eudème est d'Eudème de Rhodes, Pr. CCLXXX. — Trouve que la Grande Morale est le plus complet des trois ouvrages, Pr. CCLXXXVI. — M. ( ), son mémoire sur les trois ouvrages moraux d'Aristote, cité, G, I, 5 3, *n.* — M. ( ), cité, E, I, 7, 4, *n.*

Speusippe, son système sur le bien en soi est analogue à celui des Pythagoriciens, N, I, 3, 7. — — Ouvrage qu'Aristote avait fait sur sa doctrine, d'après Diogène Laërce, N, I, 3, 8, *n.* — Cité, N, I, 1, 1, *n.* — Son erreur sur la nature du plaisir, N, VII, 12, 1. — Ses théories morales, G, I, 1, 9, *n.* — Indiqué, E, I, 3, 12, *n.*

Stoïciens, les ( ) ne permettaient point la plainte au sage, N, IV, 3, 28, *n.* — Cités, N, VII, 11, 3, *n.* — Les ( ) recommandent la pauvreté, N, X, 8, 4, *n.* — Le sage des ( ), N, X, 9, 6, *n.*

Stoïcisme, son principe en morale, N, I, 6, 11, *n.* — Adopte une fausse définition de la vertu, N, II, 3, 6, *n.* — Le ( ) exagère un principe d'Aristote, N, III, 5, 5, *n.* — La formule générale du ( ) est peut-être empruntée d'Aristote, N, III, 12, 8, *n.* — Autorise le suicide, N, V, 11, 1, *n.* — Principe adopté par lui, N, VI, 1, 1, *n.* — Cité, N, VII, 12, 4, *n.* — Ses idées d'humanité, N, VIII, 12, 3, *n.* — Recommande l'impassibilité, E, II, 4, 4, *n.*

Stoïcisme grec, exposé général du ( ), Pr. CLI.

Stratonicus, son opinion sur les odeurs, E, III, 2, 11.

Substance, la catégorie de la ( ) est antérieure à celle de la relation, N, II, 3, 2.

Suicide, le ( ) est en général une lâcheté, N, II, 8, 13. — Déshonneur qui s'y attache, N, V, 11, 3. — ( ) du méchant dévoré d'ennuis, N, IX, 4, 8 et 9. — ( ) du méchant provoqué par son désespoir, E, VII, 6, 15.

Supérieur, le ( ) aime moins qu'il n'est aimé, N, VIII, 7, 2. — Le ( ) est aimé ; mais il aime peu, E, VII, 3, 4, et 4, 1 et suiv.

Supériorité de l'un des deux amis, N, VIII, 7, 1 et suiv. — ( ) de l'un des deux amis, E, VII, 10, 10.

Surprise, la ( ) est l'épreuve du vrai courage, N, III, 9, 15.

Sylla transporte à Rome les

manuscrits d'Aristote, Pr. CCLXX.

Syllogisme tiré des universaux, N, VI, 2, 3. — L'intempérant ne connaît que le dernier terme du ( ), N, VII, 3, 10. — Théorie générale du ( ), G, II, 8, 15.

Sympathie naturelle pour le sort de nos enfants et de nos amis, N, I, 9, 1. — ( ) origine de l'amitié, G, II, 13, 40.

Systèmes de morale, examen de quelques ( ), Pr. XLIV.—N'étudier que les plus beaux, *id.*, XLV.

## T

Tableau des vertus et des vices, N, II, 7, 1. — ( ) synoptique des vertus, E, II, 3, 4. — ( ) des vertus et des vices, E, III, 3, 1. — ( ) des vertus et des vices, E, III, 5, 16.

Tact, définition du ( ) dans les relations de société, N, IV, 8, 5.

Talion, Le ( ) paraît être le juste absolu, N, V, 5, 1. — Son rapport avec la justice, N, V, 6, 2. — Le ( ) n'est pas le fondement de la justice, G, I, 31, 14.

Tchandala ou paria, le ( ) ne pouvait sous peine de mort toucher un Brahmane, E, II, 8, 19, *n.*

Téméraire, le ( ) n'est souvent qu'un fanfaron, N, VIII, 8, 8.

Témérité, la ( ) peut être poussée jusqu'à la démence, N, III, 8, 7.

Tempérance, théorie de la ( ), N, III, 11, 1 et suiv. — Vertu de la partie irrationnelle de l'âme, *id.*, *ibid.*—S'exerce relativement aux plaisirs du corps, *id.*, *ibid.*, 2, et à certains plaisirs du corps, *id.*, *ibid.*, 3. — La ( ) est un milieu entre l'insensibilité et la débauche, N, II, 7, 3. — La ( ) n'est pas une vertu très-pure, N, IV, 9, 7. — Théorie sur la ( ), N, VII, 2, 6 et 7. — Consiste à dominer ses passions, N, VII, 7, 4. — Théorie de la ( ), G, II, 6, 1, et suiv. et 8, 1 et suiv. — Théorie de la ( ), G, 20 1 et suiv. — Comparaison de la ( ) et de l'intempérance, E, II, 8, 6. — Est toujours volontaire, *id.*, *ib.*, 9. — Théorie de la ( ), E, III, 2, 1 et suiv. Voyez Intempérance.

Tempérant, portrait de l'homme ( ), N, III, 12, 8. — Portrait de l'homme ( ), N, III, 13, 9. — Portrait de l'homme ( ), N, VII, 9, 5.

Temps, le ( ) perfectionne les arts et les sciences, I, 5, 1.

Testament d'Aristote, N, VIII, 11, 5, *n.*

Thalès, cité, N, VI, 5, 8. — Cité, N, VI, 5, 8, *n.* — Cité, N, VI, 10, 1.

Théâtre, attention diverse des spectateurs au ( ), N, X, 5, 4.

Thémistocle, sa vanité déplacée quand il envoya une théorie à Olympie, E, III, 6, 4.

Théodecte, poète tragique, cité, N, VII, 7, 6, *n.* — Cité, E, VII, 10, 9, *n.*

Théodicée d'Aristote comparée à celle de Platon, N, VIII, 12, 5, *n.*

Théognis, deux vers de (), cités, N, I, 6, 13, *n.* — Cité, N, V, 1, 15, *n.*—Cité, N, IX, 9, 7.— Cité, N, IX, 12. 2, *n.* — Cité, N, X, 10, 3, *n.* — Cité, E, I, 1, 1, *n.* — Cité, E, III, 1, 29. — Cité, E, VII, 2, 40. — Cité, E, VII, 10, 21.

Théophraste, ses manuscrits, Pr. cclxix. — N'égale pas Aristote dans les portraits moraux, Pr. cxxxviii.

Théorie, il faut toujours vérifier la () sur les faits, N, X, 9, 4.

Théorie platonicienne, citée, N, VII, 2, 2, *n.*

Théorie, cérémonie publique chez les anciens, N. IV, 2, 2. — fastueuse, envoyée à Olympie par Thémistocle, E, III, 6, 4.

Théories sur les plaisirs antérieures à celle d'Aristote, N, X, 1, 2 et suiv. — *Id.*, *ibid.*, 2, 1 et suiv. — Utilité limitée des () morales, N, X, 10, 1 et suiv. — () de différentes espèces, E, I, 6, 2.

Thersite, modèle du bouffon insipide, N. IV, 8, 3, *n.*

Thésée tue le minotaure, E, III, 1, 17. *n.*

Thésée et Pirithoüs, cités comme amis, N, IX, 10, 6, *n.*

Thétis, ne rappelle pas à Jupiter les services qu'elle lui a rendus, N, IV, 3, 21.

Thucydide, élève d'Antiphon, le sophiste, E, III, 5, 7, *n.*

Thyeste, cité, N, VII, 5, 2, *n.*

Timée de Platon, cité, N, VII, 2, 1, *n.* — Cité, N, VII, 5, 2, *n.* — Cité, Pr. xcix.

Timidité, définition de la (), N, IV 9, 1 et suiv. — Sied bien à la jeunesse, *id.*, *ibid.*, 3. — Excès de modestie, G, I, 27, 1 et suiv.

Timocratie ou république, espèce de constitution politique, N, VIII, 10, 1 et suiv.

Tissot, M. (), traducteur de Kant, cité, Pr. cxxxiii. — Cité, Pr. ccxvii, — Cité, Pr. clxvi. — Cité, Pr. cxcvii. — Cité, Pr. ccxxiv. — Cité, Pr. ccxxxiii. — Cité, ccxxxviii. — Cité, Pr. ccxlvii. — () et son jeune fils, traducteurs de Kant, Pr. cci. — Sa traduction de la Métaphysique des mœurs, de Kant, E, VII, 12, 18, *n.* — Voyez Kant.

Topiques d'Aristote, cités, N, I, 2, 13. *n.*

Toucher, les plaisirs du () sont surtout ceux de l'intempérance, N, III, 11, 9. — Le sens du () est le siége de tous les plaisirs de l'intempérance, N. III, 11, 10. — Le plus commun de tous les sens. *id.*. *ibid.* — Le

() est le sens où s'exerce surtout l'intempérance, E, III, 2. 12.

Traité de l'âme, d'Aristote, cité, N, I, 4, 12, *n.* — Cité sur l'immortalité, N, I, 9, 4, *n.* — Cité, N, I, 11, 10, *n.* — *Id., ibid.*, 11, *n.* — Probablement indiqué par Aristote, N, I, 11, 8, *n.* — Cité, N, VI, 1, 5, *n.* — *Id., ibid.*, 8, *n.* — *Id., ibid.*, 10. — Cité, N, VI, 2, 1, *n.* — Cité, N, VI, 5, 2, *n.* — Cité, N, VI, 6, 7, *n.* — Cité, N, VI, 9, 3, *n.* — Cité, N, VI, 10, 6, *n.* — Cité, N, VII, 5, 1, *n.* — N, IX, 9, 7, *n.* — Cité, N, X, 4, 1, *n.* — N, X, 7, 2, *n.* — N, X, 10, 23, *n.* — Cité, G, I, 4, 1, *n*; et VII, 8, 9, *n.* — Indiqué indirectement par l'auteur de la Grande Morale, G, I, 5, 1, *n.* — Cité, G, I, 32, 4 et 5. — E, III, 2, 11, *n.* — E, VII, 12, 6, *n.* — E, VII, 14, 21, *n.* — E, VII, 15, 16, *n.*

Traité de l'âme d'Aristote, sa grande erreur, Pr. CX.

Traité de l'âme, indique la Morale, Pr. CCLXI. — Voyez Aristote.

Traité des Éloges, ouvrage prétendu d'Aristote, N, I, 10, 7, *n.*

Traité du Monde, n'est pas d'Aristote, Pr.

Traité du Mouvement, indiqué par Aristote, N, X, 3, 3.

Traité sur la Philosophie, par Aristote, E, VII, 15, 16, *n.*

Traité de la Sensation, par Aristote, E, III, 2, 11, *n.*

Traité du Sommeil et de la Veille, par Aristote, N, I, 11, 12, *n.* — Voyez Aristote.

Translation, espèce de mouvement, N, X, 3, 3.

Trendelenburg, M. () cité, Pr. CCLXXXV.

Trullard, sa traduction de Kant, Pr. CXCVII.

Tyrannie, déviation de la royauté, N, VIII, 10, 2. — Sous la (), il n'y a ni amitié ni justice, N, VIII, 11, 5.

Tyrannion, le grammairien, ses travaux sur Aristote, Pr. CCLXX.

Tyrans, les () ne sont pas à vrai dire des prodigues, N, IV, 1, 23. — Les () ne peuvent pas être appelés des avares, N, IV, 1, 38. — Les () aiment les flatteurs, N, X, 6, 3.

## U

Ulysse, cité, N, VII, 2, 7. — Ses conseils, N, VII, 9, 4. — Compagnon de Diomède, N, VIII, 1, 2, *n.*

Ulysse, choix qu'il fait d'une vie nouvelle dans les enfers, Pr. LXXVIII.

Universel, résultat des faits particuliers, N, VI, 9, 3. — Fondement de toutes les sciences, N,

X, 10, 16. — L' ( ) est le primitif, E, VII, 2, 11.

Usage, préférable à la faculté, G, I, 3, 3. — ( ) des choses, direct ou indirect, E, III, 4, 3. — ( ) des choses est de différentes espèces, E, VII, 13, 1 et suiv.

Usage et possession, distinction profonde faite par Aristote, N, I, 6, 8, *n.*

Utile, l' ( ) est à rechercher; le nuisible est à fuir, N, II, 3, 7. — Voyez Intérêt.

## V

Vaniteux, portrait du ( ), N, IV, 3, 30. — Définition du ( ) N, IV, 7, 2.

Végétative, la vie ( ), commune à tous les êtres vivants, N, I, 11, 11.

Veille, la ( ) est un état perpétuel de fatigue, N, VII, 13, 5.

Vengeance, plaisir de la ( ), N, IV, 5, 11. — L'espoir de la ( ) fait plaisir, E, III, 1, 26.

Vénus, plaisirs de ( ), N, III, 11, 9. — Sa ceinture, citée, N, VII, 6, 5. — ( ) Uranie, Vénus populaire, Pr. xcviii.

Véracité, définition de la ( ), N, IV, 7, 4. — Définition de la ( ), N, II, 7, 12. — Définition de la ( ), G, I, 30, 1 et suiv. — Définition de la ( ), E, III, 7, 6.

Vérité, objet de deux parties de l'âme, N, VI, 1, 14. — Moyens d'arriver à la ( ), N, VI, 11, 1. — La ( ) est accessible à l'âme de cinq manières, G, I, 32, 7.

Vers d'Hésiode cités sans nom d'auteur, N, VII, 12, 6.

Vers, animaux inférieurs, G, II, 9, 13.

Vérité, la ( ), premier devoir du philosophe, N, I, 3, 1. — Préférable à l'amitié, *id. ibid.*

Vertu, théorie de la ( ), dans le second livre de la Morale à Nicomaque et au début du troisième. — La ( ) est meilleure et plus précise qu'aucun art, N, II, 6, 9. — Placée au dessus de la gloire, N, I, 2, 13. — A elle seule, ne peut faire le bonheur, *id.*, *ibid.* — L'activité de l'âme dirigée par la ( ) est l'œuvre de l'homme, N, I, 4, 15. — La ( ) est pleine de charmes, N, I, 6, 6. — Elle n'a pas besoin de l'appendice du plaisir, *id.*, *ibid.*, 11. — Peut-elle être enseignée? Théorie de Platon sur ce point, N, I, 7, 1, *n.* — Sa constance et sa durée, N, I, 8, 5. — La ( ) reste sereine au milieu des plus rudes épreuves, N, I, 8, 7. — La ( ) est l'objet des travaux de l'homme d'Etat, N, I, 11, 2. — La ( ) se perd également par les excès en trop ou en moins, N, II, 2, 6. — ( ) se fortifie par la pratique, *id.*, *ib.*, 9. — La ( ), ses

rapports aux plaisirs et aux peines, N, II, 3, 3. — Mauvaise définition qu'on en donne, N, II, 3, 5. — Définition plus exacte, *id.*, *ibid.*, 6. — Mauvaise définition de la ( ), N, II, 3, 5. — Bon emploi du plaisir et de la douleur, N, II, 3, 6. — La ( ) réside surtout dans l'intention de l'agent, N, II, 4, 3. — Sa définition, N, II, 6, 15. — ( ) milieu entre deux vices, *id.*, *ibid.* — Et en même temps une extrémité et un sommet, *id.*, *ibid.*, 17. — Difficulté et mérite de la ( ), N, 11, 9, 2. — La ( ) ne se rapporte jamais qu'à des actes volontaires, N, III, 1, 1. — Il n'y a pas de ( ) sans intention, N, III, 3, 1. — La ( ) est volontaire comme le vice; réponse à une objection, N, III, 6, 16. — La ( ) est essentiellement volontaire, N, III, 6, 2. — La ( ) exige trois conditions, N, II, 4, 3. — La ( ) mal comprise du vulgaire, N, II, 4, 6. — La ( ) est toujours volontaire et réfléchie, N, II, 5, 4. — N'est pas une simple faculté, *id.*, *ibid.*, 5. — Elle est une habitude et une qualité, *id.*, *ibid.*, 6. — Elle est un complément de l'œuvre qu'on produit, *id.*, *ibid.*, 6, 2. — La ( ) est une sorte de milieu, N, II, 6, 13. — Deux espèces de ( ), N, VI, 11, 1. — Théorie de la ( ), N, VI, 11, 4, 1 et 5. — Son contraire, N, VII, 1, 1. — Enseigne à juger le principe de nos actes, N, VII, 8, 4. — L'amitié est une sorte de ( ), N, VIII, 1, 1. — Base véritable de l'amitié, N, VIII, 3, 1 et 6. — La ( ) n'obéit qu'à l'intelligence et à la raison, N, IX, 8, 8. — Lutte de ( ) entre les deux amis, N, IX, 11, 6. — La ( ) est la mesure des choses, N, X, 6, 5. — Deux conditions nécessaires de la ( ), N, X, 8, 5. — La ( ) peut s'exercer dans les situations les plus humbles, N, X, 9, 2. — La ( ) aimée des Dieux, N, X, 9, 5. — Il faut étudier la ( ) surtout pour la pratiquer, G, I, 1, 1. — Sa définition, G, I, 4, 10, *ibid.*, 5, 1 et suiv. — La ( ) est une sorte de milieu entre l'excès et le défaut, G, I, 5, 3. — Ses rapports au plaisir et à la douleur, G, I, 6, 1 et suiv. — Ses deux contraires en excès et en défaut, G, I, 9, 1 et suiv. — La ( ) peut-elle s'acquérir? G, I, 10, 1 et suiv. — La ( ) vise au but et aux moyens de l'atteindre, G, I, 17, 3. — Sa fin véritable est le bien, *id.*, *ibid.*, 18, 1 et suiv. — La ( ) fait que la fin qu'on poursuit est bonne, E, II, 11, 8. — Éléments principaux dont la ( ) se compose, G, I, 32, 24. — Définition rectifiée de la ( ), G, I, 32, 26. — La ( ) ne peut jamais être excessive, G, II, 5, 12. — Ses rapports à la raison et aux passions, G, II, 9, 30. — La ( ) ne recherche point le plaisir et l'intérêt et ne les fuit pas, G, II,

13, 25. — La ( ) doit être surtout pratique, E, I, 5, 18. — Sens divers de ce mot, E, II, 1, 2. — L'acte de la ( ) est la fin fin supérieure de l'âme, E, II, 1, 8. — Définition générale de la ( ), E, II, 1, 24. — La ( ) se rapporte aux peines et aux plaisirs de l'homme, E, II, 1, 25. — Théorie de la ( ) morale, E, II, 2, 1 et suiv. — Toute ( ) est relative aux plaisirs et aux peines de l'homme, E, II, 4, 3. — La ( ) se rapporte aux plaisirs et aux peines, E, II, 10, 29. — Son influence sur les intentions, *id.*, *ibid.*, 11, 1 et suiv.

Vertu, théorie admirable de la vertu dans Aristote, Pr. CXXXI. — Pour l'acte de ( ), trois conditions sont requises, Pr. CXXXI. — Est volontaire et ne dépend que de l'homme, Pr. CXXXV.

Vertu, la ( ) et le bonheur marchent presque toujours ensemble dans le monde, Pr. XXX.

Vertu, intellectuelle et morale, N, II, 1, 1.

Vertu morale, la ( ) n'est pas naturelle en nous, elle se forme par l'habitude, N, II, 1, 2. — La ( ) tient souvent aux passions, N, X, 8, 2. — La ( ) consiste dans certains milieux, E, II, 3, 3. — Théorie de la ( ), E, II, 5, 1 et suiv.

Vertu parfaite, théorie de la ( ), G, II, 11, 1 et suiv.

Vertueux, on n'est ( ) qu'à la condition d'aimer la vertu et de s'y plaire, N, I, 6, 11.—L'homme ( ) est celui qui sait bien user des plaisirs et des peines, N, II, 3, 7, et 10. — L'homme ( ) est la règle et la mesure de tout, N, III, 5, 5.

Vertus, division des ( ), N, VI, 1, 4. — Aptitudes morales, N, VI, 10, 1. — Théorie des deux ( ), N, VI, 11, 2. — Opinion de Socrate sur les ( ), N, VI, 11, 5. — Ne viennent qu'après la science et la sagesse, N, X, 8, 1 et suiv. — ( ) et vices ne sont pas des passions, N, II, 5, 3.

Vertus intellectuelles et morales, N, I, 11, 20. — Deux espèces de ( ) morales et intellectuelles, E, II, 1, 19.

Vertus intellectuelles, théorie des ( ), dans le 5e livre de la Morale à Eudème, reproduction textuelle du 6e livre de la Morale à Nicomaque. — ( ) intellectuelles, E, II, 4, 1.

Vertus morales, E, II, 4, 1. — ( ), dans quelle partie de l'âme elles sont, G, I, 5, 1. — Ne sont pas innées, parce qu'elles sont le résultat de l'habitude, G, I, 6, 3.

Vertus naturelles, E, III, 7, 11.

Vertus morales et intellectuelles, défense de cette théorie, Pr. CXXIX.

Vertus et vices, traité apocryphe des Vertus et des Vices,

tome III, pages 467 et suiv.

Vice, mauvais emploi du plaisir et de la douleur, N, II, 3, 6. — Le ( ) est volontaire comme la vertu, N, III, 6, 18. — Le ( ) est toujours volontaire, N, III, 6, 10.

Vices et vertus ne sont pas des passions, N, II, 5, 3. — On blâme ceux qui sont volontaires, N, III, 6, 15.

Vie, trois genres de ( ) : sensuelle, politique, et contemplative, N, I, 2, 10 et 13. — La ( ) est profondément chère à tous les êtres qui en jouissent, N, IX, 7, 4. — La ( ) à elle toute seule est bonne et agréable, N, IX, 9, 9. — Surtout pour les gens de bien, *id.*, *ibid.* — La ( ) confondue avec la sensibilité, N, IX, 9, 7; et avec la pensée dans l'homme, *id.*, *ibid.*, — Rapports de la ( ) au plaisir, N, X, 4, 6. — Amour de la ( ), *id.*, *ibid.* 7. — Il faut toujours se proposer un but dans la ( ), E, I, 2, 1 et suiv. — Trois genres de vie, E, I, 4, 2. — Ses misères, E, I, 5, 1, et suiv. — Trois genres de ( ) principaux, E, I, 5, 13. — La ( ) est une chose désirable, E, VII, 12, 7. — Confondue avec la connaissance, *id.*, *ibid.*, 8.

Vie de nutrition, commune à l'homme et aux animaux, N, I, 4, 12. — ( ) de sensibilité, également commune, *id.*, *ibid.*, — ( ) de la raison et de l'intelligence, spéciale à l'homme, *id.*, *ibid.*, 13.

Vie commune, la ( ) caractérise surtout l'amitié, N, VIII, 5, 3. — Agrément de la ( ), E, VII, 5, 4. — Il n'y a que les amis qui puissent en apprécier la douceur, E, VII, 12, 21.

Vie future, s'intéresse-t-on encore dans la ( ) aux enfants et aux amis qu'on a eus ici-bas? N, I, 9, 5. — Voyez Ame et Immortalité.

Vieillards, importance de leurs conseils, X, VI, 9, 5. — Les ( ) sont peu portés à l'amitié, N, VIII, 5, 6.

Vieillesse, est intéressée, N, VIII, 3, 4. — Respect dû à la ( ), N, IX, 2, 9.

Villemain, M. ( ), sa traduction excellente de quelques morceaux de la Rhétorique d'Aristote, N, VIII, 3, 4, *n.*

Violence, théorie de la ( ), G, I, 13, 2.

Vivre selon la raison, principe Platonicien, adopté par Aristote et par le Stoïcisme, N, IX, 8, 6, *n.*

Vivre, c'est toujours connaître, E, VII, 12, 8.

Volontaire et involontaire, analyse de ces deux idées, N, III, 1, 1.

Volontaires, actes ( ), leur définition, N, III, 2, 8.

Volonté, la ( ) est invincible, N, III, 1, 12, *n.* — Sa différence

avec l'intention, N, III, 3, 7. — N'a pour objet que le bien, N, III, 5, 2. — Théorie de la ( ), G, I, 11, 1 et suiv. — La ( ) est une nuance de l'appétit, G, I, 11, 2. — Théorie de la ( ), E, II, 7, 1 et suiv. — La ( ) se confond avec la liberté, E, II, 7, 11. — L'objet de la ( ) est éminemment la fin qu'on se propose, E, II, 10, 7. — La ( ) dans l'ordre de la nature s'applique toujours au bien, E, II, 10, 27. — Voyez Liberté.

Volonté, autonomie de la ( ), selon Kant, Pr. CLXIX.

Voyages, les ( ) peuvent faire voir combien l'homme est nécessaire à l'homme, N, VIII, 1, 3.

Vrille, instrument, E, VII, 10, 4.

Vue, il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de la ( ), N, III, 11, 4. — Influence de la ( ) sur l'amour, N, IX, 5, 2. — La ( ) des yeux bleus n'est pas en général perçante, E, VII, 14, 9.

Vulgaire, le ( ) comprend mal la vertu et la philosophie, N, II, 4, 6. — Perversité immuable du ( ), N, X, 10, 4. — Sa légèreté, E, I, 3, 2.

## X

Xénocrate, cité, N, I, 1, *n.* — Ouvrage qu'Aristote avait fait sur sa doctrine, d'après Diogène Laërce, N, I, 3, 8, *n.* — Cité, N, VII, 2, 3, *n.* — Indiqué, E, I, 8, 12, *n.*

Xénophante, cité, N, VII, 7, 6. — Cité, N, VII, 7, 6, *n.*

Xénophon, son Histoire grecque citée, N, III, 9, 16, *n.* — Ses Mémoires sur Socrate, N, III, 8, 4, *n.* — Son Histoire grecque, N, IV, 3, 21, *n.* — Ses Mémoires sur Socrate, N, VI, 10, 3, *n.* — Sur la Cyropédie, N, VIII, 10, 4, *n.*

Xerxès, cité, N, VIII, 5, 3, *n.*

## Y

Yeux bleus, les ( ) n'ont pas en général la vue perçante, E, VII, 14, 9. — Observation confirmée par la physiologie, *id.*, *ibid.*, *n.*

## Z

Zell, M. ( ), son édition de la morale à Nicomaque, citée, N, I, 4, 8, *n.* — Cité, N, III, 6, 22, *n.* — Cité, N, VII, 11, 3, *n.* — Cité, N, IX, 4, 10, *n.*

Zell, ses notes sur la morale à Nicomaque, Pr. CCLVI.

Zévort et Pierron, leur traduction de la Métaphysique d'Aristote, E, II, 10, 19, *n.*

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

# TABLE GÉNÉRALE

## DES MATIÈRES.

### TOME I.


| | Pages. |
|---|---|
| Dédicace. | |
| Préface. | i à CCLIII |
| Dissertation préliminaire. | CCLV à CCCXXXIV |
| Sommaires des chapitres. | *i* à *lxviii* |
| Morale à Nicomaque, livres I et II. | 1 à 106 |


—

### TOME II.


| | |
|---|---|
| Morale à Nicomaque, livres III à X. | 1 à 478 |


—

### TOME III.


| | |
|---|---|
| Grande Morale. | 1 à 203 |
| Morale à Eudème. | 205 à 466 |
| Traité (apocryphe) des vertus et des vices. | 467 à 478 |
| Table alphabétique des matières. | 481 à 548 |
| Table générale des matières. | 549 |


FIN.

PA
3893
.E5
1856